تاریخ ایران

از اسلام تا سلاجقه

از سلسله تحقیقات گروه تاریخ ایران
دانشگاه کمبریج

(جلد چهارم)

مقالاتی از:
دکتر عبدالحسین زرین کوب، سیدحسین نصر، مرتضی مطهری،
ا. باسورث، دبلیومادلونگ، کلود کاهن، هنری کربن و دیگران...

گردآورنده: ر. ن. فرای

مترجم: حسن انوشه

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۶۳

زرین‌کوب، عبدالحسین. نصر، سیدحسین. مطهری، مرتضی.
باسورث، ا. مادلونگ، دبلیو. کاهن، کلود. کربن، هنری و...
تاریخ ایران (جلد چهارم)
گردآورنده: ر. ن. فرای
مترجم: حسن انوشه
چاپ اول: ۱۳۶۳
چاپ و صحافی: چاپخانهٔ سپهر، تهران
تیراژ : ۱۱۰۰۰ نسخه

فهرست

بخش دوازدهم

بخش سیزدهم (الف)

بخش سیزدهم (ب)

بخش چهاردهم

بخش پانزدهم

بخش شانزدهم

بخش اول

فتح ایران به‌دست اعراب و پی‌آمد آن

۱ـ ایرانیان و اعراب در ادوار پیش از اسلام

شکست امپراتوری ساسانی از اعراب مسلمان فصل تازه‌ای در تاریخ دیرینهٔ ایران گشود. در سرزمین دوردست حجاز، در شهر مکه، محمدبن عبدالله(ص) بر مردمی بت‌پرست و ستیزه‌خو آیینی تازه آورد که یگانه‌پرستی را تبلیغ می‌نمود. پیام این آیین نو که از طریق وحی بر محمد نازل می‌شد، بعدها به‌قرآن منتقل گردید، و به‌اعراب حکم می‌کرد که همچون قوبی مسؤول به‌خدا تسلیم شوند و از خشم و قهر او بترسند. برخی از عربان چنان از الهام این تعالیم نو لبریز شدند که عهده‌دار گشودن جهان پیرامون خود گردیدند تا هم به پاداش شرکت در این جهاد سهمی از بهشت در جهان دیگر برای خود بدست آورند.

وفات محمد(ص) در سال ۱۱ ق/۶۲۳ م بحران رده را در ایام فرمانروایی جانشین او، ابوبکر در پی‌آورد که شریعت و حکومت مدینه را به‌مخاطره افکند. آیین و نهاد حکومتی که محمد ترویج می‌کرد به‌لرزه درافتاد، اما با این همه، نیروی نوخاستهٔ اسلام آنقدر بود که بتواند سیطرهٔ خویش را بر سراسر شبه جزیرهٔ عربستان همچنان حفظ کند. همینکه اهل رده سرکوبی یافتند، اتحادی استوارتر با شور و شوقی بیشتر برای قربان کردن همهٔ مسلمانان در ستیزی بزرگتر در میان مسلمانان پدید آمد. پایان جنگهای رده اعراب را به‌راه جهاد در راه اسلام کشانید و آماده‌شان ساخت که حتی دولتهای بیزانس و ایران را به‌ستیزه بخوانند. از روزگاران پیش از ظهور اسکندرکبیر ایرانیان اعراب را می‌شناختند. در دورهٔ فرمانروایی ساسانیان از سال ۲۲۶ تا ۶۵۱ میلادی قلمرو آنها تا کرانهای غربی تیسفون می‌رسید. بنابر گفتهٔ طبری، شاپور اول (۷۲-۲۴۱م) دسته‌ای از اعراب قبیلهٔ بکربن وائل را در کرمان اسکان داده بود.[1] سوداگران عرب همانند اعراب دریازن به‌سواحل خلیج فارس آمدو شد می‌کردند، مناطق متصرفی اعرابی که مجاور بنای تحسین‌برانگیزی چون دولت ساسانی زندگی می‌کردند، اگر تماماً در قلمرو ایران نبوده، از نفوذ آن گریزی نداشته است مثلا از روزگار باستان، بحرین و قطیف تحت‌الحمایگان ایران بودند. شاپور دوم (۷۹-۳۰۹م) کلیهٔ کرانه-

1. Tabari, in T. Noeldke, *Geschichte der Perser und Araber* (Leiden, 1879), p. 57.

های جانب غربی خلیج فارس را به‌اطاعت خود درآورده بود، و ظاهراً از ایام پادشاهی اردشیر اول (۴۱ - ۲۲۶م) قبایل ازد سکونت در عمان تحت فرمانروایی ایران را اختیار کرده بودند. در بحرین بنی‌تمیم، عبدالقیس و دسته‌ای از قبیلهٔ بکربن وائل در هجر که قصبهٔ آن جزیره بود، زیر نفوذ مستقیم ایران بودند. از زمان شاپور دوم پادشاهان لخمی حیره نماینده‌ای از خود با منصب امیر به‌حکومت بحرین می‌گماردند، اما در دوره‌های اخیر دولت ساسانی این امیر به‌طور کلی زیر نظارت یک کارگزار مالی بلند پایهٔ ایرانی فرمان می‌راند.[۲]

اعرابی که زیر فرمان دولت ساسانی بسر می‌بردند، خصوصاً در ادارهٔ تجارت زمینی با بیزانس و مصر از طریق بین‌النهرین (عراق) و سوریه و نیز با هند از راه یمن و بحرین نقش دست‌نشاندگان آن دولت را داشتند. پیدایی ناوگان ساسانی تا اندازهٔ زیادی در گرو همکاری با تازیان بود. خسرو اول (۷۹ - ۵۳۱م) به‌بهانهٔ پشتیبانی از اعراب در برابر دولت بیزانس در یمن مداخله کرد، که حاصل آن جایگزین شدن نیروهای ایران به‌جای حبشیان در آن سرزمین بوده است. در میان دبیران ساسانی دبیری برای امور اعراب وجود داشت. این دبیر کار مترجم را نیز می‌کرد و مشاهره و معیشت وی را اعراب حیره جنساً می‌پرداختند.

بنابراین از روزگار دیرین ایران به‌درجات مختلف با اعراب نزدیکی و مناسبات دوستانه داشته است. پیش از عصر ساسانی قبایل عرب در ناحیهٔ دجله ـ فرات سکونت یافته بودند، هر چند در آغاز این عصر، اردشیر بابکان منطقهٔ معروف به‌میسان در جنوب عراق، بر کران خلیج فارس را از کفشان بیرون کرده بود.

در حیره، در ساحل راست یا چپ فرات دودمان منذر عرب لخمی مسکن داشتند که عموماً خراجگزار دولت ساسانی بشمار می‌آمدند، چنانکه رقبای آنان، یعنی غسانیان بیابان شمال سوریه دست‌نشاندگان دولت بیزانس بودند. لخمیان بارها ایرانیان را در کشمکشهایشان با بوزنطیه یاری داده بودند، اما با وجود این، از برخی جهات نفوذ آنها می‌توانست مایهٔ آزار دولت ساسانی گردد؛ مثلا در یک مورد عمروبن عدی، پادشاه حیره به‌دفاع از مانی‌گرایی برخاست، اما با اینهمه سرانجام حیره پناهگاه مسیحیان گردید. کواذ (قباد) اول (۵۳۱ - ۴۸۸ م) با حارث‌بن عمروبن‌المقصورالکندی که منذر سوم را از تخت شاهی حیره بزیر کشیده بود قرار گذاشت که وی بخشی از درآمد حیره را بردارد، مشروط بر آنکه از دست‌اندازیهای قبایل بکربن وائل و تغلب به‌سرحدات ایران جلوگیری کند.

در پادشاهی خسرو اول، معروف به‌انوشیروان (۷۹ - ۵۳۱ م) قبایل بکر به‌لخمیان پیوستند، و زیر علم منذر سوم با امرای غسانی به‌نبرد پرداختند. بنابر روایت عرب، هنگامی که خسرو دوم، پرویز (۶۲۸ - ۵۹۱ م) از پیش بهرام چوبین می‌گریخت، به‌نعمان ابوقابوس، نعمان سوم، پادشاه حیره پناه برد، اما چون تاج و تخت خود را باز گرفت، به‌تلافی مساعدت ابوقابوس، وی را بزیر پای پیل افکند، و بساط دودمان او را از حیره برچید. دولت حیره به ایاس از قبیلهٔ طی داده شد و ناظری ایرانی به‌نظارت وی گماردند، و حیره در معنی بخشی از قلمرو ایران گردید. این بود سرانجام قدرت لخمیان، انگیزهٔ این تدبیر سفیهانه از سوی خسرو دوم روشن نیست. جای تردید است که خودداری نعمان از دادن اسب به‌شاهنشاه به‌هنگامی

2. G. Rothstein, *Die Lakhmideninal - Hira* (Berlin, 1899), p. 131.

که وی رو در گریز داشت، یا سر باز زدنش از دادن دختر به‌نکاح یکی از خویشاوندان شاه برای فرو گرفتن نعمان که آیین نصاری اختیار کرده بود، انگیزهٔ کافی به‌خسرو داده باشد. یحتمل گرایش او به‌مذهب نسطوری که پیروان آن توطئه‌ای علیه شاه طرح ریخته بودند، خسرو را بر او خشمگین کرده بود، بویژه که شاه برای شکوهیدن از نفوذ مسیحیان در دربار خود دلیل کافی داشته است. منابع نام ناظر ایرانی را نخوره‌غان ضبط کرده‌اند که احتمالاً صورتی از لقب اوست.

جای سخن نیست که سقوط پادشاهی دست‌نشاندهٔ حیره با استقبال اعیان و موبدان ایران مواجه شد، آن یکی از سر کوچک شماری آن دولت، و این یک بواسطهٔ تنفر مذهبی‌ای که با آن داشت؛ اما وقایع مصیبت‌بار بعدی که میان عربان و ایرانیان روی نمود، آشکار کرد که برچیدن دودمان «دست‌نشاندهٔ» لخمی چه تدبیر خطایی بوده است. نخستین زنگ خطر حاصل از این بی‌تدبیری، واقعهٔ ذوقار بود که در موضعی به‌این نام در نزدیکی کوفهٔ کنونی روی داد. قبایل بکربن وائل که در همسایگی حیره بسر می‌بردند، از ایاس طایی، فرمانروای جدید حیره ناخشنود بودند. آنها در سرحدات ایران دست به‌تجاوز و غارت زدند، و در نزدیکی ذوقار به‌دو دستهٔ هزار نفری از اسواران ایرانی برخوردند. همقبیلگان غرب آراسته به‌سلاحهایی بودند که نعمان دست از جان شسته به‌هنگامی که در اجابت دعوتهای خسرو دوم حیره را ترک می‌گفت، جهت نگهداری به‌رئیس قبیلهٔ بنی‌شیبان از قبایل بکربن وائل سپرده بود. آنها با این سلاحها توانستند سپاهیان ایرانی را که فرماندهیشان با هامرز و خنابرین بود درهم شکنند. در این واقعه هر دو سالار ایرانی بقتل آمدند، و دویست تن از اسواران بهلاکت رسیدند. تاریخ وقوع این رویداد، و در واقع ماهیت دقیق آن روشن نیست. در برخی روایات تاریخ این واقعه سال ولادت محمد(ص) آمده است، و برخی دیگرآن را مصادف آغاز بعثت پیامبر اسلام، یا اندکی پس از غزوهٔ بدر (۳ - ۲ ق/۵ - ۶۲۳ م) نقل کرده‌اند. اما پژوهشهای جدید با ارائهٔ دلیل زمان این رویداد را میان سالهای ۶۰۹ و ۶۱۱ میلادی می‌دانند. گمان اخیر مبتنی است بر تاریخ پایان پادشاهی نعمان که سال ۶۰۲ میلادی است، و نیز این واقعیت که حکومت ایاس تنها تا سال ۶۱۱ میلادی دوام آورده بود. داستان ذوقار در افسانه و شعر عرب به‌عنوان یکی از **ایام‌العرب** «روزهای قهرمانی عرب» نام گرفت. اعضای قبیلهٔ بکر از پیروزی خود در این روز دلیری یافتند، و دستبردهایشان به‌مرزهای ایران فزونی گرفت. برچیده شدن بساط حکومت لخمی در حیره بدان معنی بود که دیگر نه نیرویی بازدارنده وجود داشت و نه نفوذ متوفق محلی که قبایل عرب جانبش را نگه دارند، قدرت آن را داشته باشد که در صورت دست‌اندازی آنها به‌مرزهای ایران که نامشخص، اما فحوایی به‌عنوان حدود همسایگی پذیرفته شده بود، سر کوبشان کند. سخن از اینکه وجود قدرت لخمی مانع حملهٔ مسلمانان به‌ایران و سقوط دولت لرزان ساسانی می‌گردید، دعوی محال است؛ اما فقدان این دولت حایل هر اندازه ناتوان در گستاخی‌جنگجویان مسلمان عرب — چنانکه خاطرهٔ جنگ‌ذوقار نشان داد — در دست‌اندازیهای اعراب به‌ایرانی سهمی داشته است، بویژه که این دست‌اندازیها پس از پادشاهی کواذ دوم، در ایام پادشاهی شروی (شیرویه) که دولت ساسانی بکلی گرفتار هرج‌و مرج و انحطاط گردیده بود آغاز شد؛ بدین معنی که ستیز بر سر دست یافتن به‌تاج‌و تخت در میان مدعیان پادشاهی،

و تغییر پی‌درپی زمامداران تیسفون مجال لشکرکشی طرح‌ریزی شده و مداوم برای مواجهه با این موج بالاگیرندهٔ دست‌اندازیها نمی‌داد. پس از یک سلسله پادشاهان ناتوان و پادشاهیهای زودگذر که در پی پدرکشی کواذ دوم در سال رحلت پیامبر اعراب در مدینه پدید آمد، سرانجام یزدگرد، پسر شهریار را با نام یزدگرد سوم در معبد ناهید اصطخر فارس به‌پادشاهی برداشتند. جلوس یزدگرد سوم بر تخت شاهی مقارن با ظهور اعراب در میدان فعالیت جهانگشایی بوده که حاصل آن فتح تمامی قلمرو باستانی امپراتوری ساسانی در مدتی کمتر از یک ربع قرن بوده است.

۲ـ از حیره تا بصره

نخستین برخورد میان اعراب و ایران در ایام خلافت ابوبکر (۱۳ - ۱۱ ق/٤ - ۶۳۲ م) بوقوع پیوست. در این دوره ناحیه‌ای که از یمامه، نجد و عربستان شرقی تا خلیج فارس و خلیج عمان، حد نهایی مرزهای حیره می‌رسید، در دست قبیلهٔ بکربن وائل بود که خود به‌طوایف مختلف تقسیم می‌گشت. در این ناحیه خالدبن ولید، سردار نامی اسلام هنوز سرگرم فرو نشاندن بقایای غائله اهل رده بوده است. طوایف بکربن وائل سهاجمان به‌سرزهای ایران عهد ساسانی را که آمیزه‌ای از ایرانیان، قبطیان و اعراب بودند که درکنار هم زندگی می‌کردند، یاری می‌دادند. استحکامات مرزهای حیره عمدتاً برای مقابله با این تهاجمات ساخته شده بود.

در این ایام قبایل اصلی بکربن وائل در ناحیهٔ فرات که آمادهٔ دست‌اندازی به‌خاك ایران بودند، عبارت بودند از قبایل بنوشیبان، عجل، قیس و تیم‌اللات. بنوشیبان و عجلیان از مجاور حیره، نزدیک نجف کنونی تا ابله تاخت‌و تازهای به‌درون مرزهای ایران را رهبری می‌کردند. رئیس شیبانیان مثنی‌بن حارثه نام داشت. میدان تهاجم مثنی حدود حیره بود. عجلیان را سویدبن قطبه یاکسی که یحتمل پدرش بود به‌نام قطبة‌بن قتاده ریاست می‌کرد. آنها به‌آبادیهای سرحدی منطقهٔ ابله، و حتی تا ناحیهٔ بصره دستبرد می‌زدند. هر دو رئیس بکری برکشاورزان آبادیهای سرحدی دستبرد می‌زدند، و اگر تعقیبشان می‌کردند، به‌درون بیابان می‌گریختند.

از این دو، مثنی قویتر و جسورتر بود. ولی در محلی موسوم به‌خفان برکران بیابان و نزدیک حیره چادر و خرگاه زده بود، و از آنجا به‌غارت و راهزنی آبادیهای نزدیک می‌رفت. در مراحل نخستین خلافت ابوبکر، بنوشیبان و دیگر قبایل بکربن وائل نه هیچ تماسی با مدینه داشتند، و نه هیچ پیام اسلام به‌گوششان رسیده بود. هنگامی که قدرت مدینه، بخصوص به دنبال پیروزی خالدبن ولید بر اهل رده تا یمامه گسترش یافته، گروههای مختلف بکربن وائل بر دوراهی گزینشی قرار گرفتند، بر آنکه یا قبول اسلام کنند و بنابراین به‌دیگر برادران عرب مسلمان بپیوندند، یا به‌دشمنان باستانی خویش، یعنی ساسانیان که در این ایام انحطاطشان ظاهر شده بود، سرسپارند. نسلها بود که آنها نواحی بیابانی مجاور پهنهٔ فعالیتهای خود را به‌مثابهٔ پناهگاه طبیعی خود می‌نگریستند. عادت آنها جست‌و جوی مأمنی در گریز از پیش

ایرانیان به‌سوی بیابان و در میان دوستان عرب خود بوده است. بالنتیجه در این هنگام آنها برای آنکه در دست‌اندازی به‌قلمرو ایران، و رهایی از تهدید حمله از پشت سرامنیت بیشتری بدست آورند، هم پیمانی با اعراب مسلمان را برگزیدند. بنابراین مثنی رهسپار مدینه گردید، و خود را تسلیم اسلام و خلیفه کرد. از این گذشته مثنی از خلیفه درخواست که وی را به عنوان رهبر بحق قومش که او به‌آیین اسلامشان درخواهد آورد برسمیت شناسد، تا آنها را برای سفری جنگی به‌سواد عراق جهت نشر اسلام در میان اعراب و نبطیان مسیحی ساکن آن نواحی بسیج کند.

ابوبکر فرمانی در این خصوص صادر کرد. مثنی به خفان بازگشت و اتباع خود را به اسلام دعوت کرد. انتخاب او در پیوستن به صف مسلمانان سبب گردید که عملاً تابعیت همهٔ اعرابی را که در کار تاخت‌و تاز به‌نواحی مرزی پر جمعیت و زراعتی بودند، بدست آورد. اما خلیفه اعتماد نکرد که ادارهٔ سپاه را به‌سردی نو مسلمان بسپارد، از این رو خالدبن ولید که پیغمبر وی را «سیف‌الله» خوانده بود، و خلیفه بدو اطمینان کامل داشت، بیدرنگ برای ادارهٔ عملیات جنگی در عراق گسیل گردید، و به‌مثنی دستور داده شد که در فرمان خالد باشد و از هر حیث وی را یاری دهد.

خالد با پاک کردن یمامه و بحرین از اهل رده متوجه عراق گشت، و منظور اصلی وی در این مرحله گوشمالی دادن آندسته از اعرابی بود که در جزیره جانب اهل رده را گرفته بودند، به‌عبارت دیگر، وی هنوز در کار از میان برداشتن بقایای فتنهٔ رده بوده است.

در باب اینکه خالد ازکدام راه به‌عراق آمد، در منابع اختلاف است. واقدی روایت می‌کند که خالد از راه فید و ثعلبیه آمد، یعنی از میان بیابان عرب به‌حیره. بنابر روایات منابع دیگر وی ازطریق بحرین و از راه ابله به‌حیره نزدیک گردید. منابع اخیر اتفاق دارند که خالد در نزدیکی ابله با سویدبن ـ قطبه مصالحه کرد و سوید بدو پیوست. خالد عملیات جنگی خود را در ناحیهٔ فرات آغاز کرد. اما اقدامات وی در عراق چیزی مگر زدوخورد با قبایل مسیحی عرب و اتمام سرکوبی اهل رده نبوده است.

در آن ایام ابوبکر به‌سوریه و فلسطین سرگرم بود. و بعید می‌نماید که کسی را اندیشهٔ حملهٔ به‌ایران از خاطر گذشته باشد. ظاهراً روایت سیف‌بن‌عمر که می‌گوید ابوبکر در پی پافشاری مثنی، خالد را با نقشهٔ جنگی حساب شده و بدقت سنجیده مأمور حمله به‌ایران کرده بود، افسانهٔ تاریخی واهی از نوع داستانهای تاریخی اعراب عراقی عصر عباسی (۱۲۵۸ - ۷۵۰ م) است که در منسوب کردن این افتخار به‌خود برساخته‌اند.

بهر تقدیر، و بی‌گمان خالد در پی فرمانبرداری از دستورهای ابوبکر از طریق یمامه و بحرین به بین‌النهرین رسید، و ازکارهایی که وی در آن ناحیه کرد تنها اطلاعاتی ناقص در دست است، و دربارهٔ این آگاهی اندک نیز جای سخن بسیار است. اما مسلم است که عملیات جنگی خالد عمدتاً علیه اعراب مسیحی بوده است. شاید که در جریان درگیریهای با اعراب این ناحیه، وی با دسته‌هایی از نیروهای مرزبان ایرانی نیز برخورد کرده است. این امر در پیکاری که به‌وقعه ذات‌السلاسل معروف است، و در ناحیهٔ میان بحرین و بصره موسوم به‌حفیر،

در جایی به‌نام کاظمه درگرفت ثابت گردیده است.

سرزبان این ناحیه هرمزد نام داشت. هرمزد تندخوی و خشن بود، و بویژه در روابطش با زیردستان عربش خویی ستمگرانه داشت، چنانکه اعراب آن حدود به‌نخوت و تندخویی وی مثل می‌زدند. این هرمزد در نبردی که ظاهراً بواسطهٔ تشابه صفوف اسواران زره‌پوش ایرانی به‌رشته زنجیری آهنین در این نبرد، به‌ذات‌السلاسل معروف گردید بقتل آمد، و نیروهای ایرانی که زیر فرمان او بودند پشت بهزیمت دادند.

اندکی پس از آن، برخورد دیگری در محلی در نزدیکی کوت‌العمارهٔ کنونی به‌نام مذار میان طرفین درگرفت. شواهدی در دست است که در نبرد اخیر جنگ و گریزها به‌نبردی منظم بدل گشت، اعراب غافلگیری را رها کرده، از قبل تدارک جنگ دیده بودند. دو سالار ایرانی به‌نامهای قباد و انوشجان (که احتمالاً هر دو از شاهزادگان خاندان شاهی بودند) با نیرویی از هزیمتیان سپاه هرمزد، با فرمانده دیگری به‌نام قارن که از مداین به کمک آمده بود، در برابر خالد درایستادند. قارن و نیز انوشجان و قباد با شمار بسیاری از افواج ایرانی از دم تیغ گذشتند، و گروهی از آنها در نهر ثنی غرق شدند. گذشته از غنایم بسیار، اسرای زیادی از مجوس و نصاری به‌دست دشمن افتادند.

نبرد دیگری در استان کسکر در محلی به‌نام ولجه در میانهٔ راه ابله و حیره درگرفت. بنابر روایت منابع عرب، فرمانده سپاه ایران در این موقع اندرزغر (لقب وی اندرزگر؟) نام داشت، و نیروهایی که زیر فرمان او بودند، علاوه بر یگانهای سوار ایرانی، شامل تعدادی عرب نصارای بکری و عجلی نیز می‌گردید. بنابر روایاتی که در منابع آمده، خالد در این جنگ یکی از دلاوران کاردیدهٔ ایرانی را که «هزار سوار» نام داشت بکشت. اندرزغر راه گریز گرفت و در بیابان از تشنگی هلاک گردید. فاتحان عرب شماری هم از اعراب و ایرانیان را به‌اسارت گرفتند، و خالد حیره را محاصره کرد.

برخورد چهارمی نزدیک انبار درکرانهٔ فرات در روستایی به‌نام الیس روی داد. در این نبرد سردار ایرانی را که جابان نام بود، بار دیگر اعراب نصارای قبایل بکربن وائل همراهی می‌کردند. در نزدیکی آوردگاه نهری جاری بود که آن را نهرالدم می‌گفتند. شاید این نهرالدم به‌افسانه‌ای مربوط باشد که می‌گویند فرمانده عرب از بی‌اعتنایی ایرانیان بخشم آمد، و فرمان داد تا کثیری از اسرا را به‌دم تیغ سپارند، چنانکه از خون آنها نهری جاری گردد، افسانه‌ای که از قضا در تاریخ فتوح عرب به‌چند تن از سرداران نسبت می‌دهند.

سرزبان حیره، موسوم به‌آزادبه در برخورد با خالد پسرش را از دست داد. وی از برابر فاتح که قلعه و شهر را حصار گرفته بود گریخت. جمعیت نصرانی شهر پس از چشیدن تلخی محاصره، در پی مصالحه برآمدند. آنها پذیرفتند که خراج بپردازند، و موافقت نمودند که از ایرانیان هر آنچه آگاهی یابند برای اعراب باز نمایند. نظیر همان ترتیبی که خالد بر اهل الیس تحمیل کرده بود.

تصرف حیره و غارت ساکنان عرب مناطق کرانه‌های عراق تازه پایان گرفته بود که پیامی از سوی ابوبکر به‌خالد رسید که اردوی خود را برچیند و عازم سوریه گردد. خالد از حیره و یا شاید درست‌تر آن باشد که از عین‌التمر آهنگ سوریه کرد و در برابر دروازه‌های

دمشق لشکر آراست. این عزیمت خالد از جایی که می‌توان «ثغر ایران» خواند ثابت می‌کند که ابوبکر تا آن زمان نقشه‌ای برای‌فتح ایران آماده نداشته است، بلکه عمدهٔ اشتغالات ذهنی مسلمانان در آن ایام، هنوز به‌پی‌آمدهای وقایع سالهای آخر حیات پیامبر مربوط می‌گشت، و متمرکز «مسألهٔ سوریه» بوده است.

با این همه، سقوط حیره ایرانیان را به‌غیرت آورد، و یزدگرد جوان به‌جدی گرفتن کار اعراب آغاز کرد. پس از چند سال شکیبایی می‌نمود که او نیز مانند شاپور دوم بر سر آن است که اعرابی را که به‌مرزهایش دست‌اندازی می‌کنند فرو مالد. وقتی که مثنی خود را از سوی نیروهای ایران در خطر دید، برای گرفتن نیروی کمکی راه مدینه گرفت، اما ورود او به‌مدینه با مرگ ابوبکر مصادف گردید (۱۳ ق/۶۳٤ م). پس از ابوبکر عمربن خطاب به‌خلیفتی وی برگزیده شد. خالد هنوز در سوریه بسر می‌برد و درگیر دولت بیزانس بود، اما با این همه، عمر از وی خشنود نبود با وجود اصرار خلیفهٔ جدید، وی نتوانست سردانی کارآمد برای روبرو شدن با ایرانیان فراز آورد، از این رو چاره‌ای نبود مگر آنکه ابوعبیده ثقفی را به‌بین‌النهرین گسیل دارند، و خلیفه به‌مثنی که در این هنگام در عراق بود پیام فرستاد که از ابوعبیده فرمان برد.

ابوعبیده در نزدیکی کوفهٔ کنونی بر کران فرات با سپاه ایران که سالاری آن با بهمن‌ـ جادویه بود، مواجه گردید. در این نبرد اعراب در ساحل غربی فرات، در جایی به‌نام مروحه، و ایرانیان در ساحل مقابل موضع گرفتند. چون دو سوی رود را پلی بهم مرتبط می‌ساخت، جنگی که در این محل درگرفت به‌«وقعهٔ جسر» (سال سیزدهم یا چهاردهم هجری) معروف گردید. ابوعبیده با تهوری سترگ موفق گردید که از پل بگذرد و جنگ را به کرانهٔ شرقی رود بکشاند، اما دیدن فیلهایی که در سپاه ایران بودند، و هیاهو و سبعیت آنها اسبان تازی را وحشتزده ساخت. ابوعبیده یاران را فرمان داد تا به‌فیلان حمله آورند، و خود فیلی سفید را زخمی زد که فیل بشورید و او را با خرطوم در ربوده و در پای خویش بمالید. عربی از قبیلهٔ ثقیف که شاهد قتل هول‌انگیز رئیس ثقفی خویش بود، برای آنکه اعراب پای درافشارند، به‌سر جسر رفت و آن را ببرید. اما عربان هراسیدند و راه هزیمت گرفتند. گویند که مثنی دلاورانه در برابر هجوم دشمن درایستاد، و در این گیرودار، اعراب با کمک بومیان بهر چاره بود، جسری دیگر بر رود بستند و بسلامت از آن گذشتند. حدود چهارهزار عرب در این نبرد بهلاکت رسیدند، و مثنی خود زخمی برداشت که چندی بعد در اثر آن درگذشت. شگفت آنکه هر چند پیروزی ایرانیان بدون تلفات سنگین حاصل نشده بود؛ اما اقدامی نیز برای تعقیب دشمن فراری صورت نیافت.

آن دسته از اعرابی که از حجاز با ابوعبیده آمده بودند، اکنون بدانجا بازگشتند. از جنگ جسر یک سالی گذشت؛ در طول این مدت نه در مدینه اندیشهٔ از سرگیری جنگ با ایران وجود داشت، و نه از سوی مثنی فعالیتی جدی در مرزهای ایران صورت می‌گرفت. آنگاه ظاهراً پس از آنکه دمشق مسلمانان را صافی گشت، خلیفه بار دیگر اجازهٔ تعبیه و تجهیز سپاه برای نبرد با ایران داد. اما داوطلبان در آغاز آمادهٔ قدم پیش‌گذاردن نبودند تا آنکه قبایل بجیله که از مدتها پیش از ظهور اسلام میان قبایل دیگر عرب پراکنده شده بودند، بیشتر

به‌بوی یافتن غنایم در جنگ با ایران، گرد جریربن عبدالله بجلی فراز آمدند. شماری از اهل رده سابق نیز که به‌سبب ارتداد، ابوبکر آنها را از شرکت در جهاد محروم کرده بود، با جریر همراه شدند. فرماندهی این عده و نیز گروههای دیگری از اعراب بین‌النهرین که بدانها پیوسته بودند به‌مثنی سپرده شد. بدینگونه یک سال پیش از فاجعهٔ وقعهٔ جسر، جنگ با ایران از سر گرفته شد.

در این مدت ایرانیان از پیروزی خود در گوشمالی دادن به‌عربان بهره‌ای بردند، فرماندهی لشکر ایران در این هنگام با مهران‌بن مهربنداد بود. این سپاه در محلی به‌نام نخیله نزدیک کوفهٔ کنونی که نهری از فرات موسوم به‌بویب از آنجا می‌گذشت، با دشمن تلاقی کرد. مهران از پلی که بر این نهر بود بگذشت و ناگهان به‌لشگرگاه اعراب تاخت.

در پی حملهٔ مهران نبرد سختی میان دو سپاه درگرفت که هر چند مسعودبن حارثه، برادر مثنی کشته شد، اما اعراب درایستادند، و مهران بقتل آمد و سپاه بی‌سالار ایران با نظمی پشت بهزیمت دادند. مثنی خود را بر سر جسر رسانید و راه برگریختگان بست، و بدین ترتیب بسیاری از ایرانیان را که در حال عقب نشستن بودند، بهلاکت رسانید و یا به‌اسارت گرفت، در این نبرد که در اکتبر سال ۶۳۵ میلادی (رمضان /شوال ۱٤ ق) درگرفت، اعراب گذشته از غنایم بسیاری از چارپا وبنهٔ لشکر که بدست آوردند، نیز توانستند تا اندازه‌ای شکست جسر را جبران کنند. شاید مهمترین حاصل جنگ بویب این بود که سبب جلب توجه خلیفه به بین‌النهرین گردید. جنگ دوم یرموك در اوت سال ۶۳۶ میلادی (رجب ۱۵ ق) فتح سوریه را کامل کرد، و خلیفه، عمر در اعزام بخشی از سپاه سوری خود برای شرکت در رویارویی با ایران فرصت از دست نداد. وی اکنون در پی آن بود که بر نیروی اعراب در فرات بیفزاید، و بدین منظور از تمام قبایل عرب یاری خواست، و خود به‌آهنگ بدست گرفتن فرماندهی سپاه از مدینه بیرون آمد، اما بزرگان قوم وی را از این کار مانع شدند، و خلیفه سعدبن ابی‌وقاص را که از خویشان و یاران پیامبر بود بدین مهم گماشت. مثنی اندکی پس از پیروزیش در نبرد بویب بواسطهٔ زخمی که در واقعه جسر برداشته بود درگذشت.

ایرانیان نیز برآشفته از نبرد بویب، و احتمالا نگران از اخبار پیروزیهای عرب بر امپراتوری بیزانس، هم خود را متوجه‌اوضاع فرات کردند، و اکنون به‌دفاع از مرزهایی که با اعراب داشتند شتافتند. این مهم به‌رستم‌بن فرخزاد، فرمانده سپاهیان آذربایجان سپرده شد. دو لشکر مدتی را در قادسیه، بر جانب غربی فرات در مقابل هم بودند. در باب شمارهٔ نیروهای دو طرف در نبرد قادسیه در منابع روایات مختلف آمده است. تعداد نیروی اعراب را از شش تا سی‌وهشت‌هزار تن دانسته‌اند، و ایرانیان را از بیست تا سی‌هزار؛ اما برخی منابع دیگر رزمندگان ایرانی را از سی تا یکصدهزار تن گفته‌اند. دربارهٔ تعداد جنگاوران عرب ابهامی وجود ندارد. زیرا بواسطهٔ لزوم نگهداری ساخلوهایی در مرزهای سوریه مقدور نبود که شمارهٔ سپاه مسلمانان به‌این اندازه برسد، چنانکه بروز فتنه‌های داخلی در ایران، و مرزهایی طولانی که شاهان ساسانی پیوسته می‌بایست از آن پاسداری کنند، اجازه نمی‌داد که ایرانیان اینهمه سپاه به‌میدان قادسیه بفرستند. سبئوس، مورخ ارمنی تعداد نیروی ایران را هشتادهزار و شمارهٔ اعراب را نه یا ده‌هزار تن به‌اضافه شش‌هزار دیگری دانسته است که از سوریه به‌یاری آنها شتافته

بودند؛ اما این لشکر هنگامی وارد میدان نبرد گردید که جنگ در شرف پایان گرفتن بود. اگر چند در ذکر این رقم مبالغه رفته است. اما جای سخن نیست که ایرانیان از حیث نفرات جنگی بر اعراب بسیار برتری داشته‌اند.

قادسیه شهرکی خرد بود به‌فاصلهٔ پنجاه مایلی محل کوفه و برکران بیابان طف، موضعی سرزی بود با قلعه‌ای و مقداری نخلستان و زمینهای کشتکاری. در نزدیکی قادسیه، به‌فاصلهٔ چهار تا شش مایلی آن محلی به‌نام عذیب واقع بود که چشمه‌ای از آنجا می‌جوشید و آخرین مرحلهٔ بیابان بود. سعدبن‌ابی‌وقاص اردوگاه خود را در عذیب برپا داشت و رستم در بیرون قادسیه خرگاه زد. تا مدتی هیچ کدام از دو سوی دست به‌جنگ نگشود، بویژه رستم، زیرا می‌دید که بیابان طف همیشه در پیش روی اعراب است، و آنها می‌توانند بدانجا بگریزند و از آنجا دوباره دست به‌حمله زنند. از این رو به‌گمان رستم دفع‌الوقت کردن در رویارویی با عربان و رسیدن به‌زمینه‌ای معقول در گشودن باب مذاکره با آنها بهترین سیاست بود. وی برای دریافت هدف غایی آنها در دست زدن بدین سفر جنگی و تاخت‌و تازهای بر مرزهای ایران مذاکراتی با آنها آغاز کرد، اما مبادلهٔ فرستادگان که حتی برخی از آنها را رستم به تیسفون گسیل کرده بود حاصلی ببار نیاورد. پس از چهار ماه مذاکره و دفع‌الوقت کردن سرانجام فرمانده سپاه ایران، بخلاف میل قلبی خود، دیگر تأخیر و تردید را در شروع حمله روا ندید.

در این جنگ صفوف سپاه ایران درکنار نهری موسوم به‌عتیق بود، و مسلمانان بر دیوار قلعه‌ای نزدیک عذیب که قدیس نام داشت صف آراسته بودند. جنگ تنها سه یا چهار روز طول کشید، و هر روز نیز نزد عرب، چنانکه رسم قدیمشان بود، نامی دیگر یافت. معمولاً این نامها مأخوذ از نام محلهایی بود که جنگ در آنجا در می‌گرفته. گویند که در طی نبرد سعدبن‌ابی‌وقاص از دمل یا عرق‌النساء رنج می‌برد، از این رو نه بر اسب نشست و نه پا به‌میدان کارزار گذاشت؛ و از بالایی آوردگاه را تماشا می‌کرد. با وجود در ایستادن سخت اعراب، ظاهراً چنانکه انتظار می‌رفت تا پیش از آمدن نیروهای کمکی از سوریه، جنگ به‌سود ایرانیان بود؛ گرچه شمار نیروهایی که به‌مدد سپاه اسلام آمده بودند اندك بود، اما با این همه توانستند جنگ را به‌نفع اعراب‌برگردانند. جای سخن نیست که این پیروزی ارزان بدست نیامد، و عربان حدود یک‌سوم از نیروهای خود را از دست داده بودند، اما از سوی دیگر، تلفات سپاه ایران نیز بسیار سنگین بود. در روز پایان نبرد رستم بهلاکت رسید و سپاه او پشت بهزیمت داد. در میان غنایمی که به‌چنگ مسلمانان افتاد علمی بود که این فاتحان علم کابیانش خواندند.

منابع به‌اختلاف روایات تاریخ وقوع جنگ قادسیه را از چهاردهم تا شانزدهم هجری ذکر کرده‌اند؛ اما پیداست که این جنگ در میانهٔ سال شانزدهم هجری، و چند ماهی پس از نبرد دوم یرسوك در سوریه، درگرفته است، و الیاس‌نصیبینی که تاریخ وقوع جنگ قادسی را جمادی‌الاولی سال ۱۶ هجری ضبط کرده است که برابر ژوئن سال ۶۳۷ میلادی می‌شود، این نظر را تأیید می‌کند. اهمیت نبرد قادسی در نزد عربان چنان بود که موضوع اشعار و قصه‌های گزافه‌آمیز در میان قوم عرب گشته است و شاخ و برگها بر آن افزوده‌اند؛ و بدین سبب است که باید روایات مربوط بدین جنگ را با احتیاط پذیرفت.

بهر تقدیر پس از پیروزی در قادسیه، زمینهای حاصلخیز سواد عراق در برابر اعراب بی‌دفاع ماند. در اینجا نیز، نظیر سوریه، اعراب تقریباً بی‌هیچ مانعی، جمعیتی کشتکار ارمنی را که آماده بودند تا آنها را همچون رهایی‌بخشی پذیرا گردند، زیر فرمان خود گرفتند. دو ماه بعد سعد به‌دستورخلیفه آهنگ مداین یا تیسفون، پایتخت پرآوازهٔ ساسانیان کرد. مسلمانان بی‌هیچ برخورد در خور ذکری خود را به‌پای دیوارهای تیسفون رساندند. مداین چنانکه از نامش پیداست، گروهی شهرهای نزدیک بهم، از جمله تیسفون و سلوکیه بود که از عهد پارتیان وارث نقش باستانی بابل بوده است. در واقع مداین از هفت شهر مجاور هم که در دو جانب دجله قرار داشتند تشکیل می‌یافت. گرد این شهرها را حصارهای بلند کشیده بودند و دروازه‌هایی مقارن هم در آنها تعبیه کرده بودند. در جانب غربی دجله شهرهای به‌اردشیر (بهرسیر)، سلوکیه، درزیجان، ساباط و ماحوزه واقع بود؛ و تیسفون، اسبانبر، رومیه که ویه‌اندیو خسرو (بهتر از انطاکیهٔ خسروان) نیز نام داشت، درکران شرقی رود قرار داشتند. پادشاه درکاخ سفید تیسفون اقامت می‌کرد، و ایوان مداین که پذیراییها و ضیافتها در آنجا برپا می‌شد در اسبانبر واقع بود. پس از جنگ قادسیه، نخستین اقدام سعد حصار گرفتن بخشهای غربی این شهرها بوده است. در برخی روایات از درازی مدت محاصره سخن می‌رود، بر آنکه اعراب در این مدت‌دو بار خرمای تازه خوردند و دو بار قربان کردند. در این اثنا در مداین قحطی‌افتاد و مردم شهر در تنگنای سختی درافتادند، چنانکه سرانجام اهل ساباط به‌درخواست‌صلح از اعراب آغاز کردند، و به‌قبول پرداخت جزیه تن دردادند. مردم ویه‌اردشیر شهر را رها کردند و هنگامی که عربان‌به‌شهر درآمدند، در ویه‌اردشیر کاخ سفید تیسفون‌از دور پدیدار بودو دیدار آن بانگ تکبیر از اعراب برآورد. بهارگاه بود و دجله طغیان داشت. ایرانیان جسرها را بریدند؛ اما با وجود این، اعراب گذاری یافتند و آرام و دفعتاً از آب گذاره کردند. نگهبانان تیسفون چون تازیان را نزدیک دروازه‌های شهر دیدند بانگ برآوردند که «دیوان آمدند».

پیش از درآمدن تازیان به‌مداین، یزدگرد با برداشتن چند هزار تن ازکسان و یاران و تمامی گنج و خواسته‌ای که در خزاین خویش داشت، شهر را فروگذاشته بود. خره‌زاد، برادر فرخزاد پس از زدوخوردی اندك و مأیوسانه، شهر را که یزدگرد بدو سپرده بود رها ساخت و به‌سوی کوههای زاگرس به‌حلوان که یزدگرد نیز بدانجا رفته بود گریخت. دروازه‌های تیسفون به‌روی اعراب گشوده گشت، و سربازان بدوی از دیدن غنایم بسیار که بنابر روایت بلاذری از فرشها، جامه‌ها، جنگ‌افزارها، گوهرها و مانند آن بود چشمشان خیره ماند. گویند که شمار سپاه سعدبن ابی‌وقاص در این هنگام به‌شصت‌هزار تن رسیده بود، و سپاهیان هر یک دوازده‌هزار درهم از غنایم سهم برداشتند. با آنکه باید در پذیرفتن این ارقام جانب احتیاط نگه داشت، با این همه جای سخن نیست که بهرهٔ جنگجوی عرب از غنایم تیسفون بسیار بوده است.

سعد چون به‌کاخ خسروان درآمد، به‌شکرانهٔ پیروزی هشت رکعت نمازگزارد و به مناسبت بیاد آوردن سرنوشت آنانی که به‌خدا ایمان نیاوردند آیهٔ «کم ترکوا من جنات و عیون» برخواند. او درکهندز تیسفون مسجدی برآورد و برای مدتی پایتخت چهارصد سالهٔ ساسانیان لشگرگاه این سپاهسالار مسلمانان بود. خلیفه سلمان فارسی، از موالی پیغمبر را که منابع نام

او را ساه‌به یا روزبه ضبط کرده‌اند و پیش از آنکه سفرهایش او را به‌دیدار محمد(ص) در مدینه بکشاند هوادار مسیحیت بوده، به‌حکومت مداین گماشت. روایات که بیشتر مبتنی بر افسانه‌هاست تا واقعیت، در خصوص زندگی سلمان پس از مأموریت یافتنش به‌حکومت پایتخت ویران کران دجله، از گذران او و از طریق زنبیل‌بافی سخن می‌گویند. بدین ترتیب بود که سلمان نمونه‌ای از زهد و فروتنی گردید، نمونه‌ای که صوفیان یا شیعیان، بویژه نصیریان پیوسته یاد آن را زنده نگه می‌داشتند. وی را از ارکان عمدهٔ صوفیه و نیز پیر بزرگ اصناف می‌خواندند. گور او در کنار ایوان مداین هنوز یادآور سقوط مداین و زیارتگاهی است که سرسپردگان به زندگی زاهدانه از آن پاسداری می‌کنند.

۳- فتح الفتوح

فتح عراق تنها سرآغاز عهده‌دار شدن وظیفه‌ای بزرگتر بود. زیرا تا هنگامی که ماد، خراسان، سیستان و ماوراالنهر ناگشوده بود، عراق نمی‌توانست در دست صاحبان نورسیده‌اش در امنیت باشد. تازیان ناگزیر بودند پیوسته از تدارک نیروهای تازه خواه از سوی یزدگرد گریزان یا یکی از مدعیان تاج و تخت او که خواه‌ناخواه برای باز پس گرفتن عراق از دست مهاجمان عرب به تلاش برمی‌خاست در هراس باشند. بنابراین تعقیب یزدگرد و فتح نواحی مرکزی و شرقی ایران از وظایفی بود که اعراب به‌انجام آن ناگزیر بودند.

در آن سوی کوههای زاگرس که خطی میان عالم سامی بین‌النهرین و ماد آریایی می‌کشد، در محلی به‌نام جلولا نزدیک خانقین کنونی، و ظاهراً در محلی که قزل‌رباط امروز واقع است، طلایه‌داران سپاه سعد در برابر بقیةالسیف سپاه ایران به‌فرماندهی مهران رازی صف‌آرایی کردند. در اینجا نیز تازیان بر سپاه ایران فایق آمدند و بار دیگر غنایم بسیار بچنگ آوردند. یزدگرد در حلوان که فاصلهٔ چندانی از جلولا نداشت از داستان شکست جلولا باخبر گردید و بار دیگر راه گریز گرفت.

با وجود پیروزی اعراب در این جنگ، عمر اشتیاق زیادی به‌دست زدن به‌فتوح پردامنه نشان نداد، و به‌فرمان وی سعد نه در مداین ماند و نه در انبار که مدتی آنجا را مرکز سپاه عرب کرده بود. اعراب بیابانی از شهرهای غربی‌تر که برکران فرات واقع بودند، بر اثر ناراحتیهای ناشی از تب و پشه پرهیز داشتند، و از سویی دیگر خلیفه در نامه‌ای به‌سعد نوشت که عرب مانند شتر است، برای وی سبزه و بیابانی لازم است و زندگی در شهرها با طبعش سازگار نیست. سعد برای آنکه محلی مناسب برای سپاه خود بسازد جایی را نزدیک حیره انتخاب کرد، که چون بر جانب راست ساحل فرات واقع بود، خواستهٔ صریح خلیفه را که نباید مانعی طبیعی یا رودخانه و کوهی میان اعراب عراق و برادران آنها را در مدینةالنبی جدایی بیفکند برآورد. بنای شهر پادگانی کوفه چهارده ماه پس از فتح مداین بود. چندی پیش از این نیز بصره پدید آمده بود که پادگان مسلمانان در بین‌النهرین سفلی بود. در آغاز حال خلیفه آرزو داشت که میان بصره و فارس سدی باشد، چنانکه می‌خواست که کوههای زاگرس نیز دیواری طبیعی میان کوفه و ماد باشد. اعراب می‌بایست در این دو پادگان که

خلیفه می‌خواست مرزی در برابر عالم ایرانی باشند اقامت گزینند.

اما نه ایرانیان که تختگاه خود را از دست داده بودند راضی به‌وضع موجود بودند، و نه جنگجویان عرب که بوی غنایم آنها را بیخود کرده بود، و ملهم از امید دخول به‌بهشت بودند. از این گذشته، چون یزدگرد تمام امیدهایش را درباره بدست آوردن پایگاه خویش از دست نداده بود، بعید می‌نمود که وضع موجود قابل دوام باشد بویژه حضور هرمزان که ظاهراً متعلق به‌یکی از هفت خاندان بزرگ ایرانی و خویشاوند پادشاه بود، در میان قبایل خوزستان، مایهٔ نگرانی اعراب بصره بود.

هرمزان، فرمانروای خوزستان به‌دنبال نبرد قادسیه به‌اهواز مرکز قلمرو حکومتی خود عقب نشست؛ و از آنجا به‌حدود میسان که در دست اعراب بصره بود تاخت و تاز می‌کرد. ظاهراً یزدگرد او را به‌این دست‌اندازیها برمی‌انگیخت. هرمزان خار راه اعراب گردید و تاخت- و تازهای او دفع نشد تا آنکه پادگانهای بصره و کوفه متحداً او را از میسان بیرون راندند. چون ناگزیر گردید تا در پی مصالحهٔ با تازیان برآید، خواه‌ناخواه شکست او به‌از دست رفتن قلمروش انجامید. بعدها چون با قبیله‌ای عرب که در حوالی ولایت او سکونت داشتند راه ستیز گرفت، بار دیگر با همسایگان عرب خود دشمنی آغاز کرد، اما این بار نیز مجبور گردید که تن به‌مصالحه دهد و ناچار شرایط ناگوار صلح را بپذیرد. هنگامی که به‌اصرار یزدگرد سربازان فارس برای مقابله با اعراب با سپاهیان خوزستان دست بهم دادند، ستارهٔ بخت هرمزان اندکی درخشیدن گرفت؛ خلیفه نعمان‌بن‌مقرن را در رأس سپاهی به‌دفع وی گسیل کرد.

در اربق جنگی میان فریقین درگرفت که هر چند هرمزان سخت پای درفشرد، اما سرانجام ناگزیر به‌هزیمت گردید. نعمان به‌رامهرمز درآمد، و هرمزان در شوشتر بود و نعمان بر آن شد که در تعقیب وی بدانجا رود. هرمزان حصاری گردید. ابوموسی اشعری که فرمانده سپاه عرب در بصره بود، مأمور حصار گرفتن هرمزان شد، و به‌دستور خلیفه عده‌ای از کوفه بدو پیوستند. محاصره شوشتر بدرازا کشید، اما عاقبت ایرانی‌ای خائن، نامش سیا، اعراب را از راه زیرزمینی به‌شهر درآورد. بنابر برخی روایات، حتی پس از تسخیر شهر هرمزان به‌قلعه‌ای درون شهر پناه جست و به‌مبارزه ادامه داد. اعراب قلعه را تنگ گرفتند و در اینجا نیز محاصره دراز شد. آنانی که با هرمزان در قلعه مقاوت می‌کردند، کسان خود را به‌دست خویش بهلاکت رساندند و دارایی خود را به‌رودخانه ریختند تا به‌دست اعراب نیفتند[۳]. سرانجام اعراب در ایستادند و قلعه را گشودند.

هرمزان در سال ۲۱ ق/۲-۶۴۱ م بشرط آنکه وی را نکشند و به‌نزد خلیفه بفرستند ناگزیر تن به‌تسلیم داد. محاصره شوشتر هجده ماه یا بنابر برخی روایات دو سال طول کشید.

هرمزان را با جامه و تجملات شاهی به‌مدینه بردند و در آنجا دیدن سادگی و زهدی که خصلت ویژهٔ عمده خلیفهٔ اسلام بود مبهوتش ساخت. باوجودی که هرمزان پس از گفتگوهای دراز از پذیرفتن اسلام سرباز زد و آیین خود را همچنان نگه داشت، با این همه، از مرگ نجات یافت. بعدها اسلام پذیرفت و اعتماد خلیفه را به‌خود جلب کرد، حتی تا بدانجا که از غنایمی که از جنگ با ایران‌بدست می‌آمد سهمی برمی‌گرفت پس از قتل عمر به‌دست ترسایی ایرانی

۳. حسن‌بن محمدقمی، *تاریخ قم*، (تهران ۱۳۱۳ ش/۱۹۳۴ م)، ص ۳۰۰.

به‌نام فیروزکه به ابولؤلؤشهرت داشت، به هرمزان گمان همدستی باوی بردند و عبیدالله‌بن‌عمر بحق یا ناحق او را بکشت.

پس از تسخیر شوشتر نوبت‌شوش و جندی‌شاپور رسید، بطوری که‌خوزستان شهر به‌شهر به‌تصرف اعراب بصره درآمد. در همین هنگام فارس به‌طور فزاینده‌ای دستخوش تاخت و تاز های امیر بحرین گردید. اگر چند وی در این تجاوز و دستبرد همیشه پیروز نبود، اما ولایت فارس دیگر امنیت‌خود را از دست داده، و پیوسته در وحشت آن بود که تازیان بدانجا حمله آورند. بدینگونه‌برخلاف آرزوی عمر فارس و خوزستان دستخوش تاخت وتازهای اعراب مسلمان بصره شد، و پادگان کوفه به‌عبور از کوههای زاگرس و ورود به‌ولایت ماد که بعدها به‌عراق عجم شهرت یافت آغاز کرد.

یزدگرد که تاج و تخت خود را از دست رفته می‌دید، بعداز نبرد جلولا بر آن شد تا یک بار دیگر سپاهی تجهیز کند تا مگر اعراب را از عراق براند، و یالااقل‌مانع تعرض‌آنها به بلاد غربی ایران گردد. از این روی در ری فرمانهایی در این خصوص صادر کرد، و از فرماندهان سپاه و اتباع آنها درخواست که برای مقابله با اعراب آماده گردند. و نهاوند که در جنوب جاده‌ای واقع بود، که ارتفاعات الوند را دور می‌زد و ناحیهٔ حلوان را به‌ایران مرکزی می‌پیوست، برای آخرین سنگر موضعی مناسب شناخته شد.

فرمان یزدگرد سپاهیانی را که‌در اطراف مملکت پراکنده بودند، بدین جا جمع آورد، هم از ولایت فارس هم از منطقهٔ کوهستانی ایران مرکزی که در نزد اعراب به‌جبال معروف گردید. گرد آمدن این سپاه انبوه در نهاوند اعراب کوفه را نگرانی در دل پدید آمد. به‌همین‌جهت عماربن یاسر که در این زمان بجای سعدبن ابی‌وقاص امارت کوفه داشت، خلیفه را از این ماجرا آگاه ساخت و در دفع این سپاه‌سهمگین از وی یاری‌خواست. خلیفه که ازاین‌خبر سخت بوحشت افتاده بود، یک لحظه اندیشید که به‌تن خویش آهنگ عراق کند، اما سرانجام نعمان‌بن‌مقرن را که در آن زمان عهده‌دار گردآوری خراج کسکر در عراق سفلی بود، به‌فرماندهی سپاه کوفه نامزد کرد، و او را با فرمانهایی که از شام و عمان و بصره نیز قسمتی از سپاه مسلمانان بدو پیوندندروانهٔ کوفه کرد. نعمان با این سپاه ازکوفه بیرون آمد و راه نهاوند در ولایت ماد (به‌عربی ماه) پیش گرفت. ایرانیان در محلی به‌نام وایخورد اردو زدند و اعراب در جایی موسوم به‌اسبیذان فرود آمدند، و در اینجا چندی در برابر یکدیگر نشستند و تلاقی وجنگی میانشان درنمی‌گرفت. آخر تازیان آوازه درانداختند که خلیفه مرده است و آنها سر بازگشت دارند. با این حیله ایرانیان را ازسنگرهاشان بیرون کشیدند، و در صحرا با آنها دست بجنگ زدند که بدویان در آن مهارت داشتند. ظاهراً نیروهای کمکی دیگری برای تازیان رسید که سبب پشت‌گرمی آنها گشت. نبرد سه روز طول کشید، از سه‌شنبه تا جمعه، نعمان درجنگ کشته شد، اما نبرد ادامه یافت و سپاه ایران شکسته شد و از آخرین سنگر خود پشت بهزیمت داد. اهل نهاوند حصاری شدند، ولی عاقبت به‌صلح تن دادند. در اینجا یک باردیگر غنایم بسیار بچنگ اعراب افتاد.

با فتح نهاوند که اعراب آن را فتح الفتوح خواندند، آخرین مقاومت متشکل ایرانیان در برابر تازیان درهم کوبیده شد. باوجود ایستادگیهای مختصری که امرای محلی در برابر یورش تازیان می‌کردند، و نیز علی‌رغم نداهای استمدادی که یزدگرد گه‌گاه درکوشش خود برای

گردآوری مجدد سپاه درمی‌انداخت سقوط قدرت ساسانی دیگر به‌مرحلهٔ نهایی رسیده بود. و بدین‌گونه دولت چهارصدساله‌ای که دربرابر امپراتوری‌روم و دولت بیزانس درایستاده ودست‌اندازیهای هپتالیان را از قلمرو خود کوتاه کرده بود، اکنون اعراب مسلمان از پایش درآوردند.

دربارهٔ علت واقعی این سقوط، که بی‌گمان از مهمترین رویدادهای تاریخ جهان است، سخن بسیار رفته است. جای سخن نیست که از موجبات این سقوط یکی جدایی شدید طبقات و عدم همکاری میان آنان بود که از مختصات جامعهٔ ایرانی عصر ساسانی بشمار می‌رفت. علت دیگر اختلافاتی بود که‌در آن‌روزگار میان‌پیروان‌ادیان گوناگون وجود داشت، با تمایلی‌به تقدیرگرایی و اعتقاد به نیروی سرنوشت که ایرانیان را آمادهٔ تن‌دردادن به‌شکست ساخته بود. از این گذشته گروههای بسیاری در ایران زندگی می‌کردند که کژ آیین و نصرانی بودند. پیروان این آیینها آنقدر زیاد بودند که می‌توانستند هرگونه تلاش‌سازمان یافته برای دفاع ازآتشکده‌ها و خاندان ساسانی را بی‌اثر گذارند، و نیز حرص مال‌اندوزی و فساد موبدان و دخالت آنها در سیاست‌سبب‌بیزاری مردم از آنها شده بود. عامل دیگر فرو ریختن دستگاه ساسانی ضعف حکومت بود که طی چهار سال دست کم‌هشت پادشاه به‌تخت برآمدند، چنانکه خزانهٔ دولت تهی مانده بود، و آنچه نیز در خزانه بود یکسره خرج آیینها و تشریفات پرتجمل بیهوده شده بود. از این گذشته، جنگهای بی‌ثمر خسرو دوم نیز در ناتوان کردن حکومت و تضعیف مالیهٔ آن سهمی داشته است.

بدین ترتیب در تحلیل آخرین مشاهده می‌شود که اسباب عمدهٔ سقوط دولت ساسانی ورشکستگی مادی و معنوی طبقه حاکم بوده است. این ورشکستگی بویژه پس از پادشاهی تباه خسروپرویز که باید آن را از علل در هم شکستن چنان قدرتی بزرگ پیش از تاخت‌و تازهای خلق گرسنه نورسیدهٔ عرب بشمار آورد پدید آمده بود. گرچه تازیان تازه آمده بودند، اما از شورگام برگرفتن در راه الله که محمد(ص) پیامش را به‌آنها ابلاغ کرده بود الهام یافته بودند، و از شور وشوق ماجراجویی لبریز بودند.

در بادی امر، دین بهیچ‌وجه تنها الهام اعراب در فتوحشان نبوده است، نمی‌توان انکار کرد که تنگدستی و گرسنگی عامل قدرتمندی در برانگیختن آنها به‌جنگ و فزونخواهی بوده است. پیغمبر وعده کرده بود که خزاین اکاسره و قیاصره برای اعراب مقدر است. اکنون می‌رفت آن وعده‌ای که محمد(ص) به‌عربان داده بود، بطریقی که می‌بایست درگرو اهمیت بخشیدن به‌حکم دینی باشد که وظیفهٔ سنگین مسلمان در نشر ایمان بود وفا گردد. کشته شدن یا کشتن در راه ایمان کاری چنان ستوده بود که هرکسی در این راه جان می‌باخت به‌بالاترین صورت شهادت می‌رسید و جای وی در بهشت بود. خلیفه نیز عموم مسلمانان را به‌جهاد برمی‌انگیخت، خاصه پس از سرکوبی اهل رده که برشمار مسلمانان در شبه جزیره عربستان و پیرامون آن روز به‌روز می‌افزود. گسیل کردن آنها به‌سرزمینهای تازه هم برای سیر کردن شکمشان هم به‌خاطر جلوگیری از ستیز خانگی در جامعهٔ مسلمانان ضرورت داشته است.

از این گذشته، شیوهٔ جنگی اعراب با آیین متداول میان بیزانسیان و ایرانیان تفاوت داشت؛ چنانکه مثلا در مورد ایران استفاده از مزدوران عرب حیری در جنگ با امپراتوری بیزانس حیاتی‌تر بود تا بکار بردن اسواران سنگین اسلحهٔ ایرانی. اما بدبختانه، امارت حیره

چند سالی پیش از وقایعی که از آن سخن رفته است سقوط کرده بود. با برچیده شدن بساط امارت حیره اسواران سنگین اسلحهٔ ایرانی در برابر اعراب سبکبار بی‌حفاظ ماندند، اعرابی که تمام جنگ افزارشان همراه سوار با شتر حمل می‌گردید، و شیوه‌های کروفر برق‌آسایشان سرانجام امپراتوری ساسانی را که سراپا غرق در سلاحهای سنگین بود از پای درآورد. پیروزی نهاوند نه‌تنها موجب سقوط نهایی قدرت ساسانی گردید، بلکه این پیروزی دوران ایران باستان را نیز بپایان برد. پیروزی اعراب در نهاوند دست آنها را در گشودن دیگر بلاد ایران بازگذارد.

۴ـ تعقیب یزدگرد

فتح نهاوند در سال ۲۱ یا ۲۲ ق/۶۴۲-۶۴۱ م فصل تازه‌ای در تاریخ ایران می‌گشاید. اگر چند پادشاه گریزان ایران، پاسداران سرزها (سرزبانان و پاذگوسپانان نیمه مستقل) و همچنین فرمانروایان مستقل محلی فتوح برق‌آسای اعراب را بتأخیر انداختند، اما باوجود این در طی پانزده سال پس از جنگ نهاوند، مگر مکران و کابل بیشتر قلمرو دولت ساسانی در فلات ایران به‌تصرف مسلمانان درآمد. پس از پیروزی تازیان در نهاوند، ایرانیان دیگر مقاومت منظمی در برابر آنان نکردند. از این گذشته، خلیفه در صدد بود تا با اعزام دسته های عرب کوفه و بصره برای مطیع کردن تدریجی بلاد ایران، یزدگرد را از دست زدن به هرگونه تلاشی جهت مقاومت سازمان یافته در برابر مهاجمان عرب مانع گردد. سرکوبی هسته های مقاومت در نواحی گونه‌گون ایران چنان بود که گویی در این هنگام رخنه‌ای آرام و تدریجی اما منظم قلب درهم ریخته و پریشان امپراتوری ساسانی را می‌شکافت و پیش می‌رفت. در آغاز سپاهیانی که در ایران می‌جنگیدند مستقیماً از مدینه گسیل می‌شدند، اما بعدها کوفه و بصره مراکز بیشترینهٔ سپاهیان مسلمانی بودند که در ایران درگیر جنگ بودند. بی‌گمان، بخلاف روایت سیف‌بن عمر، فتح سراسر بلاد ایران در ایام خلافت عمر پایان نگرفت. بلکه فتوح اعراب در ایران تا روزگار اسویان که آغاز خلافتشان سال ۴۱ ق /۶۶۱ م بوده ادامه داشته است. این فتوح در یک جبهه جریان نداشته، بدین سبب پیشروی تازیان در ایران را رخنهٔ منظم و تدریجی خوانده‌ایم. فی‌المثل فتح نواحی غربی ـ سرکزی، یعنی جبال ـ ماه که شامل ماد باستان و جنوب آذربایجان می‌گردید، در پی فتح مداین و به‌دست سعدبن‌ابی‌وقاص انجام یافته است. پس از داستان جلولا، همین سردار عرب لشکری به‌جریربن عبدالله‌بجلی سپرد و وی را روانهٔ حلوان کرد. جریر در سال ۱۹ ق/ ۶۴۰ م حلوان را که در آن هنگام ناحیه‌ای حاصلخیز با چشمه های معدنی، باغها و بستانها بود، بدون خونریزی بگرفت. با افتادن حلوان به‌دست عربان، راه فتح کرمانشاه که ظاهراً پایتخت ولایتی ساسانیان در ولایت ماه بود هموار گردید. کرمانشاه نیز بدون جنگ تسلیم اعراب گردید، در همان هنگام ابوموسی اشعری، والی بصره، دینور و ماسبذان را گشود، بدین‌ترتیب ولایت ماه نیمی به‌دست مسلمانان کوفه و نیمی به‌دست بصریان افتاد، چنانکه بعدها خلیفه مقرر داشت که اعراب ولایت ماه یا ناحیهٔ ماد قدیم را ماهین یا الجبال بخوانند. بخش علیای این ناحیه ماه‌الکوفه و سرکز آن دینور، و بخش سفلی آن ماه‌البصره وکرسیش نهاوند بود. همدان یا هگمتانهٔ باستان بعد از جنگ

نهاوند فتح شد، و بنابر روایتی این شهر به‌دست مغیرة بن شعبه یا جریربن عبدالله، فرمانده سپاه او گشوده گشت. روایتی دیگر فاتح همدان را نعیم بن مقرن، که برادرش، نعمان در جنگ نهاوند مقتول شد می‌داند. بنابر همین روایت نعیم بر برادر رستم و تنی چند از سرداران دیگر ایرانی فایق آمد. همین نعیم‌بن مقرن ری را از دست فرمانروای آن، سیاوخش‌بن مهران‌بن بهرام‌جوبین بیرون کرد، زیرا ولایت ری در واقع تیول خاندان مهران بود.

یزدگرد سوم پس از نبرد جلولا از حلوان به‌ری آمد، و در آنجا برای آخرین بار از نیروهایش دعوت کرد تا برای مقابلهٔ با اعراب گرد هم آیند، همین دعوت بود که به‌جنگ نهاوند و شکست قطعی سپاه ایران انجامید. پس از نبرد نهاوند، یزدگرد با سپردن ری به‌دست سیاوخش مهرانی، مرزبان محلی به‌اصفهان گریخت، و هنگامی که تازیان شهر را تهدید می‌کردند، سیاوخش با بهره‌گیری از یاری اهل دماوند به دفاع ازشهر برخاست. اما تلاشهایش فایده‌ای نبخشید؛ و یکی از اعیان شهر، یحتمل فرخان نامی به‌مسلمانان پیوست و اعراب توانستند ولایت ری را ضبط کنند. نعیم به کیفر در ایستادن سخت سیاوخش، شهر باستانی ری را بکلی ویران کرد، و به‌فرخان فرمان داد تا شهری تازه در جای شهر سابق برآورد. چون ری سقوط کرد، فرمانروای دماوند که عنوان دینی مصمغان داشت با قبول پرداخت سالیانه دویست هزار دینار جزیه به‌اعراب مستقلا با آنها از در مصالحه درآمد. این مصالحه سبب گردید که مصمغان یکسره مدت یکصد سال از تهاجمات اعراب در امان ماند. تاریخ فتح ری را منابع به‌اختلاف از ۱۸ ق/ ۶۳۹م تا ۲۴ ق/ ۶۴۵ م ذکر کرده‌اند، اما محتمل می‌نماید که مناطق گونه‌گون ولایت ری بتدریج در تورایخ مختلف به‌دست فاتحان عرب افتاده بود.

قزوین نیز که در برابر تاخت وتازهای کوه‌نشینان دیلمی که از شمال بدانجا می‌تاختند، نقاط مستحکم چندی داشت، پس از واقعهٔ نهاوند سقوط کرد. گویند که براءبن عازب شهر را حصار گرفت، و قزوین در سال ۲۴ ق/ ۴۵ - ۶۴۴ م به‌فاتحان تسلیم شد. اهل شهر تماماً قبول اسلام کردند، و این احتمالا بدان منظور بود که از پرداخت جزیه معاف شوند. از آن‌پس قزوین به‌پادگان عرب در برابر تاخت و تازهای اهل دیلم که گه‌گاه تا به‌قم دست‌اندازی می‌کردند مبدل گردید. ایام خلافت عثمان (۳۵-۲۳ ق/ ۵۶-۶۴۴ م) شاهد تسخیر ولایت گرگان، یکی از مناطق ساحلی دریای خزر و از نواحی مرزی مهم ساسانی به‌دست سعیدبن عاص (۳۰ ق/ ۶۵۰ م)، والی کوفه بود، اما فتح واقعی این ناحیه تا دورهٔ اموی که یزیدبن مهلب آن را درسال ۹۸ ق/۱۷-۷۱۶ م از دست تیولداری ترک به‌نام صول بیرون کرد عملی نگردید.

همچنین در خلافت عثمان، سعیدبن عاص به‌طبرستان حمله برد، اما در آن ایام تازیان از پیشرفت در آن سرزمین عاجز آمدند، حتی هنگامی که در خلافت معاویه (۶۰-۴۱ق/ ۸۰-۶۶۸م)، مصقلةبن هبیره با ده یا به‌روایتی بیست هزار سپاه به‌طبرستان آمد، بیشتر نیروهای خود را درآن ولایت بیگانه‌ستیز از دست داد؛ و تنها در دوره‌های بعد، درایام خلافت سلیمان‌بن‌عبدالملک (۹۶-۹ ق/ ۱۷-۷۱۵ م) بود که یزیدبن مهلب بار دیگر سپاهیان عرب را به طبرستان آورد؛ حتی این بار نیز سپاهسالار بزرگ نتوانست فتح سرزمینی را که گردن به‌طاعت خلافت اموی نمی‌داد بانجام برد.

فتح آذربایجان نیز پس از واقعهٔ نهاوند آغاز گردید، و تصرف این ولایت به‌دست همان مجاهدان انجام گرفت. از آن میانه یکی حذیفةبن یمان بود که به‌اردبیل، کرسی ولایت تاختن آورد. اردبیل پس از مقاومتی سخت تسلیم اعراب گردید، و به‌پرداخت جزیه تن داد. بنابر برخی روایات بکیربن عبدالله لیثی نیز به‌آذربایجان لشکر کشید و اسفندیاذ، برادر رستم را در آنجا بشکست و اسیر کرد، اما فاتح حقیقی آذربایجان عتبةبن فرقد السلمی بود که پس از فتح موصل از طریق شهر زور و اورمیه به‌آن ولایت آمد و فتوح عرب را در شمال غرب ایران توسعه بخشید. در سال ۲۲ ق/ ۶۴۲ م ناحیهٔ مغان با قسمتی از بخش سفلی ارس تسلیم سرقةبن‌بکیر گردید، و بعدها هم ولیدبن عقبه هم سعیدبن عاص در آن ناحیه تاخت و تاز کردند.

مغیرةبن شعبه که از جانب عمر والی کوفه بود، از آنجا دست به کار فتح خوزستان زد، اما ابوموسی اشعری که ولایت بصره داشت، بروی پیشدستی کرد. با وجود مقاوبت سرسختانهٔ هرمزان در سراسر ولایت، تنها شهر شوشتر که گذشته از داشتن اهمیت سوق‌الجیشی، مرکز بزرگ کارهای آبرسانی نیز بود، توانست در برابر مهاجمان به‌مدافعه برخیزد. پس از آن ابوموسی سپاهی به‌سوی شمال به‌جبال گسیل کرد که صمیره، سیرون و مهرجانقدق (مهرگان کدک) را بگرفت، و تا حوالی قم رخنه کرد، همچنین ابوموسی اشعری احنف‌بن قیس را به تسخیر کاشان فرستاد که با جنگ شهر را بگشود. ظاهراً ابوموسی در اجرای امر خلیفه، عبداللهٔبن بدیل را به‌اصفهان که سرزبان آن پیری سالخورد از پاذگوسپانان بود گسیل کرد. گویند چون اهل اصفهان تمایلی به درایستادن شهر در برابر حملهٔ عرب نداشتند، پاذگوسپانان سزبور با تنی چند از همراهان خود شهر را فرو گذاشت، اما چون اعراب را در پی خود دید بازگشت و با قبول پرداخت جزیه و خراج شهر را بدانها واگذارد. بدین ترتیب عبداللهٔبن‌بدیل اصفهان را در روزهای آخر خلافت عمر (۲۳ ق/ ۶۴۴م) بگشود. عبدالله تا روزهای نخست خلافت عثمان در آن شهر ماند. اما روایات اهل کوفه در این مورد اختلاف دارد، آنها سقوط اصفهان را زودتر از این، و در سال ۱۹ ق/۶۴۰م یا ۲۱ ق/۶۴۲م و فاتح آن را عبدالله دیگری، یعنی عبداللهٔبن عتبان می‌دانند.

چون بسیاری از شهرهای ایران که به‌دست تازیان درافتاده بودند، دوباره سر به‌شورش برمی‌داشتند، از این‌رو اعراب بارها ناگزیر می‌شدند شهرهایی را که در گذشته گرفته بودند بار دیگر بگشایند؛ تصرف دوبارهٔ شهرها موجب خلطهای بسیاری شده که برسر اساسی فاتحان و تاریخ گشودن شهرها و جایها در منابع پدید آمده است. چون فارس، خاستگاه ساسانیان و مقر چندین آتشکده بزرگ زردشتی از لحاظ سوق‌الجیشی برسر راه جاده‌های نظامی واقع بود، خواه‌ناخواه دستخوش تاخت وتازهای اعراب گردید. مثلا در اوایل سال ۱۹ ق/۶۴۰ م علاءبن حضرمی عامل بحرین، ظاهراً برخلاف خواسته‌های خلیفه، از راه دریا بدان ولایت حمله برد و تا اصطخر پیش رفت. اما شهرک، مرزبان فارس راه بروی گرفت. و علاء تنها با دشواری بسیار و به‌یاری نیروهایی که به‌فرمان خلیفه از بصره به کمک وی شتافتند، توانست خود را به کرانهٔ خلیج‌فارس بکشاند و عقب‌نشینی خود را عملی سازد. حدود چهار سال بعد، یعنی در سال ۲۳ ق/۶۴۴ م عثمان‌بن ابی‌العاص، جانشین وی بار دیگر از بحرین به‌فارس تاخت. و در نبردی نزدیک راشهر (بوشهر) در ساحل خلیج‌فارس که بنابر روایت بلاذری عظمت و اهمیت

آن کم از جنگ قادسیه نبوده است، شهرگ مرزبان را بشکست و بکشت. در این نبرد نیروهایی که از بصره آمده بودند، عثمان‌بن ابی‌العاص را یاری دادند و فرمانروای اصطخر با نیروهای مشترک بصری، بحرینی صلح کرد. شیراز، نوبندگان در شولستان، دارابجرد و نیز فسا بتصرف عرب درآمد. در ایام خلافت عثمان در سال ۲۸ ق/٦٤٨ م عبدالله‌بن عامر، عامل بصره اصطخر را از کف ساهک، فرمانروای آن بیرون کرد و سال بعد گور (فیروزآباد) را متصرف شد.

طی خلافت عمر و سالهای نخست خلافت عثمان عراق، جبال و فارس چنان به استیلای عرب گردن نهادند که در ایام انقلابات روزهای آخر خلافت عثمان و حتی جنگهای خانگی خونین خلافت زودگذر علی(ع) مدعیان گونه‌گون تاج وتخت ساسانی فرصتی برای جلب هرگونه پشتیبانی یا موافقت عمومی در جهت برانگیختن یک شورش عام یا کوشش برای بازگرداندن استقلال ایران بدست نیاوردند. با این همه، انقلابات پراکنده‌ای، بویژه پس از آنکه عمر درمدینه به دست یک ایرانی بقتل آمد بوقوع پیوست. ایرانیان ناهماهنگ و در نواحی گونه‌گون فرصت می‌یافتند پیمانهای ترک‌مخاصمه و تسلیمی را که با تازیان بسته بودند بشکنند، چنانکه تازیان ناگزیر می‌گردیدند یک بار دیگر به‌این نواحی لشکرکشی کنند و خود را مجدداً برمناطق شورشی تحمیل سازند. این ماجرا هنگامی که یزدگرد سوم زنده بود ادامه داشت. پادشاه نگون‌بخت ساسانی پیوسته از ولایتی به‌ولایت دیگر در گریز بود، و تلاش او در پیش گرفتن تدابیری جهت دفع اعراب در ری، اصفهان، اصطخر، کرمان، سیستان و خراسان انجامید. با این‌همه، وجود او گه‌گاهی سایهٔ امیدی بود. پیوسته بشکست‌حتی پس از مرگ او که در سال ۳۱ ق/۲-٦٥١ م و ظاهراً به اشارهٔ ماهوی‌سوری به‌دست آسیابانی روی داد، مردم برخی از ولایات که فرمانبرداری از تازیان و قبول آیین تازهٔ آنها برآنان گران می‌آمد از هر فرصتی مناسب برای ستیز با فاتحان بهره می‌جستند. این مردم بارها دست‌آویزهایی جهت نقض قراردادهای تسلیم خود و بازگرداندن عادات دینی گذشته و آداب باستانی خویش پیدا کرده بودند.

مثلا پس از قتل عمربن خطاب مردم شاپور سر برآوردند و خراسان را شورش فرا گرفت. همچنین پس‌ازکشته شدن عثمان درسال ۳٥ ق/٦٥٦ م وبعد از شهادت علی‌بن ابی‌طالب(ع) پنج سال پس از مرگ عثمان، و تقریباً هر وقتی که والی کوفه و بصره جای خود را به‌دیگری می‌داد، ایرانیان فرصتی می‌یافتند که به‌انقلاب دست زنند. در ماههای نخست خلافت عثمان، وقتی که سعدبن ابی‌وقاص دیگر بار امارت کوفه داشت، در همدان و ری مردم بر اعراب بشوریدند. سعد، علاءبن وهب را به‌فرونشاندن این شورش فرستاد، و رازیان بار دیگر به پرداخت خراج و جزیه ناگزیر شدند اما صلحی که در سال ۲٥ ق/٦٤٦ م در اثر اختلافات داخلی میان اعیان ری به‌تودهٔ شورشی تحمیل گردید چندان نپایید. اهل ری باز مکرر سربرآوردند و تازیان ناگزیر بارها بدانجا لشکرکشیدند. سرانجام در ایامی که ابوموسی والی کوفه بود، شهر بردست قرظة‌بن کعب گشوده‌گشت و آرام یافت. در طی مدتی که ولیدبن‌عقبه درسال ۲٥ق/ ٦٤٦ م‌مجدداً بجای سعدبن ابی‌وقاص امارت کوفه یافت، اهل آذربایجان فرصت یافته سربه‌شورش برآوردند. ولید به‌آنجا لشکرکشید و تا موقان (مغان) وطیلسان (طالشان) پیش رفت و حتی در ارمنستان تاخت وتاز کرد. در فارس، ظاهراً به‌تحریک یزدگرد

و یا لااقل بواسطهٔ حضور کوتاه وی در آن ولایت مردم براعراب بشوریدند. اهل ایذج و عشایر کوهستانی آن حدود ابوموسی اشعری و سپاه او را بستوه آوردند. جانشین او، عبدالله‌بن‌عامر، دایی‌زادهٔ بیست‌و چهار سالهٔ جوان خلیفه، با شورش اهل فارس روبرو شد که عبیدالله‌بن معمر، سردار عرب را در نزدیک اصطخر کشته بودند. عبدالله‌بن عامر لشکر به‌فارس برد و پس از جنگی خونین اصطخر را بار دیگر بازستاند، اما چون به‌دارابجرد و فیروزآباد رفت خبر یافت که باز اهل اصطخر شوریده‌اند. عبدالله فیروزآباد را که ظاهراً یزدگرد در آنجا بود بگذاشت و باز آهنگ اصطخر کرد. این بار محاصره به‌درازا کشید و اهل‌شهر دلیرانه درایستادند. اما عبدالله حصار شهر را با سنگ و سنجنیق کوبید، و بنابر روایت از کشتگان جوی خون جاری گشت. گویند بقیةالسیف اساورهٔ ساسانی در این نبرد طولانی که در سالهای ۲۸-۹ ق/ ۶۴۸-۹ م درگرفت کشته آمدند، و شمار گزافه‌آمیز کشتگان را بین چهل‌ویکصد هزارگفته‌اند. سال بعد فیروزآباد با قبول پرداخت سالی سی‌وسه میلیون درهم خراج تسلیم اعراب گردید.

با استیلای اعراب برفارس یزدگرد راه کرمان گرفت، اما اعراب بصره و بحرین حتی در آن ولایت دوردست نیز وی را آسوده نگذاردند. عبدالله‌بن عامر، حاکم وقت بصره، مجاشع‌بن‌مسعودبن سلمی را به‌دنبال او فرستاد؛ اما لشکر مجاشع از برف و سرما هلاك شدند و او خود از هلاکت جان بدر برد، و پادشاه گریزان را درنیافت. هنگامی که یزدگرد برگشته بخت درپی سرنوشت اندوهبار خویش راه خراسان در پیش داشت (۳۰ق/ ۶۵۰ م) رفتار غرورآمیز و آمرانهٔ وی مرزبان کرمان را بیزاری برانگیخت. در این گیرودار مجاشع که نیروی خود را در کرمان از دست داده بود به‌جمع لشکر پرداخت و سیرجان و جیرفت را بگرفت. و نیز توانست حمله‌ای را که در کرمان از سوی ایرانیان هرمز تدارك شده بود دفع کند. شایان توجه است که پیش از حملهٔ مجاشع به کرمان شماری از ساکنان آن‌دیار به‌خاطر حفظ میراث دینی خود در جستجوی یافتن پناهگاه به‌سیستان، خراسان یا کوهها گریختند. چند سال پیش از این تازیان به سیستان تاخته بودند، و این زمان عبدالله‌بن عامر در تعقیب یزدگرد بدان سرزمین می‌شتافت.

سیستان همان استان درنگیانهٔ روزگار باستان بود که فرمانروای آن در آن ایام استقلال داشت. یزدگرد به هنگام عقب‌نشینی از کرمان نخست به‌سیستان درآمد. مرزبان‌سیستان به‌حمایت از وی برخاست، شاه از مرزبان خراج عقب افتاده خواست و مرزبان را از این سخن خوش نیامد.[۴] دقیقاً روشن نیست که شهریار سیستان در آن ایام شاهزاده‌ای ساسانی بود یا پادشاهی محلی، اما بهر تقدیر وی نتوانست اعراب را از رخنه بدان ولایت باز دارد. در سال ۳۰ق/ ۱-۶۵۰ م عبدالله‌بن عامر که در کرمان بود، ربیع‌بن زیاد حارثی را به‌سیستان گسیل کرد، ربیع بیابان میان کرمان و سیستان را گذاره‌نمود و به‌زالق که قلعه‌ای در پنج فرسنگی مرز سیستان بود رسید، و **دهقان** قلعه آن را به‌ربیع تسلیم کرد. همچنین وی دژ کرکویه را که ذکر آتشکده‌اش در **سرود آتش کرکوی** از طریق سؤلف مجهول **تاریخ سیستان** به‌ما رسیده است به‌طاعت خویش درآورد. ربیع با بازگشت به‌زالق طرح ضبط زرنگ درافکند. زرنگ یکبار پیش تسلیم تازیان شده بود، اما ربیع می‌خواست بار دیگر این سرزمین را بگشاید. وی مناطق

۴. بلاذری، ص۳۱۵؛ ترجمهٔ بخش مربوط به‌ایران، برگردان دکتر آذرتاش آذرنوش، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۴۱.

گونه‌گونی را که میان زالق و زرنگ واقع بود به‌اطاعت از اعراب واداشت.

اگر چند اپرویز سرزبان زرنگ دلیرانه در برابر ربیع درایستاد، ولی سرانجام ناگزیر گردید به‌طاعت مسلمانان گردن نهد. بنابرروایات منابع چون اپرویز برای گفتگو دربارهٔ شرایط صلح نزد ربیع شتافت، سردار عرب را دید که برجنازهٔ سربازی نشسته و برپیکر بیجان دیگری تکیه داده است. و یاران وی نیز برچنین کرسیها و مخده‌های هول‌انگیز نشسته‌اند. وی از دیدن این منظره چنان بشکوهید که برای نجات جان مردمش از چنین سخت دلی وحشیانه از تازیان زینهار خواست و به‌شرط پرداخت خراج سنگین با آنها پیمان صلح بست. بدین ترتیب ربیع با تحمل دشواریهای بسیار موفق به‌تصرف زرنگ، تختگاه سیستان گردید، و چند سال آن شهر را مقام خویش برگزید. اما زرنگ شهری نبود که تازیان در آن در امنیت یا آرامش بسر برند، زیرا هنوز دو سالی نگذشت که اهل زرنگ سربرآوردند و عامل ربیع و پادگان عرب را از شهر بیرون راندند. عبداللّه‌بن عامر، عبدالرحمن‌بن سمره را بدانجا گسیل داشت تا بار دیگر شهر را برای اعراب بدست گیرد؛ و وی شهرهای بست و زابل را بردست آوردهای عرب بیفزود، همچنین عبداللّه، احنف‌بن قیس را از طبسین که عبداللّه‌بن بدیل خزاعی در ایام خلافت عمر با دسته‌ای از سپاه بصره گشوده بود به‌تکمیل فتح قهستان فرستاد. احنف یک چندی در این ناحیه که میان نیشابور، هرات، سیستان، کرمان، و عراق عجم واقع است کروفر کرد، و سپس عبداللّه وی را به‌طخارستان گسیل داشت. وی به‌صلح یا جنگ سروالرود، جوزجان، طالقان و فاریاب را متصرف شد و تا مرزهای خوارزم پیش راند. ابن‌عامر خود با دیگر سردارانش راه خراسان گرفت و شهرهای جام، باخرز، جوین و بیهق را به‌جنگ گرفت؛ و پس از فتح خواف، اسفراین و ارغیان به‌نیشابور تاخت. چند ماه شهر را در حصار داشت، اما سرانجام به‌راهنمایی و یاری یکی از حکام محلی آنجا را گرفت. پس از آن نوبت ابیورد، نسا و سرخس رسید که به دست اعراب درافتند. **کنارنگ** یا سرزبان طوس به‌شرط آنکه در فرمانروایی ناحیهٔ‌خودباقی بماند تسلیم اعراب گردید.

مرو آخرین پناهگاه یزدگرد بود که ماهوی سوری، مرزبان آن ظاهراً به‌خاندان محتشم سورن تعلق داشت. ورود این میهمان ناخوانده بیش از کنارنگ وی را خشنود نکرد، بویژه که بنابر روایات یزدگرد را اردویی نزدیک چهارهزار تن از افراد خارج از صف، دبیران، طباخان، زنان، کودکان و سالخوردگان همراهی می‌کردند. و نیز پادشاه خواستار پرداخت مالیاتهای عقب‌افتاده از مرزبان گردید. ماهوی سوری برخی از هپتالیان را که تحت فرمانروایی نیزک نامی بودند بر پادشاه برانگیخت و چون یزدگرد برگشته بخت از توطئه آگاه شد از شهر بگریخت و به‌دست قاتلی گمنام به‌سال ۳۱ ق/ ۶۵۱ م در آسیابی کشته شد.

پیمان ماهوی سوری بانیزک قلمرو وی را از دستبرد تازیان رهایی نبخشید، اندکی پس از آن، هنگامی که عبداللّه‌بن عامر هرات، بادغیس و پوشنگ را بگشود، ماهوی ناگزیر فرستاده‌ای را جهت گفتگو دربارهٔ شرایط تسلیم نزد وی گسیل داشت.

بنابر روایتی این شرایط عبارت بود از پرداخت دو میلیون و دویست‌هزار درهم خراج، اما روایتی دیگر می‌گوید که تازیان یک میلیون درهم نقد و معادل دویست‌هزار درهم غله و جو از مرزبان مرو مطالبه کرده بودند. به‌موجب شرایطی که در این پیمان‌نامه آمده بود،

ایرانیان می‌بایست از مسلمانان در خانه‌های خود پذیرایی نمایند، و پرداخت جزیه را در میان خود سرشکن کنند. وظیفهٔ مسلمانان محدود بود به‌دریافت عوایدی که در عهدنامه تصریح شده بود. بنابر برخی منابع، پیمان صلح تنها به‌شرط پرداخت برده، جنس و احشام بسته شده بود، اما بعدها پرداخت جنسی به‌نقد مبدل گردید. گردآوری این مالیات را به ماهوی سپردند، و در ایام خلافت‌علی(ع) چون خلیفه به‌**دهقان** ماهویه نوشت که جزیه بدو بپردازند، وی به‌کوفه نزد خلیفه رفت. ظاهراً نارضایی اهل خراسان از آمدن ماهوی بدان ولایت سبب شورش مردم گردید.[۵]

احنف‌بن قیس طخارستان را هم فتح کرد، و بدین‌گونه اندکی بعداز مرگ یزدگرد-سوم تقریباً تمام خراسان به‌دست اعراب افتاد.

۵- عرب در ایران

چنانکه دیده آمد، باوجود پیروزیهای اعراب سرزمینهایی که به‌دست آنها گشوده شد یکسره گردن به‌ربقهٔ طاعت تازیان ندادند، بلکه بارها سر به‌شورش برداشتند و بارها پهنهٔ نبرد گشتند. ولایات خراسان و سیستان بواسطهٔ دور بودن از مراکز تجمع سپاه عرب در کوفه و بصره بویژه مایهٔ دل مشغولی اعراب بودند. مثلا حدود یک سال پس از مرگ یزدگرد، قارن نامی از محتشمان محلی شورشی در کوهستان برپا کرد که گویند آنقدر از مردم طبسین، هرات و بادغیس براو فراز آمدند که شمار نیروی شورشیان به‌چهل هزار تن رسید. اما اعراب بر قارن شبیخون زدند، چنانکه قارن و بسیاری از یارانش هلاک گردیدند و جمعی بسیار دیگر به اسارت درآمدند (۳۲ ق/۳-۶۵۲ م). اینگونه شورشهای محلی در سالهای آخر خلافت عثمان و تمام ایام خلافت علی(ع) که اعراب خود گرفتار جنگهای خانگی بودند. بیش از پیش چهره نمایاند.

عثمان در سال ۳۵ق/ ۶-۶۵۵ م در یک طغیان عمومی در مدینه بقتل رسید، و اهل اصطخر این فرصت را مغتنم شمرده سر به‌شورش برآوردند. اما عبدالله‌بن عباس به‌فرمان علی‌بن-ابی‌طالب(ع)،خلیفهٔ چهارم، عصیان آنها را در خون فرو شست. اندکی بعد خلیفه زیادبن-ابیه را مأمور فرو خواباندن شورشهای فارس و کرمان کرد که در سال ۳۹ق/ ۶۵۹ م عمال محلی عرب را از این نواحی بیرون رانده بودند. اهل نیشابور نیز در ایام خلافت علی(ع) پیمان شکستند و از پرداخت جزیه و خراج سر باز زدند، چنانکه خلیفه ناچار گردید سپاهی برای به‌طاعت بازآوردن آنها بدانسو گسیل کند.

بعد از شهادت علی(ع)، معاویه که در سال ۴۱ق/ ۶۶۱ م در شام به‌خلافت نشست، حکومت بصره را به‌عبدالله‌بن عامر که در خلافت علی(ع) ناگزیر به‌ترک آن شده بود بازگرداند. عبدالله، عبدالرحمن‌بن شمره را به‌حکومت سیستان و قیس‌بن هیثم را به‌خراسان فرستاد. اما

۵. همانجا، ص۹-۴۰۸؛ بـا ترجمهٔ فارسی، ص ۲۹۲؛ واصفهانی، ص۲۴۳ (ترجمهٔ فارسی با نام تاریخ پیامبران و شاهان، برگردان دکتر جعفر شعار، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص ۵۹ -۶۰).

چون زیادبن ابیه ولایت بصره یافت، خراسان را به‌تقلید از شیوهٔ ساسانی به‌چهار ناحیه تقسیم کرد و بر هرناحیه والی جداگانه گماشت، بطوری که موقع اعراب در این ولایت بسیار تحکیم یافت.

پس از زیاد پسرش، عبیدالله و بعداً سعیدبن عثمان، پسر خلیفهٔ سوم که به‌فرمان معاویه به‌خراسان رفته بود، عمدتاً به‌بوی غنیمت و تاراج به‌تاخت و تاز در آن سوی جیحون آغاز کردند. دربارهٔ ماجرای نظامی سعید داستانها گفته‌اند. پس از آن، وی را از حکومت خراسان برداشتند. وی اسرایی با خود از ماوراءالنهر به‌مدینه آورد که در واقع آنها را بنوا گرفته بود، و سرانجام هم به‌دست آنها بقتل رسید. با وجود تلاشهایی که اعراب در تحکیم بخشیدن قدرت خویش در خراسان می‌کردند، و نیز ماوراءالنهر به‌رغم تمام مساعی عرب و اقامت موقتی آنها در آن سرزمین، همچنان پهنهٔ خیزشهای مسلحانه و آمادهٔ ناآرامی و ناخشنودی باقی ماندند.

در نواحی غربی و جنوبی ایران مردم کمتر مجال سربرآوردن داشتند. اعراب پس از پیروزی نهاوند در جبال، پادگانهایی در شیراز و اهواز ساختند. در آغاز فرمانروایان و سرزبانان محلی این نواحی با نیروهای خود به‌یاری سپاهیان عمدهٔ ساسانی شتافته و خود نیز اندکی در برابر مهاجمان درایستاده بودند، اما سرانجام هر یک جداگانه تن به مصالحه و تسلیم دادند. آنها با قبول پرداخت جزیه و بستن پیمان صلح با تازیان، توانستند برخی از امتیازات و میراث خاندان خود را از نابودی رهایی بخشند.

این فرمانروایان که از طریق گشودن باب گفتگو با اعراب سربه‌انقیاد آنها سپرده بودند، در آغاز دگرگونیهایی در طریقهٔ زندگی پدید آوردند، اما راه یافتن تدریجی در میان اهل قبایل عرب و سنگینی بار جزیه در نزدیک کردن آنها به‌آیین و اعتقادات عرب مؤثر افتاد، چنانکه آنهایی که بردین گذشتگان خود ثبات می‌ورزیدند، در برابر مالیاتهای کمرشکنی که برگردهٔ آنها سنگینی می‌کرد، بناچار تن به‌قبول اسلام می‌دادند. می‌توان گفت که انتشار واقعی اعراب در داخل بلاد ایران با نخستین فتوح اسلامی آغاز گردید. درواقع در دورهٔ ساسانیان، پیش از ظهور اسلام در مناطق جنوب و غرب ایران اعراب زندگی می‌کردند، ولی این بعد از فتح ایران بود که بادیه‌نشینان عرب ناگهان سیل‌آسا، بویژه از کوفه و بصره که در همسایگی ایران بودند، به‌خاک ایران سرازیر شدند. در همان سدهٔ نخست هجرت مناطقی نظیر همدان، اصفهان و فارس و در پی آنها قم، کاشان، ری و قزوین و حتی آذربایجان شروع به‌جذب مهاجران عرب کردند. بعدها قبایل عرب در قومس، خراسان و سیستان بواسطهٔ جاذبهٔ اقلیمی این نواحی یا نقاط دیگر که با طرز معیشت عرب موافق می‌نمود کوچ‌نشینهایی ایجاد کردند. در میان این مهاجران تازه کسانی می‌آمدند که خیال جهاد در ثغرها در سر می‌پروراندند، یا حادثه جویانی که بواسطهٔ انتساب به‌شیعه یا خوارج نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند در سوریه و عراق بمانند. بسیاری از آنها نظیر آل سائب که در قم اسکان گزیدند، در معرض تعقیب و آزار کارگزاران دستگاه اموی در عراق بودند، بدینگونه با نقل مکان کردن به‌نواحی دوردست خود را از تعدی آنها می‌رهاندند.

باوجود شکستی که ایرانیان از تازیان دیدند، مع‌ذلک ورود این گونه‌های مختلف مهاجران را بگرمی پذیرا نمی‌شدند. در ورود اعراب به‌مداین ایرانیان دیوانشان نامیدند، و در

سیستان آنها را پیروان اهریمن می‌خواندند. در بسیاری نقاط ورودشان سبب بروز فتنه گردید، و هنگامی که اعراب در قم بانگ نماز برمی‌آوردند، مردم می‌آمدند و دشنامشان می‌دادند. گه‌گاه به‌سویشان سنگ می‌انداختند، و از رفتن به خانه هایشان خودداری می کردند. با این همه، سیل مهاجرتها فروکش نکرد. در هر حال این اعراب که به‌بلاد ایران مهاجرت می کردند، رفته رفته در منازل تازهٔ خویش ضیعه و عقار بچنگ می‌آوردند و بویژه توانستند با ایجاد وابستگی سریع با اعیان نواحی گوناگون از صورت رسمی بدر آیند و با آنها مناسبات دوستانه برقرار کنند، ازدواج میان ساکنان محلی و نورسیدگان سبب پیدایی علائق تازه میان آنها گردید. فرزندانی که حاصل اینگونه ازدواجها بودند طبقهٔ جدیدی پدید آوردند که افزایش تعداد آنها از اسباب مزید قدرت و عدت این مهاجران گردید. فخر اعراب به‌نسب قبیله‌ای و تعصبات قومی آنها در بخشیدن همبستگی میانشان و بالا بردن نفوذ و پایگاه اجتماعی آنها مؤثر افتاد.

در این مهاجرتها ویژگیهای جغرافیایی خراسان بیش از نقاط دیگر با شیوهٔ زندگی عرب هماهنگی داشت. عرب به کمک شتر خود بخوبی می‌توانست در بیابانهای اطراف خراسان آمدو شد کند؛ از این رو خراسان و قومس بیش از دیگر جایها توجه اعراب را برانگیخت؛ چنانکه منابع می‌گویند که در سال ۵۰ق/ ۳-۶۷۲ م پنجاه هزار مرد جنگی عرب با خانواده‌های خود به‌خراسان آمدند که نیمی از آنها بصری و نیمی دیگر کوفی بودند. اگر شمار جنگیان پنجاه هزار تن بوده است، البته پیداست که تعداد افراد غیر جنگی— از زنان، کودکان و دیگران— بایست حداقل سه برابر این رقم بوده باشد. بنابراین شمار اعرابی که در این کوچ بزرگ شرکت داشتند بی‌گمان کم از دویست هزار تن نبوده است. گذشته از این کوچ بزرگ مردم، در سال ۶۴ق/ ٤-۶۸۳ م گروه دیگری از قبایل عرب به‌خراسان آمدند. از این مهاجران برخی در شهرها در محلات خاصی که سکونتگاه عرب و قبیلهٔ آنها بود می‌زیسته‌اند. لیکن بسیاری نیز در بیرون شهرها همان زندگی بدوی و خانه‌بدوشی سابق را که در جزیرةالعرب داشته‌اند، در واحه‌ها و صحراهای خراسان ادامه می‌داده‌اند.

بهر تقدیر بیشترینهٔ این مهاجران که به خراسان آمده‌اند از بصره می‌آمدند. در سیستان و مشرق خراسان غلبه با طوایف بکرو تمیم بود، در صورتی که در مغرب خراسان و حدود قومس طوایف قیس غلبه داشتند. طایفهٔ دیگری که قدری دیرتر از دیگران به‌خراسان آمده بود، طایفهٔ ازد بود که با آمدنش به خراسان گروهٔ پر اهمیت دیگری را در آن دیار تشکیل داد. تعصب و اختلاف دیرینه‌ای که از دیر باز میان اعراب قحطانی و عدنانی وجود داشت، در میان این مهاجران نیز همچنان باقی مانده بود. این اختلاف در پدید آوردن وسایلی که سرانجام از طریق آغاز شورش در خراسان به‌سقوط دولت بنی‌امیه انجامید عامل مؤثری بوده است.

۶- مزدیسنان و مسلمانان

در جنگهای میان ایرانیان و تازیان، بویژه در طی فتح حوضهٔ دجله ـ فرات در عراق آنهایی که دلیرانه در برابر اعراب در ایستادند، یا در میانهٔ میدان جان باختند یا گرفتار

آمدند و به‌عنوان بخشی از غنایم فاتح به‌بردگی برده شدند. پس از آنکه یک‌پنجم از این اسرا مثل کلیهٔ اجناس غنایم سهم خلیفه می‌شد، مابقی میان جنگجویان تقسیم می‌گردید. شمار این اسرای مرد و زن، خاصه پیش از نبرد نهاوند از شمار بیرون بوده است. فاتحان آنها را به‌کارهای سخت می‌گماردند؛ مردان را به‌کار کشت و برآوردن بنا می‌گرفتند و از زنان در کارهای خانه بهره می‌بردند. جنگ جلولا و لشکرکشیهای به‌خوزستان، خاصه از جهت بدست آمدن بردگان اسیر برای اعراب سودمند بوده است. ابولؤلؤ فیروز که در ابتدا غلام مغیرة‌بن‌شعبه بود، از جملهٔ همین اسرا بود که سرانجام به‌زندگی عمر، خلیفهٔ مسلمانان خاتمه داد. وضع این بردگان بویژه در عراق و حجاز بهیچ‌وجه رضایت‌بخش نبوده است. هرچند بیشترینهٔ آنها با قبول اسلام آزادی خود را بدست می‌آوردند، اما این آزادی محدود بود، زیرا آنها به صورت موالی عرب درمی‌آمدند، یعنی بردگان آزاد، اما هنوز وابسته‌ای که جزو شهروندان درجه دوم بشمار می‌رفتند و در معرض بدرفتاری و کوچک شماری مسلمانان عرب قرار می‌گرفتند.

قبول اسلام از سوی ایرانیان روندی بسیار تدریجی داشت. آهنگ انتشار ایمان تازه برحسب ناحیه و طبقات مختلف جوامعی که در آن ناحیه می‌زیسته‌اند تفاوت داشت. قبول اسلام سبب دگرگونیهایی در زندگی خانوادگی و اجتماعی مردم نیز گردیده بود. گرویدن به‌آیین نو جدا از پذیرفتن تعالیم جدید در دین، به‌معنی تن دردادن به‌راه ورسم و قوانین جدید و قبول طرز معیشت تازه نیز بوده است. از آنجایی که اسلام برای جزء جزء زندگی قانونی نهاده است، این تغییر ایمان به‌منزلهٔ دست بازکشیدن از کلیه عادات و عقایدی که با آن مطابقت نداشت نیز می‌گردید. اینکه عامهٔ اهل یک ولایت — چنانکه در باب قزوین روایت کرده‌اند — یکسره و با هم به اسلام گرویده باشند، امری نادر بوده است. با آنکه برخی گروهها نظیر زطها و سیابجه و دسته‌ای از اساورهٔ دیلم یکسره اسلام آورده بودند و به‌عنوان موالی حتی دوشادوش تازیان در جنگهای با ایرانیان شرکت جسته بودند، با این همه در بلاد چندی خاصه در فارس، جبال و خود دیلم مردم همچنان از قبول اسلام و آیین عرب خودداری ورزیدند. در نواحی دیگر نیز که بتصرف اعراب درآمدند، بخشی از مردم آیین اسلام را نپذیرفتند و با قبول پرداخت جزیه و خراج همچنان برآیین سابق خود باقی ماندند. پس از آنکه تمامی ایران به‌دست اعراب گشوده گشت، امتیازات و بخشودگیهای آنهایی که اسلام پذیرفته بودند بیش از کسانی بود که به‌صورت ذمی باقی ماندند. این ذمیان به‌نیرویی تواناتر از کوششهایی که فاتحان در آغاز برای اشاعهٔ آیین تازهٔ خود می‌کردند مبدل شده بودند. بویژه این حقیقت درخور توجه است که طبقهٔ افزارمند و پیشه‌وران شهری برخلاف کشاورزان دیه‌ها و خاندانهای اشرافی به‌تشکیلات آیین سابق و قواعد و محرماتی که موبدان زردشتی ترویج می‌کردند چندان تعلق خاطر نداشتند.

این امر را می‌توان چنین باز نمود که این طبقات بواسطهٔ نوع وظایف روزانهٔشان نمی‌توانستند پیوسته با محرمات و احکام آیین زردشتی که آلودن آتش، آب و خاک را منع می‌نمود تصادم و اصطکاک نداشته باشند. و به‌همین خاطر افزارمندان و پیشه‌وران در نزد موبدان و روحانیون زردشتی ناپاک و بی‌مبالات و شاید حتی سست اعتقاد بنظر می‌آمدند. این طبقات طبعاً دیانت تازه را با طبع خویش سازگارتر یافتند، و در نظرشان کمتر از آیین زردشت

سختگیر می‌نمود. و نیز باید پذیرفت که گرچه اسلام جامعهٔ طبقاتی ساسانی را از بن برانداخت ولی از برخی جهات عقاید کهن ایرانیان را، نظیر اعتقاد به‌خدای یکتا (الله)، اهریمن (ابلیس)، ملائکه، یوم دین پل صراط، جنت و جهنم ابرام کرد. و حتی گزاردن نماز پنجگانه در طی شبانه‌روز با عقاید و آداب قدیم ایرانیان همانند بود. از این‌رو در میان اکثر عامه که شاهد اعتماد بنفس، شور و شوق و ایمان نورسیدگان بودند، و از تباهیها و ناتوانیهای تشکیلات دینی ساسانیان آگاهی داشتند در قبول اسلام تردیدی باقی نماند.

هنگامی که دولت ساسانی سقوط کرد، مردمی که برطبق احکام قرآن «اهل‌الکتاب» خوانده می‌شدند، یعنی یهودیان و مسیحیان می‌توانستند به‌عنوان اهل ذمه با پرداخت جزیه بردین سابق خود باقی بمانند. از این گذشته، اسلام آنها را از بیگاری و خدمات لشکری آزاد کرد؛ در صورتی که در گذشته در ایران ناگزیر به‌انجام اینگونه کارها بودند. این ذمیان که سابقاً ناچار بودند مراسم و آداب دینی خود را طبق مقرراتی که روحانیت زردشتی برای آنها وضع می‌کرد برگزار کنند، اکنون در دین خویش آزادی بیشتری یافته بودند؛ و در برابر جزیه‌ای که می‌دادند اسلام آنها را در حمایت خود گرفت. در هر حال میزان این مالیات در عمل اندکی بیش از مقداری بود که مسلمانان خود به صورت صدقه یا زکوة می‌پرداختند. اما زنان، کودکان، تهیدستان، ازکارافتادگان و راهبان اهل ذمه از پرداخت جزیه معاف بودند. جای سخن نیست که از آنان می‌خواستند تا اسلام و قرآن را حرمت نهند، پیوند و نشست و خاست با زنان مسلمان نجویند، مسلمانان را به‌آیین خود نخوانند و دشمنان اسلام را یاری ندهند. همچنین ناگزیر بودند به‌شیوهٔ مسلمانان جامه نپوشند و بالای بناهای خویش را بیش از عمارات مسلمانان برنکشند، بانگ آلات و ادواتی که مجاز بودند با آنها همکیشان خود را به عبادت فرا خوانند به‌گوش مسلمانان نرسانند، آشکارا خمر ننوشند، نشانه‌های دینی خود را از چشم مردم دور بدارند و مردگان خود را پوشیده و جداگانه به‌خاک سپارند. ذمیان حق برآوردن پرستشگاههای تازه نداشتند و مجاز نبودند که سلاح برگیرند و براسب نشینند. از این گذشته برابر حکم قرآن پرداخت جزیه می‌بایست با نشان افتادگی و کمتری ذمی همراه باشد. هنگامی که ذمی جزیهٔ خود را می‌پرداخت مهری که غالباً از سرب بود بر تنش می‌زدند که نشان دریافت جزیه و علامت پایگاه اجتماعی وی بود.

حکومت اسلامی بویژه در روزهای نخست فتوح کمتر از دولت زردشتی برمسیحیان و یهودیان فشار می‌آورد. در آغاز اصطلاح ذمی تنها به‌پیروان این دو آیین اطلاق می‌گردید، چون در قرآن خصوصاً از نصاری و یهود به‌عنوان ذمی نام رفته. بعدها زردشتیان نیز مجوس خوانده شدند، گرچه خلیفه عمر سر آن داشت که برآنان سخت گیرد، اما به‌سابقهٔ آنکه گفته‌اند پیغمبر ازمجوس بحرین جزیه قبول کرده است، آنان نیز در زمرهٔ «اهل الکتاب» درآمدند.

رفتار مسلمانان برحسب سیاستهای خلفا و نگرشهای حکام مختلف دگرگونی می‌یافت. در روزهای نخست فتوح هردو سوگه‌گاه نقض عهد می‌کردند و پیمانهایی را که گمان می‌رفت در میانه‌شان وجود داشت نادیده می‌گرفتند، اما بعد از خلافت عثمان اهل ذمه در عراق و ایران نسبتاً آسوده می‌زیسته‌اند، مگر حجاج، والی اموی که تا آنجا پیش رفت که از رهبانان نیز جزیه خواست، چون برآن بود که مردم برای شانه خالی کردن از بار مالیات راهب می‌شوند،

دیگر عمال بنی‌امیه، خصوصاً در عراق در تأسی به‌خلفای خود آشکارا راه مدارا با ذمیان گرفته بودند. خالدبن عبدالله قسری چون خود مادرش نصرانی بود، نسبت به‌نصاری مهر می‌ورزید، و با مجوس رفتاری ملایم داشت. گویند که علت برکنارکردنش از ولایتداری آن بود که وی مجوسی را برمسلمانان گماشته بود.[۶]
با وجود این رفتار مسلمانان با مزدیسنان در عصر اموی بویژه در فارس و خراسان رفته‌رفته اهانت‌آمیز و طاقت فرسا گردید. و به‌همین خاطر بود که گروهی از آنان در پاسداری از دین نیاکان خود، زاد بوم دیرین خود را رها کردند و از دژ سنجان در خواف نیشابور بیرون آمدند، نخست به‌قهستان خراسان و از آنجا راه جزیرهٔ هرمز پیش گرفتند، و سرانجام در پی یافتن کوچ‌نشینی در گجرات، ازطریق خلیج فارس راهی دیار هند شدند. بعدها داستان مهاجرت این گروه راکه ظاهراً در پایان سدهٔ نخست هجری و حدود سال ۷۱۷-۱۹ میلادی پیش آمده است. شاعری بهدین به‌نام قباد نوساری درکتابی موسوم به‌**قصهٔ سنجان** با زبان حماسی بنظم درآورده است.[۷] شصت سال پس ازآنکه این نخستین دستهٔ مهاجران در گجرات امنیت یافتند، جمعی دیگر از بهدینان به‌آنان پیوستند و نوادگان این مهاجران هنوز در هند آیین نیاکان خود را پاس می‌دارند، و به‌پارسیان شهرت دارند. زردشتیان در ایران نیز آیین خود را نگه داشتند و با پرداخت جزیه توانستند شعایر خود را زنده نگه دارند، اما رنجهایی که در طی گذشت قرنها تحمل کرده بودند بسیار بوده است.

پیروان دیگر ادیان باستانی ایران نظیر مانویان و مزدکیان از زمان هجوم عرب به‌ایران میدانی فراختر از روزگارساسانی برای برپایی مراسم دینی خود یافتند، اما بعدها این آیین آداب به‌عنوان بدعت و زندقه موقوف گردید. در ایام خلافت بنی‌امیه مانویان در عراق و خراسان آیین خود را مخفی نگه می‌داشتند و تا اندازه‌ای در تنگنا بودند. **الفهرست** ابن‌الندیم از منابعی است که می‌گوید در روزگار خلافت ولیدبن عبدالملک (۸۶-۹۶ق/ ۷۰۵-۱۵ م) عراق و خراسان از مانویان خالی نبوده است. بنابرگفتهٔ ابن‌الندیم از مدتی پیش در میان مانویان برسر جانشینی مانی اختلاف پدید آمده بود و فرقه‌ای مانوی معروف به‌دنیاوریه که در ماورای بلخ می‌زیسته‌اند با پیشوای مانویه که در بابل اقامت داشت مخالفت نمودند.[۸] و حتی یکی ازکاتبان حجاج‌بن یوسف که کیش مانوی می‌ورزیده برای زادهرمز نامی که مدعی خلافت مانویه بود و دنیاوریه نیز برسمیتش می‌شناختند، صومعه و پرستشگاهی در مداین برآورد. گروه مخالف که به‌نام مهر، رئیس مانویان مهریه نام داشتند،در عهد خلافت ولیدبن‌عبدالملک از مانویان دیگر جدا گردیدند. وجود فرق گونه‌گون در میان مانی‌گرایان نشان می‌دهد که آنها آنقدر از آزادی برخورداری داشتند که می‌توانستند بی‌پرده دین خود آشکار کنند، چنانکه ظاهراً در این دوره مسلمانان سست اعتقاد را به‌داشتن آیین مانوی متهم می‌کردند.

۶. ابن خلکان، **وفیات‌الاعیان**، طبع محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ج ۲ (قاهره ۱۹۴۸)، ص ۸.
۷. مقایسه‌کنید با: J. J. Modi, *Thekisseh-i-Sanjan* (Bambay, 1917) pp. 8-10
۸. ابن‌الندیم، **الفهرست**، طبع ج. فلوگل (لیپزیك ۱۸۷۲)، ص ۳۳۴ (ترجمهٔ فارسی، برگردان م. رضا تجدد، ص ۵-۵۹۴).

مزدکیان نیز در فاصله‌های مختلف فرصتهایی زیاد برای فعالیت یافته بودند. مزدیسنان خود سختتر از مسلمانان با ستیز با این اهل بدعت برخاسته بودند، و چنانکه معروف است آنها از قبول آرای به‌آفرید، پسر ماه فرودین که در حقیقت در پی آن بوده است تا آیین مجوس را اصلاح کند، و شاید می‌خواسته است میان کیش زردشتی و آیین اسلام آشتی و سازشی پدید آورد و تعالیم زردشت را بپیراید خودداری ورزیدند، مغان زردشتی خود از ابومسلم و مشی سیاسی دولت نوخاستهٔ عباسی پشتیبانی می‌کردند، زیرا که هم ابومسلم هم عباسیان آنها را در سرکوبی اهل بدعت یاری داده بودند.

به‌آفرید در واپسین روزهای خلافت اموی، حدود سال ۱۲۹ق/ ۷٤۷ م در خواف نیشابور خروج کرد وکتابی به‌فارسی برپیروان خود آورد. ظهور به‌آفریدنشان گرایش به‌فرقه‌گرایی در میان مجوس بوده است؛ اما وی کوشیده بود تا میان تعالیم زردشت و اسلام سازشی پدید آورد. گرچه ابومسلم خراسانی، و تا اندازه‌ای به تحریک موبدان زردشتی خیزش به‌آفرید و پیروان او را در خون فرو شست، اما بـه‌آفریدیه تـا سدهٔ چهارم هجری (دهم میلادی) بازگشت وی را چشم می‌داشتند. ولی این نمونه از سازش ابومسلم با رؤسای مجوس در ماجرای به‌آفرید را باید بخشی از سیاست او در بهره جویی از نیروهای گونه‌گون ضد عرب جهت یاری دادن او در نبرد با امویان بشمار آورد.

۷- موالی میان شیعه و خوارج

با مرگ عثمان مرکز خلافت از مدینه به کوفه که در نزدیکی حیرهٔ سابق بنا شده بود و نیمی از ساکنان آن از مردم غیر عرب بودند انتقال کرد. علی‌بن ابی‌طالب(ع)، خلیفهٔ تـازه در میان اعراب یمنی و مسلمانان غیر عرب که موالی خوانده می‌شدند هواخواهان بسیاری داشت. در ایام خلافت بنی‌امیه عرب و موالی عراق همچنان اولاد علی(ع) را محترم می‌داشتند بهر تقدیر بروز ستیزه‌های خانگی در ایام خلافت مستعجل علی(ع) به‌جدا شدن دو فرقهٔ شیعه و خوارج از عامهٔ مسلمانان انجامید. بعدها هردو فرقه طرفدارانی در میان مسلمانان ایران یافتند. بدینگونه بود که ایرانیان وارد در اختلافات سیاسی داخلی اعراب گردیدند. به‌طورکلی ایرانیان برای نشان دادن بیزاریشان از شیوهٔ ملکداری دولت اموی از شیعه که دارای سازمان یافته‌ترین مرام سیاسی بودند و نیز احساساتشان با شور و احساس ایرانیان سازگاری داشت جانب‌داری می‌کردند. از همان آغاز کشمکشهای خانگی در میان خود اعراب، و در میان مسلمانان به‌طورکلی، اعراب کوفه که غالب آنها در اصل از مردم یمن بودند، آشکارا به علی(ع) گرایش داشتند، و در پی آنها موالی کوفه نیز جانب علی(ع) را گرفتند.

بیشتر موالی در این مرحله به مشاغل پستی اشتغال داشتند که اعراب آنها را برای بدست گرفتن حرفه هایی که دست زدن بدانها را برای خود شرم‌آور می‌دانستند در شهرهای خود می‌پذیرفتند. تازیان پیشهٔ خود را جنگیدن می‌دانستند و دیگران را فروتر از خود می‌انگاشتند، اما باوجودی که برموالی استخفاف روامی‌داشتند، به‌خاطر مهارتهای اینان حضورشان در میان اعراب خواستنی و سودمند بود. علی(ع)، خلیفهٔ چهارم برخلاف عثمان باموالی مهربان بود و

آنان را بزرگ می‌داشت، تا آنجا که اعراب از رفتار وی در این مورد گله می کردند. به‌رغم خشم اعراب علی(ع) موالی را از هر حیث با تازیان برابر ساخته‌بود، و این از عواملی بود که در جلب علاقهٔ موالی به‌او مؤثر افتاده است. برخی از اعراب کوفه علی(ع) را نمود و تأیید برتری عراق تلقی می کردند، چنانکه بعدها اساست اولاد او، حسن(ع)، حسین(ع) و محمدبن‌الحنیفه را نشان عظمت و تفوق شهر خود می‌پنداشتند و به‌طریق اولی ازدواج و پیوند خویشی حسین بن علی(ع) با خاندان یزدگرد یا هرمزان از دلایل عمدهٔ احترام زیاد ایرانیان به‌ذریهٔ علی(ع) بوده است.

در عمق حرمت شیعه به‌امام—جانشین پیامبر— واصل این فکر که پیشوایی ورهبری عامه باید از مشیت و ارادهٔ الهی ناشی باشد، اعتقاد و باور ایرانیان نهفته است که پادشاهان خود را صاحبان فره ایزدی می‌شمرده‌اند. جای سخن نیست که اساس عقاید شیعه بهرطریق اقتباس از اصول دینی ایرانیان می‌باشد. اما جاذبه‌ای که این باورها نزد ایرانیان یافت تا اندازهٔ زیادی بواسطهٔ موافقت آنها با عقاید ایرانیان و انعکاس آرای دینی آنها در این باورهای نوین بوده است. بیهوده نیست که فرقه‌های غلات شیعه، نظیر کیسانیه، خشبیه، خطابیه و راوندیه در میان موالی ایرانی بیشترین طرفداران را داشته‌اند.

اما در عوض حزب خوارج را تا حدی می‌توان «پیورتین»ها یا پیراشگران اسلام خواند، زیرا خوارج عقاید افراطی حکومت مردم برمردم که به‌آشوبگرایی متمایل بود داشتند. اگر آنها درواقع دارای هرگونه آرمان ویژه‌ای بودند، این آرمان همانا ایجاد یک جامعهٔ اسلامی بود که در آن هیچ کس، حتی خلیفه نمی‌بایستی از دستورهای قرآن منحرف شود. این فرقهٔ غالی معتقد بوده است که ارتکاب هرگونه گناه کبیره، حتی از سوی خلیفه به‌منزلهٔ بیرون شدن از دین است و سرتکب مثل یک کافر محکوم است.

از قضا از آنجایی که خوارج در موضوع انتخاب خلیفه مخالف نظری بودند که از سوی اسویان تقویت می‌شد، از پشتیبانی موالی سودبردند. با نظراتی که آنها دربارهٔ عدالت و تمایلی که در تساوی طلبی داشتند، سبب گردید که موالی با حسن‌نظر در این فرقه بنگرند. موالی بارها در شورشهایی که خوارج برپا می‌داشتند به‌صفوف آنها پیوستند، چنانکه در سراسر ایام خلافت اموی نه‌تنها نواحی دوردست ایران صحنهٔ شورشهای خوارج علیه دستگاه خلافت بود، بلکه موالی نیز در این طغیانها دوشادوش خوارج با تازیان نبرد می کردند. هرچند گه‌گاه فرق گونه‌گون خوارج با یکدیگر اختلاف می‌یافتند، اما در اعتقاد اینکه در برابر خلیفهٔ ستمگر باید درایستاد، با هم متحد بودند.[۹] همین نظرگاه واحد بود که موالی را که کلا گرفتار بار خراج و شیوهٔ ستمگرانهٔ گردآوری آن بودند، هم از شهرها و هم از مناطق روستایی به‌صفوف خوارج ملحق می کرد. فی‌المثل در ایام خلافت علی(ع) برخی از موالی اهواز که از میزان خراج درخواستی ناخرسند بودند به‌شورش خوارج پیوستند. در ماجرای طغیان ابومریم از قبیلهٔ بنی‌سعد تمیم، که شورشیان کوفه را در محاصره افکندند، بسیاری از یاران او از موالی بودند در روزگار فترتی که به‌دنبال مرگ یزیدبن‌معاویه (٦٤ق/ ٦٨٣ م) پدید آمد، فارس و

۹. بغدادی، الفرق و بین‌الفرق، (قاهره، ۱۹۴۸)، ص ۴۵. ترجمهٔ فارسی، به‌اهتمام دکتر جواد مشکور، ص۴۲ .-م.

اهواز و نیز اطراف ری‌میدان شورشهای خوارج گردید. توافق میان آرمان موالی و دعویهای خوارج، انگیزهٔ پیوستن‌این نیروها را، چنانکه در شورش عبیدالله‌بن‌ماحوزه، از رؤسای ازارقه نمایان گردید روشن می‌سازد. دراین طغیان گروه زیادی‌از موالی دست داشتند، چنانکه‌بسیاری نیز درمیان یاران قطری‌بن‌فجاءة، از رؤسای دیگر ازارقه که مدتی را بر فارس و کرمان دست یافته بودند می‌بوده‌اند. اما بروز اختلاف میان موالی و عرب اردوگاههای خوارج را نیز فرونگذارد. هنگامی‌که اعراب جانب قطری را گرفتند، موالی در برابر او عبدربه رابه‌امارت برگزیدند. این‌اختلاف شقاقی درمیان خوارج پدید آورد که از سلاح یزیدبن مهلب،سپاهسالار اموی جان خوارج را نگرفت.

روش موالی در پناه جستن ازستم عرب به‌اردوگاههای خوارج و پیوستن به‌صفوف آنها تا پایان دورهٔ خلافت اموی ادامه داشته است، همچنین در منازعات شیعه با امویان نیز موالی شرکت می‌جستند. هرچند طغیان حجربن عدی (۵۱/ ۶۷۱ م) و قیام حسین‌بن علی(ع) در طف (۶۱ق/ ۶۸۰ م) کاملا ضبغهٔ عرب داشت، اما درشورش مختار موالی با شیعیان همراه بودند. بنابر مشهور، بیست هزار از موالی کوفه که «جندحمراء» خوانده می‌شدند و همه در اصل ایرانی بودند در لشکر مختار درآمدند.[۱۰]

بهانهٔ خروج مختار بر امویان کین‌خواهی از خون حسین (ع) بوده، اما در همان هنگام حتی شیعیان درصداقت وی شک داشتند. گویند که مختار از قضیهٔ شهادت حسین(ع) به‌عنوان وسیله‌ای برای جلب اهل کوفه، بویژه عنصر غیرعرب آن شهر جهت پیشبرد آرمانهای خویش بهره برداری کرده بود. از این گذشته، مختار خود را نماینده و گماشتهٔ محمدبن‌الحنیفه معرفی می‌کرده که در این هنگام درحجاز بوده و با فرستادن پیامهایی برای مختار او را درگرفتن بیعت برای نقشه‌های خود تشویق می‌کرده است؛ چنانکه وی توانست طرفداری شیعیان کوفه را جلب کند و به‌نام آنها برشهر دست یابد.

مختار درجلب پشتیبانی موالی مهارتی خاص داشت، و تعداد آنها درمیان لشکریان مختار چنان فزونی یافت که می‌توان خروج مختار را جنبشی علیه اعراب عراق بشمار آورد. اعراب کوفه از توجه و اعتماد خاص وی به‌موالی زمزمهٔ نارضایی درافکندند. اعراب ناراضی می‌گفتند که درلشکرگاه مختار یک کلمه عربی شنیده نمی‌شود،[۱۱] مختار با پشتیبانی این عنصر غیر عرب توانست هجده ماه برکوفه فرمان براند، و از مردم سواد، جزیره و جبال خراج بگیرد. نگهبانان شخصی وی از میان «حمراء» برگزیده شده بودند و فرماندهیشان نیز به‌یکی ازمیان آنها سپرده شده بود. از این گذشته، تا این زمان سلاح موالی درجنگ منحصر به‌یک چوبدستی بود و تنها پیاده در جنگها شرکت می‌جستند، و از غنایم جنگی سهمی نمی‌بردند؛ اما مختار آنها را برمرکب می‌نشاند و به‌سلاح تجهیزشان می‌کرد. وی نه‌تنها موالی را درعطاء فیء انباز می‌کرد، بلکه وعده داده بود که اموال اعیان و اشراف عرب نیز باید بدانان تعلق گیرد. ابراهیم‌بن‌الاشتر، سردار مختارکه می‌گفت این موالی فرزندان اسواران و مرزبانان فارس‌اند،

۱۰. دینوری، اخبارالطوال، ص، ۲۸۸ (ترجمهٔ فارسی، برگردان صادق نشأت، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص ۳۱۰).

۱۱. طبری، ج۲، ص۶۴۷، ۷۲۴؛دینوری، ص۵-۲۹۴؛ بترجمهٔ فارسی ۸-۳۲۷.

آنها را برای جنگ با حکومت شام از هر لشکری مناسبتر می‌دانست. اعراب کوفه نیز که مانند شیعیان تا اندازه‌ای جانب مختار را گرفته بودند، از اعتماد کامل‌وی به‌طبقهٔ موالی خشمگین شده بنظر می‌رسید که نهضت او نه‌تنها برضد بنی‌امیه، بلکه به‌جنبشی برضد عرب دامنه یافته بود. از این رو پشتیبانی از مختار رفته رفته فروکش کرد و اعراب به‌مصعب‌بن زبیر که از سوی برادرش، عبدالله‌بن زبیر، مدعی نام‌آور خلافت در عراق می‌بود پیوستند. پس مصعب‌بن زبیر که درمعنی نمونه‌ای از دسته‌بندی عرب بود، مختار را که دیگر چیزی مگر فرمانده موالی نبود بشکست و بکشت. وی پس از گرفتن کوفه دست اعراب را درکین‌خواهی از موالی بازگذاشت. گویند که مصعب پس از شکستن مختار با چنان سخت‌دلی ددمنشانه‌ای موالی را فرو مالید که به‌او لقب **جزار** «خونریز» دادند. و نیز گویند که در این واقعه بیش از هفت هزار تن ازموالی کوفه بهلاکت رسیدند.

اما به‌رغم کشتار سنگینی که مصعب از موالی کرد، نتیجهٔ مهمی که از قیام مختار بدست آمد، ظهور موالی در عراق به‌عنوان نیرویی رزمنده بود، فی‌المثل چند سال بعد که ستمگری یوسف‌بن عمر ثقفی که سیاست اضطراب و خفقان حجاج را درعراق دنبال می‌کرد، زیدبن‌علی، نواده حسین‌بن علی(ع) را به‌خروج بربنی‌امیه و نشر دعوت خویش واداشت، طرفداران عمدهٔ وی موالی بودند. اما دعوت زید بواسطهٔ تردیدهای خود او و عدم تجانس میان یارانش بشکست انجامید. به‌هنگام خروج زید درسال ۱۲۲ ق/ ۷۳۹ م تنها دویست‌و هجده تن که با وی بیعت کرده بودند. وی را فرو نگذاشتند؛ و البته چنانکه انتظار می‌رفت زید شکست خورد و کشته آمد.

همچنین اندکی بعد، درسال ۱۲۵ق/ ۳-۷۴۲ م یحیی‌بن زید در خراسان بر امویان بیرون آمد، و در جوزجانان از لشکر نصربن سیار، والی خراسان شکست خورد و بقتل رسید. هرچند مرگ این پدر و پسر نشان پیروزی امویان بود، اما در حقیقت تا اندازه‌ای به‌پیشبرد مقصود عباسیان کمک کرد. مرگ زید و یحیی مدعیانی راکه احتمال می‌رفت آن دسته از نیروهای نامرئی راکه منتظر دعوت عباسیان بودند تجهیز کنند ازمیانه برداشت. پس ازمرگ این دو تن عملا تمامی طرفداران فرق مختلف شیعه به‌دعوت سری عباسیان پیوستند. برنامهٔ عباسیان حتی کین‌خواهی ازخون زید و یحیی را نیز دربر گرفت.

زید سر آن داشت تا آنجا بتواند به‌پشتیبانی بیشترینهٔ فرق اسلام خلافت را بدست گیرد، و درمیان کسانی که با وی بیعت کرده بودند حتی خوارج نیز پیدا می‌شدند. وی برخلاف تمایل اکثر شیعیان ازدشنام گویی به‌ابوبکر و عمر ناخرسندی می‌نمود و ضمن شناختن برتری علی(ع) برشیخین، بردرستی خلافت آن دو نیز اصرار می‌ورزید. در نتیجه بیشتر شیعیان از یاری وی دست کشیدند، و این رهاکردن وی در معرکهٔ حوادث عامل مهمی در شکست وی گردید عبدالله‌بن معاویه، نوادهٔ جعفربن ابی‌طالب به‌سرنوشت زید گرفتار آمد، و شیعیان وی را نیز درکشاکش حادثات تنها گذاشتند و حمایتی از او نکردند. زیدیان که دسته‌ای ازعناصر گونه‌گون بودند به عبدالله‌بن معاویه پیوستند. اما قیام وی درکوفه درمحرم سال ۱۲۷ هجری (برابر اکتبر ۷٤٤ میلادی)، به‌رغم نمایش دلیری بسیار از سوی زیدیان در دفاع از وی بشکست انجامید. عبدالله‌بن معاویه پس ازفرار ازکوفه توانست مدتی کوتاه قدرتی دراصفهان،

اصطخر، اهواز وکرمان بهم زند و دسته‌ای از خوارج نیز بدو پیوستند، اما بردست عامربن‌ضباره شکسته شد و سرانجام به‌خراسان نزد ابومسلم شتافت. ابومسلم که‌بتازگی دعوت عباسی را درمسیر پیروزی انداخته بود وی را دستگیرکرد و درسال ۱۲۹ق/ ۷۴۷ م بقتل رساند.

دیگر زمان آن گذشته بود که آرمان عباسیان بتواند هر نوع جنبش یا اختلاف نظری را که درگذشته تمام نهضتهای شیعه را تباه‌کرده بود تحمل‌کند. بهر تقدیر در پایان خلافت اموی موالی نه‌تنها مانند ایام‌مختار و عبدالملک (۶۵-۸۶ق/ ۶۸۵-۷۰۵م) در هر دو جنبش بزرگ، یعنی خوارج برضد امویـان همدستی داشتند، بلکه بنظرمی‌رسد که آنها متأثر از معتقدات این نهضتها نیز بوده‌اند. این مسأله خاصه در قیام زیدیه و عبدالله‌بن معاویه که خوارج برای براه انداختن ستیز با دستگاه منفور اموی از اختلافات خود جهت همکاری با برخی احزاب میانه‌رو و شیعه بقدرکافی‌کاستند، بیشتر صادق است. دولت اموی دریافته بـود که باید موالی را مانند خوارج و شیعه نه‌بـه‌عنوان زیر دست، بلکه به‌چشم برآشوبندهٔ آرامش و رقبای سرسخت خود بنگرد.

۸- موالی و فرمانروایی عرب

هنگامی‌که تاخت وتاز به‌ایران آغاز گردید، یزدگـرد سوم به‌عنوان دارنده فرهٔ ایزدی و نظرکرده و گماشتهٔ خدا در این سرزمین فرمان می‌راند. وی خود را فراتر از همهٔ مردم و نگهبان دیگران می‌دید. اما فرمانروا و پـاسدار مسلمانـان را که امیرالمؤمنین و اماسش می‌خواندند، شخصی به‌سادگی دیگر مسلمانان بود، که لااقل نظراً خود را با دیگران برابر و برادر می‌دانست. لکن وی فردی از قبیلهٔ قریش بود که کارش نظارت براجرای قوانین اسلام و هدایت جامعه درمقام جانشین پیغمبر بود. این امیرالمؤمنین تنها بـواسطهٔ آنکه جانشین پیامبر خدا بشمار می‌رفت، اطاعت از وی واجب بود ومخالفت با وی به‌منزلهٔ انکار پیغمبر، خلفای نخستین اسلام با ظاهری بسیار ساده درمیان دیگر مردم می‌نشستند و ساده‌ترین غذا را با آنان می‌خوردند. هنگامی‌که هرمزان مرزبان خوزستان را دستگیر کردنـد و به‌مدینه بردند، وی از سادگی خلیفه‌که نه دربانی داشت و نه نگهبانی درشگفت مانده بود.

اما امویان نظر به‌توسعهٔ سریع قلمرو اسلام و گونه‌گونی عناصری کـه در آن روزگارجامعهٔ اسلام را می‌ساخت، دریافتند که تنها دین نمی‌تواند شالودهٔ یک امپراتوری را کفایت‌کند، بلکه نوعی احساس ملی نیز برای این امپراتوری واجب آمد. آنها خلافت را در موقع جدیدی قرار دادند و آن را به‌دولتی — دولت عرب — که متکی به‌حمایت قبایل عرب بود مبدل ساختند. بالطبع در ایـن دولت آرمـانها و نهـادهـای تـازه‌ای پدیـد آمـد، و سادگـی نخستین و پیوستگی نیروسند حکومت دینی که صفت ممیز ایام چهار خلیفهٔ نخست بود از میان برخاست. در مخالفت با این آرمانها و شیوه‌های حکومت احزابی نظیر شیعه و خوارج سربرآوردند، که همگی آمادهٔ انکار اساس این حکومت تازه بودند. مثلا فرق شیعه، مگر زیدیه از تصدیق خلافت انتخابی امتناع ورزیدند و برآن بودند که حق‌خلافت تنها از آن علی (ع) و فرزندان وی است. ازسوی دیگر خوارج ضرورت قریشی بودن امام را انکارمی‌نمودند، و در برخی موارد به‌طورکلی

لزوم وجود امام را رد می‌کردند.

از این گذشته، معاویه خلافت را مانند پادشاهی در خانواده خویش موروثی کرده بود، و رفته رفته با معمول کردن تشریفات گونه‌گون و آداب مختلف آن را به‌چیزی که بیشتر به سلطنت عرب می‌مانست درآورده بود، که دلیل وجودی آن دفاع از قبایل عرب بود. بنابراین تا زمانی که اتحاد قبایل عرب پابرجا بود، حکومت اموی نیز دوام می‌آورد. تنها هنگامی دسته‌بندیهای قبیله‌ای قدیم دوباره ظاهر شد— قیسها و کلبیها، مضریها و یمنیها— که حکومت اموی رو در زوال داشت. حتی تا آن زمان نیز بنی‌امیه می‌توانستند در برابر تهدیدات خطرناک شیعیان و خوارج به‌این قبایل پشت‌گرم باشند. قبایل عرب که رؤسایشان را معاویه به‌سوی خود کشانده بود این سیاست جدید را پذیرفتند و آن را تقویت می‌کردند. فاتحان عرب که ناحیهٔ حاصلخیز سواد را در ایام خلافت عمر از چنگ ایرانیان بیرون کرده بودند، رفته رفته به‌صورت گروه نخبهٔ حاکم درآمدند که از دل نمی‌خواستند همسنگ موالی — ایرانیان و نبطیان عراق— بشمار آیند که سرزمینهایشان را از کف داده بودند، و اگر چه به آیین اسلام گرویده بودند، اما هنوز فاتحان در آنان به‌چشم اسرای آزاد و بردگان می‌نگریستند. برخی از این موالی فرزندان اسرایی بودند که در طی فتوح عرب گرفتار تازیان شده بودند و سپس با قبول اسلام آزادی خود را باز یافته بودند. دیگران مردمی بودند که بلادشان بدون جنگ تسلیم عربان شده بود. اینان قبول‌اسلام کردند و با ارتباط و انتساب داوطلبانه با اعراب از آنها احراز حمایت می‌نمودند؛ و بدینسان بدلخواه پایگاه و مقام موالی را می‌پذیرفتند. اعراب در هردوگونه موالی به‌چشم اجنبی می‌نگریستند، و بی توجه به پایگاه طبقاتیشان برآنان تحقیر و خواری روا می‌داشتند. تازیان موالی را پیاده به‌جنگ می‌بردند، و از غنایم سهمی بدانان نمی‌دادند، با آنان در شوارع در یک صف راه نمی‌رفتند و بریک خوان نمی‌نشستند. خلفای اموی و والیان آنها عموماً موالی را با بدگمانی و بیزاری می‌نگریستند. فزونی شمار موالی در عراق چنان هراسی در دل معاویه افکنده بود که گرد آن می‌گشت تا بسیاری از آنها را به‌کام مرگ سپارد و دیگران را نفی بلد کند. وی لااقل شماری از آنان را ظاهراً به‌عنوان اقدام پیشگیرانه جهت دفع غائله‌هایی که در پیش بود به‌سواحل سوریه و انطاکیه فرستاد.[۱۲]

گرچه رفتار زیادبن ابیه و پسرش عبیدالله— والیان عراق— نسبت به‌موالی‌خالی از نرمی‌و ملایمت نبود، اما این مردم پیوسته استیلای قدرت عرب را با بیزاری می‌نگریستند. بنابراین همیشه میان آنان مردانی برمی‌خاستند که به‌رغم کسانی که از خلافت اموی جانبداری می‌کردند، با دشمنان بنی‌امیه همداستانی می‌نمودند. هنگامی که عبدالله‌بن زبیر بربنی‌امیه خروج کرد، آنها بدو پیوستند، اما چون دیدند که او به‌عناصر غیر عرب التفات نمی‌ورزد، وی را فرو گذاشتند. آنچه بیشتر موجب شد تا رفته رفته تعصب و دشمنی میان اعراب و موالی پدید آید آن بود که در نزد والیان عراق دشمنی با غیر عرب به‌عنوان رسمی قانونی و تظاهر خشن حق حمایت عرب الزام آور بود. از این رو هنگامی که مختار در تعقیب نقشه‌هایش مصلحت دانست تا در جهت حمایت از موالی به‌آنان مانند دیگران از غنایم جنگی سهمی

۱۲. ابن عبدربه، العقد الفرید، ج۲ (قاهره ۱۳۰۲ ق/۱۸۸۵م)، ص۹۱.

بدهد. سیاستی که به‌شکست وی انجامید، قربانی خشم و نفرت تازیان گردید.

حکومت حجاج به‌بدگمانی شدید از موالی که طبیعتاً پیوسته با مخالفان وی هم‌پیمان بودند خصوصاً موصوف بود حجاج برای جلوگیری از این اتحاد، موالی را تشویق و ناگزیر به‌شرکت در جنگهای با خوارج یا غزو در مرزهای سند، کابل و ماوراءالنهر می‌کرد. درنظر وی اینگونه سفرهای جنگی بهترین داروی آشوبگرانی بود که به‌گمان او در سراسر عراق بسیار بودند. اما از سوی دیگر موالی شوق و علاقه‌ای به‌جنگ در مرزهای دوردست نشان نمی‌دادند، بلکه بهتر می‌دانستند در عراق بمانند، و از آنجایی که زیر نظارت و بیداد سخت حجاج بودند، در غالب جنبشهایی که هدف آن بستوه آوردن حجاج بود شرکت می‌جستند. مثلا در قیام ابن‌اشعث موالی نقش بزرگی ایفا کردند. این عبدالرحمن‌بن اشعث را حجاج که از خویشان وی بود عامل سیستان کرد. و وی را با سپاهی از عرب و موالی به‌قصد به‌اطاعت واداشتن پادشاه کابل بدانسو گسیل کرد. اما چون اشعث در آن هنگام احتمال نمی‌داد که در آن نواحی به‌پیروزی دست یابد، نامه‌ای به‌حجاج نوشت و قصد خود را از بازگشت به‌وی آگاهی داد. حجاج نامه‌ای تند به‌او نوشت و او را نکوهش کرد، که اعراب با شورش علیه حجاج پاسخ آن بگفتند. در بازگشت ابن‌اشعث به‌عراق بسیاری از موالی بدو پیوستند. علاوه بر خوارج که همیشه آمادهٔ پیکار با دستگاه اموی بودند، شیعیان نیز جانب وی را گرفتند؛ و نیز مرجئه که کناره‌گیری رسمی آنها از جهت‌گیریها امتیازی برای امویان بشمار می‌رفت. در این سه‌گروه که از سه فرقهٔ مختلف بودند، موالی نیز بودند. و چون حجاج در برابر چنین گروهی چاره‌ای مگر درخواست کمک از شام ندید، قیام نامتجانس ابن‌اشعث به‌طغیان عراق علیه شام مبدل شده بود. با شکست ابن‌اشعث موالی کیفر سختی دیدند. حجاج در تعقیب و تنبیه آنها چنان افراط کرد که خلیفه عبدالملک زبان به‌اعتراض گشود و در نامه‌ای او را از رفتارش سرزنش کرد.

موالی در قیام ابن‌اشعث چنان دلیرانه درایستادند که دلیری یکی از رهبرانشان به‌نام فیروز حجاج را سخت دل‌نگران ساخته بود. گویند وی اعلان کرد به‌هر کسی که مردهٔ فیروز را برایش آورده ده‌هزار درهم‌خواهد بخشید؛ و فیروز نیز درپاسخ به‌حجاج گفت صدهزار درهم در برابر مردهٔ حجاج می‌دهد.[۱۳] پس از شکست فتنهٔ ابن‌اشعث، فیروز به‌خراسان گریخت و در آنجا بردست ابن مهلب گرفتار آمد. ابن‌مهلب فیروز را نزد حجاج فرستاد. و او زیر شکنجهٔ حجاج جان داد. گذشته از حجاج، والیان دیگر دولت اموی، از لشکری وکشوری هم در عراق هم در خراسان نسبت به‌موالی باهمان خشونت وکوچک شماری رفتار می‌کردند. این رفتار اولیای دولت با وجود آنکه ظلم و بیدادی که اوصاف ممیز خلافت عبدالملک بود، در عهد پسرش سلیمان و عمربن عبدالعزیز و حتی هشام‌بن عبدالملک تا اندازه‌ای سستی گرفته بود، باز همچنان ادامه یافت. در عراق و خراسان نگرش اعراب دربارهٔ موالی مبتنی برهیچ‌گونه قبول برابری و عدالت نبوده است. یحتمل در این خصوص در منابع مبالغه رفته است، اما با وجود این دربارهٔ تحقیری که اعراب برمسلمانان غیر عرب روا می‌داشتند، شواهد بسیاری در دست است که تنها مربوط به‌کوچک شماری آنها در انساب نمی‌شود، چنانکه دلایل بسیار است که تصور برتری از سوی اعراب را انگیزهٔ اصلی ناخرسندی موالی از آنها

۱۳. ابن قتیبه، کتاب‌المعارف، (قاهره ۱۹۶۰). ص۳۳۷.

دانست. چون ولایت بنی‌امیه بیدادشان را در سرزمینهایی اعمال می‌کردند که از آن نیاکان سوالی بود، از این‌رواین ناخرسندی در آن نواحی شدت بیشتر داشت. از این‌حیث مورد خراسان با عراق غربی فرق دارد.

در نظر معاویه سرزمینهایی که به‌جنگ گشوده شده بودند، وسیله‌ای بودند برای آرام کردن دشمنان بالقوه و جلب وفاداری دوستان. هنگامی که سعیدبن عثمان از نامزدی یزید به‌عنوان وارث خلافت شکایت کرد، معاویه دهان وی را با دادن ولایت خراسان فروبست.

سعید از دریافت رشوه قدردانی شایانی کرد، و در بیتی شعر یادآور شد که اگر پدرش عثمان زنده بود، بیش از آنکه معاویه بدو بخشید، او را نمی‌داده است.[۱۴] معاویه اعطای حکومت در ولایات شرقی را به‌چشم پاداش خدمات می‌نگریست، و چنانچه پیشکشیها و خراج منظماً به‌خلیفه می‌رسید، برخلاف روشی که در عصر خلفای راشدین معمول بود، هیچ‌گونه نظارتی برکار این حکام نبوده است، عبدالملک بن‌مروان از رؤسای عراق دعوت کرد که چنانچه او را در جنگ با مصعب‌بن زبیر یاری دهند، وی نیز به‌آنها حکومت خواهد بخشید. این وعده چنان مؤثر افتاد که بسیاری از آنها برای یافتن حکومت در فرو خوابانـدن فتنهٔ مصعب با وی متحد گردیدند. مثلا چهل تن از آنان هریک جداگانه و در یک زمان از او درخواستند که حکومت‌اصفهان به‌آنهاواگذارد، وعبدالملک متحیرانه پرسید «خدا را! این اصفهان چیست؟».

یکی از اعراب بدوی که حجاج وی را برای جبایت خراج اصفهان به‌آن ولایت برگماشت، چندکس را که نتوانستند در موعود مقرر مالیات خود را بپردازند فرا خواند و گردن زد، و دیگران بشکوهیدند و بی‌درنگ خراجی را که برعهده داشتند ادا نمودند.[۱۵] ولات قدرتمند هرچندگاه مالیاتها را برای خود برمی‌داشتند و چیزی به‌دمشق نمی‌فرستادند. مسلمة‌بن‌عبدالملک که بعدها از جانب برادرش یزید والی عراق و خراسان گردید، از خراج قلمرو حکومتی خود به خلیفه چیزی نمی‌داد.[۱۶] سلیمان‌بن‌عبدالملک که پیشتر از برادر خود یزید به‌خلافت رسیده بود، یزیدبن مهلب را به‌ولایت خراسان گماشت، اما عمربن عبدالعزیز، جانشین سلیمان ناگزیر گردید برای بیرون کشیدن مطالبات بیت‌المال از کف یزید، وی را به‌زندان درافکند.[۱۷] در آن ولایت دوردست عمال خلیفه به‌شیوه‌های گونه‌گون برمردم ستم روا می‌داشتند، بویژه که در موارد بسیار مناصب خود را با دادن پیشکشی و پرداخت رشوه بدست می‌آوردند. هشام، خلیفه اموی (۱۰۵-۱۲۵ق/ ۷۲۴-۷۴۳ م) جنیدبن عبدالرحمن‌المری را در قبال گردن آویز بسیار گرانبهایی که جنید به‌زن هشام هدیه کرد و گردن آویز دیگری که به‌هشام داد، عامل خراسان کرد.[۱۸] ولیدبن یزید (۱۲۵-۱۲۶ق/ ۷۴۳-۷۴۴ م) خراسان را با نصربن یسار و تمام

۱۴. ابن قتیبه (احتمالاً مصری یا مغربی غیر ابن‌قتیبهٔ معروف). الامامة والسیاسه، ج۱ (قاهره ۱۹۵۷)، ص ۱۹۲.
۱۵. مسعودی، مروج الذهب، ج ۵، ص ۳-۳۹۰.
۱۶. ابن‌الاثیر، الکامل فی‌التاریخ، ج۴ (قاهره ۱۹۵۷)، ص۱۸۱.
۱۷. همانجا، ص۱۵۷.
۱۸. همانجا، ص۲۰۶؛ طبری، ج۳، ص ۱۵۲۷ (ترجمهٔ فارسی، برگردان ابوالقاسم پاینده، ج۹ ص۴۱۱۰).

عایدات آن ولایت در عوض دریافت مبلغی پول به‌یوسف‌بن عمر، والی عراق بخشید، اما پیش از آنکه خراسان با نصربن یسار به‌دست این سوداگر بی‌رحم درافتد، ولید کشته شد و فتنه خوابید.

در باب رفتار خشن عمال بنی‌امیه با موالی درکار مالیاتگیری که فرقی میان نو-مسلمانان و ذمیان قائل نبوده‌اند، سخن بسیار رفته است. تفاوت آشکار اینگونه رفتار با شیوه وروبه‌ای که اعراب در عصر خلفای‌راشدین داشته‌اند، سبب افزایش نارضایی در میان موالی گردید. درواقع طی یک قرنی که از فتح جبال و خراسان می‌گذشت، امویان حکومت اسلامی را به‌چیزی که تنها می‌توان حکومت عربش خواند تبدیل کرده بودند و شور و گرمی وآرمانگرایی اسلام چنان سستی گرفته بود که کافی بود شورش دسته‌ای از ناراضیان به‌نام پشتیبانی از ایمان و اهل البیت حکومت عرب را سرنگون کند.

۹- جزیه و خراج

دهقانان یا اشرافیت زمیندار عصر ساسانی، در تقسیمات اداری دورهٔ اسلامی نیز به‌عنوان نمایندگان دولت در مناطق روستایی املاک و اراضی سابق خود را همچنان نگه داشتند. وظیفهٔ اصلی دهقانان جمع وجبایت خراج ازکشاورزان و تحویل آن به‌بیت‌المال مسلمانان بوده است. البته خراج زمین تنها از طبقات وابسته به‌زمین اخذ می‌گردید و برآورد میزان سهم هریک از روستاییان برعهدهٔ دهقان بود. بدین ترتیب در دورهٔ حکومت اسلام نیز همانند عصر ساسانی کشاورزان موظف به کار در زمین و ادای مالیات به‌حکومت بودند.

در عراق هدف مسلمانان در آغاز بدست آوردن غنایم و همچنین درآوردن قبایل عرب نصرانی ناحیهٔ سواد به‌آیین اسلام بود. در آن هنگام مقصود اصلی تازیان برانداختن دولت حاکم برایران نبوده است. به‌هنگام سقوط حیره، زمانی که دسته‌ای از اعراب جهت مذاکره از شهر بیرون آمدند، خالد سه پیشنهاد برآنها عرضه داشت — قبول اسلام، پرداخت جزیه یا جنگ؛ و اهل حیره پرداخت جزیه را پذیرفتند. بنابر روایاتی که در منابع آمده است، ازکل جمعیت شهر حدود شش هزار تن استطاعت پرداخت جزیه داشتند. براین اساس جمع جزیه‌ای که از آنها مطالبه گردید شصت هزار درهم برآورد شد، که گردآوری آن را به‌افرادی که شهروندان خود برگزیده بودند سپردند. خالد «اهل‌الکتاب» را آزاد گذارد تا بر دین خود باقی بمانند. آنها نیز در عوض تعهد سپردند که از هرگونه دشمنی با مسلمانان وکمک به‌ایرانیان خودداری ورزند. در شهرهای گونه‌گون دیگر عراق نیز چنین پیمانهایی میان مسلمانان و مردم بسته شد. اما اگر شهری راکه اعراب در حصار می‌گرفتند تنها با جنگ می‌گشودند، اهل آن شهر را یا به‌دم تیغ می‌سپردند یا به‌بردگی می‌بردند.

همینکه مرکزی اداری، کوفه، در عراق تأسیس گردید. مسألهٔ بعدی تقسیم زمینها و ادارهٔ نظام خراج‌گیری بود. فاتحان عرب چشم می‌داشتند که زمینها را میان خود تقسیم کنند، و بنابر رسم دورهٔ ساسانی از دهقانان عراق به‌سود منافع خود بهره‌کشی کنند. اما خلیفه عمربن خطاب با دوراندیشی‌ای که داشت و از روی ملاحظات نظامی و دینی این اندیشه‌ها

را واگذارد؛ زیرا اگر نمی‌بایست که دین رواج یابد، می‌بایست لااقل از آن دفاع می‌شد. اگر قرار برآن می‌شد که غازیان اسلام در زمینهای ناحیهٔ سواد که میان آنها تقسیم می‌گردید سکونت گزینند، کار فتوح متوقف می‌گشت و از شمار نیروهای نظامی برای تجهیز پادگانهای مرزی در برابر طغیان و تهاجمات دشمنان کاسته می‌شد. از این گذشته تقسیم اقطاع در میان فاتحان جریان منظم داراییها به‌خزانهٔ مرکزی را متوقف می‌ساخت. از این رو عمر با بزرگان مدینه که از میان یاران سابق پیغمبر باقی مانده بودند رای زد، و زمینهای سواد را مانند گذشته به‌کشاورزان و کسانی که این زمینها را در اختیار داشتند واگذارد، و شرایط چنین بود که آنها مثل سابق بابت زمینهایشان خراج می‌پرداختند و نیز جزیه که مالیات سرانه بود. در دورهٔ ساسانی دهقانان مسؤول جمع‌آوری مالیات بودند، و خلیفه[3] نیز این مسؤولیت را برقرار سابق بدانان سپرد.

در آغاز تنها از زمینهایی خراج می‌گرفتند که در آن غله می‌کاشتند، یا زمینهایی که خرما، انگور، زیتون و یونجه در آن پرورش می‌دادند. چون دیگر محصولات کشاورزی از خراج معاف بودند، از این رو کشاورزان سعی می‌کردند محصولاتی را در زمینهای خود کشت کنند که مشمول خراج نگردد؛ در نتیجه گروهی از کشاورزان سواد از زیر پرداخت خراج گریختند. تا آنکه در سال ۲۲ق/ ٦٤٣-٤ م مغیرة بن شعبه، والی کوفه نظر خلیفه را بدین امر جلب کرد و تنظیمات جدیدی وضع گردید. از آن پس نه‌تنها محصولات دیگر هم مشمول مالیات شدند، بلکه برزمینهایی که زیرکشت نبودند نیز خراج بسته شد هرچند این زمینها در دست کشاورزان باقی ماند، اما چون آنها را وقف کرده بودند— به‌امانت داشتن زمین ازطرف جامعهٔ مسلمانان نوعی وقف بود — از این رو کشاورزان راهی که زمینها را از خراج معاف کنند نداشتند. بنابراین، این زمینها نه با فروخته شدن به‌مسلمانان و نه با مسلمان شدن کشاورز از معافیت برخوردار نمی‌شد.

گذشته از زمینهایی که در اختیار کشاورزان باقی گذاشته بودند، املاک دیگری وجود داشت که به‌خاندان شاهی سابق تعلق داشت یا صاحبان آنها در جنگ کشته یا ناپدید شده بودند. این اراضی را نیز در دست کشاورزان باقی گذاردند، اما زمینهای مزبور در معنی به‌صورت زمینهای **خالصه** یا اگر بتوان گفت «اراضی شاهی» درآمدند، یعنی بخشی از غنایم که جدا از آنچه میان سربازان تقسیم می‌گردید مستقیماً به‌امام می‌رسید و اعراب آن را **صوافی** می‌گفتند. آنها گاهی این زمینها را به‌هرکس که خود می‌خواستند به‌اقطاع می‌دادند.

از ذمیان علاوه برخراج که از ذمیان زمیندار می‌گرفتند، جزیه یا مالیات سرانه نیز اخذ می‌گردید. جزیه محدود به مالکیت زمین نمی‌گردید، بلکه برحسب استطاعت ذمیان قابل اخذ بود، و ذمیان تاهنگامی که‌قبول اسلام نمی‌کردند جزیه می‌دادند. جزیه‌رااز صنعتگران، پیشه‌وران و تمام اهالی شهرها می‌گرفتند. این **گزیت** یا جزیه در دورهٔ ساسانیان نیز از توده‌های فرو دست گرفته می‌شد، اما اشراف، روحانیان، دهقانان و دبیران (کاتبان، خادمان‌ـ کشوری) از پرداخت جزیه معاف بوده‌اند. بنابراین پرداخت جزیه مشعر برآن بود که جزیه دهنده در سلسله‌مراتب اجتماعی در طبقات پست قرار دارد. در اسلام این مالیات بنابر حکم قرآن از ذمیان گرفته می‌شد؛ و قبول اسلام، لااقل نظراً موجب معافیت از جزیه بود. اما خراج

مالیات ارضی بود، و با مسلمان شدن ذمی تغییری در آن پدید نمی‌آمد. بدین‌ترتیب گرچه مسلمانان نظام مالیات‌گیری ساسانیان در عراق را برهمان قرار سابق ادامه دادند، اما از همان آغاز میان جزیه و خراج فرق نهادند.

گردآوری عایدات و حساب دخل و خرج آن موکول به‌ایجاد یک **دیوان** یا ادارهٔ خزانه‌داری بود، و این کار در ایام حکومت مغیرة‌بن شعبه در عراق به‌راهنمایی یک ایرانی، به‌نام پیری یا پیروزد (؟) آغاز گردید. پس از او پسرش زادان فرخ مدتی این کار را برعهده داشت. با گذشت زمانی اندک عمر، خلیفهٔ دوم با ایجاد بنیادی که تمامی درآمد و هزینهٔ قلمرو اسلام در جلوی اسامی همهٔ کسانی که مستحق گرفتن مستمری یا سهمی از غنایم بودند، دیوان عراق را توسعه بخشید. در ایام خلافت معاویه، هنگامی که زیادبن ابیه ولایت عراق داشت، ناگزیر شدند در عملکردهای دیوان اصلاحاتی پدید آورند. دشواری دیگری بوجود آمد، مسألهٔ اسلام پذیری تدریجی ذمیان و همچنین دگرگونیها و واگذاریهای گریزناپذیری بود که در زمینها و مالکیت آنها با اقدام موالی نومسلمان به‌ترک زمینها و فرار از پرداخت خراج با رفتن به شهرها پیش می‌آمد. همهٔ این مسائل مایهٔ‌دل مشغولی خلفا و کاربدستان مالی آنها می‌گردید.

حجاج‌بن یوسف، والی سخت دل عراق آن دسته از موالی را که برای گریز از پرداخت خراج سنگین آبادی و املاک خود را رها می‌کردند و به‌شهرها می‌رفتند، واداشت تا به آبادیهای خویش بازگردند. از این گذشته وی به‌گرفتن غیر قانونی جزیه از موالی مسلمان ادامه داد، زیرا طبق قانون اسلام موالی با پذیرفتن آیین محمد(ص) از پرداخت جزیه معاف می‌شدند. در این ایام کشاورزی و صنعت عراق اصولا در دست موالی بود، همچنین دیوان را با اهمیتی که به‌عنوان اندام مرکزی و بسیار حساس دولت داشت موالی اداره می‌کردند. تا عصر عبدالملک هنوز ارقام را تماماً با نشانه‌های فارسی می‌نوشتند. حجاج که از برتری موالی و استیلای زبان فارسی ناخرسند بود، دیوان را از پارسی به‌تازی نقل کرد، و در نتیجه نظارت اعراب برکارهای عناصر غیر عرب فزونی بیشتری گرفت. کسی که این کار را برای حجاج به‌انجام رساند خود ایرانی و از موالی بنی‌تمیم، به‌نام صالح بن عبدالرحمن و از اولاد اسیران سیستان بود. او بازادان‌فرخ، پسر فیروز در دیوان کار می‌کرد، و هنگامی که زادان فرخ در جریان شورش ابن‌اشعث بقتل رسید، حجاج به‌صالح فرمان داد تا دیوان را از پارسی به‌عربی نقل دهد، با وجودی که مردانشاه، پسر زادان می‌کوشید تا درکار این بدعت اشکال‌تراشی کند.

در همان ایام به‌دنبال اختلافاتی که با دولت بیزانس پیش آمد، خلیفه عبدالملک ضرابخانه برای ضرب مسکوک با خطوط و نقوش عربی در دمشق دایر ساخت. و حجاج نیز مسکوکات تازه‌ای بجای سکه‌های سابق ضرب کرد. تا این زمان پول رایج عراق و ایران براساس نقشینه‌های قدیمی بود. با وجود نقل دیوان ازفارسی به‌عربی و ضرب سکه‌های جدید، برخلاف پیش‌بینی مردانشاه، زبان مادری ایرانیان از میان نرفت؛ چنانکه ولاتی که جانشین حجاج گردیدند، گرچه خود عرب بودند، اما ناگزیر بودند بیش از پیش از وجود موالی در دیوان استفاده کنند. اما در خراسان در مورد خراج دشواریهای نوع دیگری پدیدار گشت، اشرافیت محلی و مرزبانان این ناحیه پس از سقوط تیسفون و پیروزی نهایی عرب امید

خود را به‌تجدید حیات دولت ساسانی از دست نهادند و بیشتر آنها بدون جنگ تسلیم تازیان گردیدند. اما این تسلیم همراه با قبول ترتیبی بود که به‌موجب آن، آنها می‌بایست سالیانه مبلغی به‌فاتحان عرب بپردازند. با بسته شدن اینگونه پیمانها که به‌موجب آن می‌بایست مبلغی که دستخوش تغییرات دلخواه نگردد به‌تازیان ادا شود، شهرهای طبسین، کوهستان، نیشابور، نسا، ابیورد، طوس، هرات و مرو، هریک با بستن عهدنامه‌های جداگانه تسلیم اعراب شدند. برخلاف عراق که در آنجا مسلمانان زمینها و تقویم آن را خود در دست داشتند، و مقدار خراجی که به‌آن تعلق می‌گرفت در دیوان ثبت می‌گردید، در خراسان کار جمع و جبایت خراج برعهدهٔ **کدخدایان** بود که آن را با توحید مساعی مقامات مذهبی محل به‌انجام می‌رساندند. گردآوری مالیات بنابر رسم قدیم یا بهرطریقی که مناسب کاربدستان مالیاتی بود انجام می‌گرفت. از کل عایدات تنها مبلغی که در عهدنامه‌های زمان فتوح تصریح شده بود به‌اعراب پرداخت می‌شد. بخشی از مبالغی را که عمال مالیاتی گرد می‌آوردند جزیه و مابقی مالیات یا خراجی بود که از زمین می‌گرفتند، چنانکه مبلغی که مردم یک شهر کلا به‌اعراب می‌پرداختند معین و کمابیش براساس برآوردی از مجموع جزیه و خراج بود. در خراسان نیز مانند هر جای دیگر چنانچه اهل‌الکتابی اسلام می‌آورد، مستلزم آن بود که در میزان مالیات وی، لااقل در مورد جزیه کاهشی پدید آید، گرچه برخی از ولات خراسان سخت اصرار داشتند که این نومسلمانان بنابر حکم قرآن باید از جزیه معاف شوند، اما مسؤولان گردآوری مالیات غالباً در اجرای این احکام کوتاهی می‌ورزیدند. چنانچه بنظر می‌آمد که این مسؤولان احکام قرآن را دربارهٔ جزیه‌بکارمی‌بندند، معمولا برای دستکاری‌در مالیاتها دستاویزی می‌جستند که بهرطریق کمبودها جبران می‌گشت و مبلغ مقطوع ارائه شده برقرار سابق خود باقی می‌ماند. چنانکه گفته آمد، چون مأموران گردآوری مالیاتها کار جمع و جبایت عایدات را با همراهی کاربدستان دینی‌سابق انجام می‌دادند، هرگاه این روحانیان می‌دیدند که‌یکی از همکیشانشان از دین خود برگشت و قبول اسلام کرد، نه همان وی را از جزیه معاف نمی‌کردند، زیرا وی باقبول اسلام جزیه‌اش بخشوده می‌شد، بلکه از آنجایی که پشت کردن وی به‌دین سابق خود موجب زیان در کار آنها می‌گردید، آنها نیز در صدد برمی‌آمدند تا وسیله‌ای بجویند که بار مجوسانی را که به‌دین سابق خود وفادار مانده بودند، بردوش نومسلمانان سوار کنند. بهرام‌سیس که در روزهای آخر خلافت اموی متولی گردآوری خراج از مجوس خراسان بود، نظیر دیگران این تدبیر را بکار می‌بست. بدینگونه در آن ایام نزدیک سی هزار نومسلمان هنوز جزیه می‌پرداختند، و حال آنکه هشتاد هزار ذمی در معنی از پرداخت جزیه معاف بودند. نصربن‌یسار، آخرین والی اموی در خراسان کوشید تا این وضع را به‌نفع مسلمانان و با برخی اعتنا به تعالیم اسلام اصلاح کند؛ و حتی در نظر داشت دوباره برزمینها خراج ببندد و از سر مالیات تازه‌ای تعیین کند؛ اما اصلاحاتی که وی به‌اقدام آن دست زد آنقدر دیر آغاز گشت که دیگر نتوانست ناراضیان بی‌شماری را که شکیبایی آنها از سالها بی‌عدالتی مباشران عرب و ایرانیانی که برای آنها مالیات گرد می‌آوردند بسر آمده بود خاموش سازد. از این گذشته اصلاحات نصربن یسار ذمیان را که بار مالیاتی آنها سنگینترشده بود بخشم آورد. سرانجام اختلافات داخلی اعراب به‌این آخرین، اما لایقترین والی اموی فرصت آن نداد تا کوششهای اصلاحی

خود را ادامه دهد؛ درگیرودار این دشواریهای گونه‌گون بود که دعوت سری عباسیان آشکار گردید و باروری آغاز کرد.

۱۰ـ دعوت عباسیان

بواسطهٔ قدرت بنی‌امیه در عراق امکان دعوت آشکار و نشر عقاید شیعه در آن ناحیه بسیار اندک بود. اما شماری از فرق شیعه وجود داشتند که همگی با هم در اختلاف بودند. از این هنگام دلبستگی شیعه در توسل به **کتمان** و **تقیه** آغاز گردید تا از نفاق جلوگیری شود و تعقیب و آزار شخصی تا بازگشتن پارهٔ راستین آل محمد، یعنی خلافت و ظهور امام حقیقی از میان برود. بدین مقصود دعوت پنهانی زیرزمینی آغاز گردید. بنابر روایات‌منابع دعوت سری را محمدبن‌الحنفیه، پسر علی‌بن ابی‌طالب(ع) (نه از فاطمه، دختر پیامبر، بلکه از زنی از بنوحنیفه) شروع کرده بود، هرچند بیشتر محتمل می‌نماید که شالودهٔ این دعوت در اصل از هنگام مصالحهٔ حسن‌بن‌علی(ع) نهاده شده بود. پس از شهادت حسین(ع) در جنگ طف بیشترینهٔ شیعه گرد محمدبن الحنفیه فراز آمده بودند، و نیروی بدنی افسانه‌ای وی به‌آنها امید پیشرفت در عملی کردن آرمانشان می‌داد.

اما با قیام عبدالله‌بن زبیر که تا حدی رقیب و مخالف وی بود، این فرصت بدست نیامد، و محمد خود با وجود انتظارات زیادی که شیعیان از وی داشتند، تنها با دادن مبهم‌ترین حمایت لفظی به‌مختار که دعوتها و تحریکاتش به‌نام ابن‌حنفیه بود. از هرگونه اقدام قهرآمیز خودداری ورزید.

عبدالله‌بن‌محمد، پسر وی که به‌ابوهاشم شهرت داشت، دعوت سری پدر را ادامه داد؛ با وجود بدگمانی عمال بنی‌امیه و نگاه دقیق نهضتهای شیعه، وی فرصتی برای نمایش دادن شورش نیافت. بااین‌همه، پیروان پدر او که درپدرش واو به‌چشم مهدی آل‌محمد می‌نگریستند به‌ارتباط سری باوی ادامه دادند. در میان آنها فرقهٔ کیسانیه، پس از داستان مختار که مدعی عملی کردن نقشه‌های آنها بود، ارتباط پنهانی با پسر امامشان را نگسستند. کیسانیه معتقد بودند که وی هنوز زنده است و زندگی مخفی دارد.

بدین‌طریق این آرمان هم در میان اعراب هم غیر عربهای عراق پاسخی یافت، زیرا دستهٔ اخیر ازستمی که ولات بنی‌امیه برغیر عربها روا می‌داشتند ناراضی بودند، و گروه نخستین از انتقال مرکز خلافت ازکوفه به‌دمشق از سوی امویان. اما از آنجایی که سیاست مختار بتدریج وی را از حمایت اعراب کوفه که از موالی بیزاری می‌نمودند محروم کرده بود، رفته‌رفته طرفداران واقعی تشیع تقریباً تنها به‌موالی محدود گردیدند. این بدان معنی‌بود که با گذشت زمان تشیع تا اندازه‌ای زیر نفوذ اندیشه‌ها و عاداتی درآمده بود که به‌سنن این مردم تعلق داشت.

امید به‌ظهور امام که پرورده‌ٔ انتظار پنهانی هزار ساله بود و نیاز به کاربندی کتمان رفته رفته شیعه را به‌دسته یا حزبی زیرزمینی مبدل کرد. روش مخفی کاری انگیزه‌ای شده بود برای پیدایی نهضتهای گونه‌گون به‌قیادت رهبران شیعه که هریک با هم اختلاف داشتند. اما

دراین گیرودار محمدبن حنفیه و پسرش ابوهاشم دارای امتیاز تجربه در رهبری دعوت سری بودند. آنها توانستند بیشترین اعتبار و نفوذ را در میان شیعیان کسب کنند، چنانکه ابوهاشم پس از مرگ پدرش حدود سال ۸۱ق/ ۷۰۱ م (واقعه‌ای که چنانکه آشکارا پیداست از برخی از پیروان او پنهان نگه‌داشته شد) رسالت شیعه را به‌رشته‌های منظم سازمان داد.

با مرگ ابوهاشم که درشام و اندکی پس از دیدار با هشام‌بن عبدالملک، خلیفه‌اموی در سال ۹۸ق/ ۷۱۶-۱۷ م روی داد، دسته‌های مختلف شیعه پدید آمدند که هریک مدعی بودند که ابوهاشم وظیفهٔ رهبری را به‌امام خاص آنها تفویض کرده است. مثلا بیانیه، پیروان بیان‌بن‌سمعان تمیمی دعوی داشتند که ابوهاشم امامت را بعد از خود به‌بیان واگذارده است. همچنین دسته‌ای از پیروان عبدالله‌بن معاویه به‌نام حارثیه، وی را برگزیدند و میراث ابوهاشم بدو دادند.[۱۹] راوندیه می‌گفتند که ابوهاشم در بستر مرگ رهبری شیعیان را به‌یکی از بنی‌اعمامش، نامش محمدبن‌علی، نوادهٔ عبدالله‌بن عباس سپرده است.

این محمدبن علی که نسبش به‌عباس، عم پیامبر می‌رسید،و به‌همین خاطر اعقابش خودرا «عباسی» خواندند، پس از مرگ ابوهاشم با پنهان‌کاری بسیار به‌کار دعوت سری ادامه داد. دوسال بعد وی مأمورانی به‌کوفه و خراسان فرستاد. در این ایام چون کارهای دعات دیگر بواسطه بی‌احتیاطیها به‌بدفرجامی کشیده شده بود، راوندیان که نهایت احتیاط و پنهان‌کاری را می‌کردند، کامیاب گردیدند. بدینگونه بود که دعوت سری که هدف آن بازگرداندن خلافت غصب شدهٔ آل محمد به‌آنها بود، در اداره و نظارت از نوادگان علی(ع) به‌اعقاب عباس انتقال یافت. هم از ترس فاش شدن اسرار دعوت، که در صورت وقوع ممکن بود زندگی امام عباسی در خطر افتد، هم از آن جهت که‌بیشترینهٔ شیعیان هنوز در وفاداری به‌خاندان علی(ع) اصرار می‌ورزیدند، امام عباسی به‌داعیان خود دستور داده بود که در دعوت خود از ذکر نام امام خاصی خودداری کنند. قرار برآن بود که آنها مردم را به‌دعوتی کلی بخوانند که به‌ابهام به‌یکی ازافراد خاندان نبوت که امامتش برای‌همه پذیرفتنی باشد اشاره داشته‌باشد. اساس دعوت لزوم شوریدن براموبان و پوشیدگی و فرمانبرداری مطلق به‌داعی یا سازماندهندهٔ گروه بود که نوپذیرفتگان با او در تماس بودند. گذشته ازکوفه که مرکز عمدهٔ دعوت شیعه درعراق بود، امام عباسی توجهٔ خاصی به‌خراسان داشت؛ زیرا در نظر وی اهل‌کوفه هنوز طرفدار علویان، مردم بصره هواخواه عثمانیه، مردم جزیره طرفدار خوارج و اهل شام حامی مروانیان بودند. اما خراسانیان را مردمی شناخت که اذهانشان هنوز آزاد از مقاصد آینده بود و ممکن بود بسیار زود به‌دعوت او پاسخ مثبت دهند. بنظر می‌رسید که خراسان آمادهٔ اجابت دعوت باشد، و گذشته از این، ازمراقبت دقیق عمال اموی درعراق بسیار دوربود.

مرکز عمدهٔ دعوت حمیمه در سوریه بود که امام عباسی خود در آنجا اقامت داشت. این شهر برسر راه حج قرار داشت، از این رو فرستادگان وی می‌توانستند در جامهٔ زائران یا بازرگانان برای گرفتن دستور نزد او بروند یا هدایایی به‌او بدهند. در خراسان عمال بنی‌امیه

۱۹. بغدادی، پیشین، ۱۳۵؛ ترجمهٔ فارسی، (ص ۶-۱۶۵) نوبختی، **فرق‌الشیعه**، طبع ه. ریتر (استانبول ۱۹۳۱). ص۳۰، ۶۹ (ترجمهٔ فارسی، برگردان دکتر محمد جواد مشکور، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص۶۰، ۸۲).

این آیندگان و روندگان را بدقت زیر نظر داشتند. جنب و جوشهای مشکوک آنها بارها داعیان را در عراق، شام و خصوصاً خراسان گرفتار تعقیب و آزار کرده بود. با این همه خراسان چند سالی پهنهٔ گسترش دعوت عباسی بود.

ماهیت دعوت بهره‌برداری از داستانهایی دربارهٔ ترک دین امویان و برانگیختن مردم به‌حمایت از خاندان نبوت با زنده کردن امید ظهور مهدی موعود بود، که می‌بایست بیاید و درجهانی که بدبختانه پراز بیداد — بیداد بنی‌امیه — بود رسم عدالت دراندازد. انتظار ظهور مهدی سبب گردید که گروهی از اعراب و موالی در خراسان گرد عربی از بنی‌تمیم، به‌نام حارث‌بن سریج فراز آیند. وی در طخارستان به‌دعوی خلافت سر برآورد، و نیز به‌نشانهٔ بشارت ظهور مهدی علم سیاه آشکار کرد. نصربن یسار سرانجام توانست وی را در نزدیکی مرو بشکند، و ابن سریج در سال ۱۲۸ق/ ۷٤٥ م دستگیر و مقتول گردید.

دوام کینهٔ قبیله‌ای میان قحطانیها و عدنانیها در خراسان به‌امام عباسی که بدقت مراقب پیشرفت دعوت در آن ناحیه بود، فرصت گرانبهای خاصی داد که با جلب ناراضیان و عناصر ناآرام عرب بر طرفداران خود بیفزاید. سرانجام وقتی که امام شماری به‌اندازه از رهبران شایسته و مؤمن یافت، دوازده تن را که **نقبا** خوانده می‌شدند، و چهارتن ازموالی و دیگران عرب بودند برگزید. این نقبا به‌رغم تدابیر شدید امویان و بدگمانی ولات آنها، مدتی دراز به کار نشر دعوت سری در خراسان پرداختند، و سرسختانه مردم را به‌روگردانی از امویان خواندند. همچنین در عراق نیز میسرهٔ عبدی و یارانش کار دعوت را ادامه دادند. دیری نپایید که میسره توانست وفاداری بکیربن ماهان را به‌نهضت جلب کند و بکیر تمام ثروتش را که در تجارت با هند اندوخته بود در راه نهضت داد. پس از مرگ میسره در سال ۱۰۵ق/ ٤-۷۲۳ م رهبری دعوت سری به‌بکیر انتقال یافت. وی نمایندگانی به‌خراسان فرستاد که همگی مگر یک تن به‌دست اسدبن عبدالله (۱۰۷ق/ ٦-۷۲٥ م))، والی خراسان دستگیر و اعدام شدند. چند سال بعد دستهٔ دیگری با عماربن یزید، که بعدها خود را خداش (۱۱۸ق/۷۳٦ م) خواند، راهی خراسان شدند. خداش تا اندازه‌ای در کار نشر دعوت موفق گردیده بود، اما در مرو به‌خرمیه متهم شد و اسدبن عبدالله وی را دستگیر و زیر شکنجه بهلاکت رساند. امام عباسی برای آنکه ناخرسندی خود را از خداش و نظراتش به‌رهبران شیعه ثابت کند، چاره‌ای مگر فرستادن بکیر به‌خراسان (۱۲۰ق/ ۷۳۸ م) ندید.

چون بکیر به کوفه بازمی‌گشت، والی آن شهر به‌وی سوءظن برد و در سال ۱۲٤ق/ ۷٤۱ م او را به‌زندان انداخت. وی در زندان با عیسی‌بن معقل عجلی آشنا شد، و چون عیسی تمایلات شیعی داشت، بکیر توانست از وی بیعت بگیرد، و مهمتر آنکه در همان ضمن بکیر به جلب سرسپردگی مولای جوانی به‌نام ابومسلم موفق گردید که هرچند به‌خاندان عجلی نسبت داشت. اما ظاهراً در اصل ایرانی بود. بکیر که بعدها از زندان رهایی یافت. بار دیگر در سال ۱۲٦ق/ ٤-۷٤۳ م راهی خراسان شد. این‌بار وی برای آگاه‌کردن نقبای شیعه از مرگ محمدبن علی و وصایت به‌بیعت با پسرش ابراهیم‌بن محمد به‌خراسان رفت. پس از مرگ بکیر در سال ۱۲۷ق/۷٤٤ م که در بازگشت از این سفر اتفاق افتاد، بنابر خواستهٔ او ادامهٔ کارش به ابو سلمه، از موالی کوفه که بعدها در خلافت سفاح به‌وزیر آل محمد معروف گردید سپرده

شد. علاوه بربکیر و ابو سلمه که مسؤول رهبری و نشر دعوت عباسی در عراق بودند، بسیاری دیگر نیز در خراسان فعالیت داشتند. از این دسته سلیمان‌بن کثیر نفوذ خاصی بدست آورد. شیعیان خراسان وی را سخت بزرگ می‌داشتند، و امام عباسی اعتماد زیادی به‌او داشت.

۱۱ـ ابومسلم و سیاه جامگان

سرانجام دعوت عباسیان در خراسان را ابومسلم آشکار کرد، که ظاهراً حدود پایان زندگی محمدبن علی بدو پیوست، و جانشین وی ابراهیم امام در سال ۱۲۸ ق/ ۷۴۵ م او را با دستورهای تازه و مأموریت مخصوص به خراسان فرستاد. رهبران شیعه در خراسان، مثلا سلیمان‌بن کثیر ورود نمایندهٔ جوان را که نه تبار عرب داشت و نه گذشتهٔ درخشان بگرمی پذیرا شدند؛ وتنها بواسطهٔ دستورهای تازهٔ امام وپشت نویسی اعتبارنامه های ابومسلم ازسوی رهبران شیعه به‌هنگام دیدار وی از آنها در مراسم حج بود که ابومسلم قبول و تصدیقی را که جهت ادامهٔ مأموریت خطرناک‌ش نیاز داشت بدست آورد. مأموریت ابومسلم عبارت بود از نهادن شالوده‌های دعوت آشکاری که اساس آن بیست سال در نهان آماده می‌گردید، و کشمکشهای میان اعراب و امویان در خراسان این فکر را تقویت کرده بود که اکنون زمان دعوت آشکار فرا رسیده است. ابراهیم دستورهایی در باب بهره‌جویی از ستیز میان اعراب خراسان به‌ابومسلم داده بود مبنی برآنکه باقبیلهٔ نزار دشمنی کند تا حد ممکن یمنیها را به‌خود نزدیک گرداند و در مورد ربیعه جانب احتیاط نگاه دارد. همچنین هر که را که بدو گمان بد می‌رود به کام مرگ سپارد، و در صورت لزوم هیچ یک از کسانی را که در خراسان به‌عربی سخن می‌گویند زنده نگذارد؛ اما می‌بایست پند سلیمان‌بن کثیر بپذیرد و بدان کار کند.

بنظر می‌رسد که زندگی ابومسلم از همان ابتدا تا اندازه‌ای در زیر غبار ابهام بوده است. فرق گونه‌گون دربارهٔ نام و خاستگاهش اختلاف داشته‌اند؛ و از همان آغاز گزارشهای مختلف وی را عرب، ترک، کرد یا ایرانی توصیف کرده‌اند. برخی وی را از طریق نسب مشکوک سلیط‌بن عبدالله به‌عباسیان انتساب داده‌اند، بعضی تا آنجا رفته‌اند که او را از نوادگان علی(ع) می‌دانند و افسانه‌سازیهای دیگران وی را ایرانی و از اعقاب بزرگمهر کرده است. نام رسمی ابومسلم، چنانکه از سکه‌ای که از وی بجا مانده برمی‌آید، عبدالرحمن‌بن مسلم بوده است؛ هرچندگروهی قاطعانه گفته‌اند که این نام را ابراهیم امام بدو داده و نام اصلی‌او ابراهیم‌بن‌عثمان بوده است؛ چنانکه نامی ایرانی نیز براو نهاده‌اند که بهزادان پسر ونداد هرمز است.[۲۰] اما بیشترین احتمال آن است که ابومسلم از موالی و به‌احتمال قریب به‌یقین ایرانی بوده است.

ابومسلم مدتی به‌دعوت پنهانی در خراسان پرداخت، تا آنکه امام به‌وی فرمان دعوت آشکار داد. وی در رمضان سال ۱۲۹ هجری (مه یا ژوئن سال ۷۴۷ میلادی) در خانهٔ سلیمان‌بن کثیر در روستاهای سفیدنج نزدیک مرو دعوت آشکار کرد. ابومسلم با سلیمان‌بن‌کثیر و دیگر همدستان جامه‌های سیاه در پوشیدند که یا به‌نشانهٔ سوک شهدای خاندان پیامبر بوده یا نشان از برافراشتن علم سیاه پیغمبر علیه امویان. طی یک شب اهالی شصت روستای

۲۰. ابن‌الاثیر، پیشین، ج۴، ص ۲۹۵.

مجاور براه افتادند و براو فراز آمدند، همه جامه سیاه کرده و با چوبدستیهایشان که **کافرکوب** می‌خواندند برخران خویش بانگ می‌زدند و مروان خطاب می‌کردند، از آن جهت که مروان لقب **حمار** داشت. بیشترینهٔ این مردم که مورخی آنها را «شیاطین سیاه» خوانده است،[21] روستاییان کشاورز، افزارمندان و دیگر اقشار موالی بوده‌اند که اعراب آنها را به‌طعنه **سراج‌زادگان** می‌خواندند، به‌کنایه از پیشینهٔ سابق ابومسلم که سراجی بود. نصربن یسار، والی خراسان دسته‌ای را به‌دفع این سیاه‌جامگان فرستاد، اما این دسته در برابر نیروی ابومسلم شکسته شد. کار ابومسلم بالا گرفت و سفیدنج دیگر خانه کافی برای اسکان یاران وی نداشت، از این‌رو سردار سیاه‌جامگان به‌روستای ماخوان که بزرگتر از سفیدنج بود انتقال کرد. و در آنجا خود را برای نبردی تازه با نصربن یسار آماده می‌ساخت، اما در این مدت شهرهای خراسان یکی پس از دیگری به‌گردن نهادن به‌طاعت وی آغاز کردند. در این گیرودار والی خراسان گرفتار دشواریهای بود که در اثر ستیزگیهای میان اعراب، یعنی یمنیها و نزاریها پدید آمده بود و بنظر می‌رسید که پایانی ندارد. داستان حارث‌بن‌سریج تازه پایان‌گرفته بود که نصربامخالفت‌عربی به‌نام خدیع‌بن‌علی‌الکرمانی از رؤسای بنی‌ازد مواجه‌گردید که پایداری وی درواقع بار دیگر نشان از تجدید نبرد میان نزاریها و یمنیها بود. پیش از آنکه ابومسلم بتواند کرمانی را به‌سوی خود بکشاند و با خود متحد کند، نصر موفق گردید او را بهلاکت رساند، اما علی‌بن خدیع، پسر کرمانی بدو پیوست. بدینگونه ابومسلم توانست نصربن یسار را از اتحاد با اعراب خراسان علیه خود مانع گردد، در صورتی که بواسطهٔ دشواریهایی که امویان در شام و عراق داشتند، نصربن یسار نمی‌توانست امید کمک از آن ولایات داشته باشد. می‌توان گفت که والی خراسان بادرگیر شدن با نیروی متحد ابومسلم و پسر کرمانی به‌دام افتاده بود،چنانکه مرو، مرکز حکومت خود را به هواداران ابومسلم واگذارد و خود ناگزیر راه فرار گرفت.

ابومسلم پس از تحکیم موقع خویش در شمال شرق خراسان،قحطبةبن شبیب‌طایی را به‌تعقیب نصربن یسار فرستاد که‌به نیشابورگریخته‌بود و در آنجا دیگر مخالفان ابومسلم‌بروی فراز آمده بودند. از این گذشته تمیم‌بن نصر، پسر والی که در طوس سوضع گرفته بود، خود را برای نبرد با ابومسلم‌آماده می کرد.قحطبه برسر راه خود به‌نیشابور به‌طوس‌آمد و آن را از دست‌تمیم بیرون کرد. تمیم کشته آمد و سیاه‌جامگان غنایم بسیار بچنگ آوردند، چون قحطبه نیشابور را حصار گرفت، نصر با همراهان خود به‌قومس گریخت.

در جرجان قحطبه با سپاهی که والی عراق به‌دفع وی گسیل کرده بود مواجه گردید. در اینجا بود که وی برای دلگرم کردن ایرانیان خطبه‌ای ایراد کرد و در میان سخن پیش‌بینی کرد که اعراب را خوار کند و ایرانیان را به‌پایگاه شامخشان بازگرداند.[22] قحطبه پس از شکستن نیروی عرب، پسرش حسن را به‌تعقیب نصربن یسار به‌قومس فرستاد. اما نصر که در این هنگام سررشته‌دار امور تمامی اعراب ایران بود، به‌همان سرنوشتی گرفتار آمد که یزدگرد سوم را یکصد سال پیش فرو پیچیده بود. وی در قومس تاب پایداری نیاورد. لکن به‌ری آمد که‌قرار بود دسته‌ای از سپاهیان‌تازه‌نفس عرب با دستورهایی‌از سوی خلیفه مروان‌بدو پیوندند.

21. J. Wellhausen, Dasarabische und Seinsturz (Berlin, 1902), P. 332.

۲۲ ابن‌الاثیر، پیشین، ج۴، ص۳۱۳-۳۱۳.

در ری حسن‌بن‌قحطبه بخت رویارویی با نصر نیافت، زیرا وی از آنجا نیزگریخته بود. نصر در ری بیمار شد و در ربیع‌الاول سال ۱۳۱ هجری، (اکتبر سال ۷۴۸ میلادی) در سن هشتاد وپنج سالگی در ساوه درگذشت، همراهانش نیز از آنجا به همدان گریختند.

چون قحطبه خود به‌ری درآمد، بار دیگر پسرش را به‌تعقیب گریختگان فرستاد. حسن در نهاوند آنها را محاصره کرد، و در این ضمن پدرش نیز در اصفهان شکست سختی برنیروهای اموی وارد آورد. قحطبه پس از این به‌نهاوند رفت؛ شهری که یک قرن پیش صحنهٔ فتح‌الفتوح تازیان بود، بار دیگر نیز میدان فتح‌الفتوح گردید، اگرچه این جنگ را نیز یکی از سرداران عرب برده بود، اما اهمیت آن برای اعراب ازگونه‌ای دیگر بود (۱۳۱ق/ ۷۴۸ م). نهاوند که گویی رویدادهایی را که یک صد سال پیش برای ایران اتفاق افتاده بود، بازسازی معکوس می‌کرد، واقعهٔ حلوان را بدنبال آورد. در اینجا نیز نیرویی که در حال عقب‌نشستن بود، بردست خراسانیان به‌فرماندهی خازم‌بن خزیمه، سردار دیگر ابومسلم شکسته شد.

آخرین و مهمترین نبرد سیاه‌جامگان با لشکریان اموی نزدیک موصل در شمال عراق روی داد، بنابراین، محل وقوع این جنگ از حران، تختگاه مروان که امویان در آنجا بکلی شکسته شدند، چندان دور نبوده است. عبدالملک‌بن یزید خراسانی، ملقب به‌ابوعون به‌فرمان ابومسلم این ناحیه را بدست گرفت؛ و او عبدالله، پسر مروان را در ذی‌الحجه سال ۱۳۱ ق/ ژوئیه ۷۴۹ م نزدیک شهر زور بشکست. چند ماه بعد ابوعون به‌کرانهٔ زاب بزرگ با خود مروان برخورد کرد. در همان هنگام قحطبه بی‌هیچ جنگی از جلولا گذشت و فرات را گذاره کرد. وی پس از شکستن سپاه ابن‌هبیره در آن سوی فرات به‌گونه‌ای اسرارآمیز ناپدید گردید؛ اما سپاهش به‌سرداری پسرش، حسن به‌کوفه، مرکز شیعیان عراق درآمد. چند روزی پیش از این مروان به‌ابراهیم امام سخت بدگمان شد و دستگیرش کرد و بقتل رساند. بدین خاطر خراسانیان برادرش ابوالعباس عبدالله را که بعدها به‌سفاح معروف شد، در ربیع‌الاول سال ۱۳۲ق/ اکتبر ۷۴۹م به‌خلافت برداشتند. بنابراین، باآنکه ابن‌هبیره تاپای جان در برابر خراسانیان درایستاد، با این همه، عراق شاهد استقرار دولت تازه‌ای بود که به‌کمک موالی ایرانی بنیاد گرفته بود. خلیفهٔ جدید عمش را به‌یاری ابوعون به‌جزیره فرستاد تا با شکست قطعی مروان ،طومار خلافت اموی را بکلی فرو پیچید، مروان با این شکست به‌مصر گریخت و در ذی‌الحجه ۱۳۲ق/ ژوئیهٔ ۷۵۰ م در بوصیر مصر کشته شد.

در این هنگام عراق و شام و به‌دنبال آن مصر و عربستان به‌دست خراسانیان افتاد. ایرانیان ایام دولت اموی را بسر آوردند و راه را برای بقدرت رسیدن عباسیان بازگشودند. با این همه،دولت تازه خیلی زود هواداران خود را مأیوس کرد. امیدهای عرب و موالی به‌یأس انجامید. چند سال بعد ابومسلم دست به‌کار ابقای قدرت خویش در خراسان گردید، اما دیری نگذشت که قربانی بدگمانی و خوف منصور، خلیفهٔ دوم شد. از این گذشته، چون پیدایی دولت جدید حاصل سالها دعوت وکنکاش پنهانی بود، از این رو تقریباً تا یک قرن بعد خوی ضد عربی خود را همچنان از دست نداد؛ چنانکه بغداد هزار ویک شب، تختگاه جدید خلافت عباسی، نزدیک خرابه‌های مداین باستان، آمیزه‌ای از فرهنگ و نهادهای ایرانی با دین تازیان پدید آورد و بکمال برد.

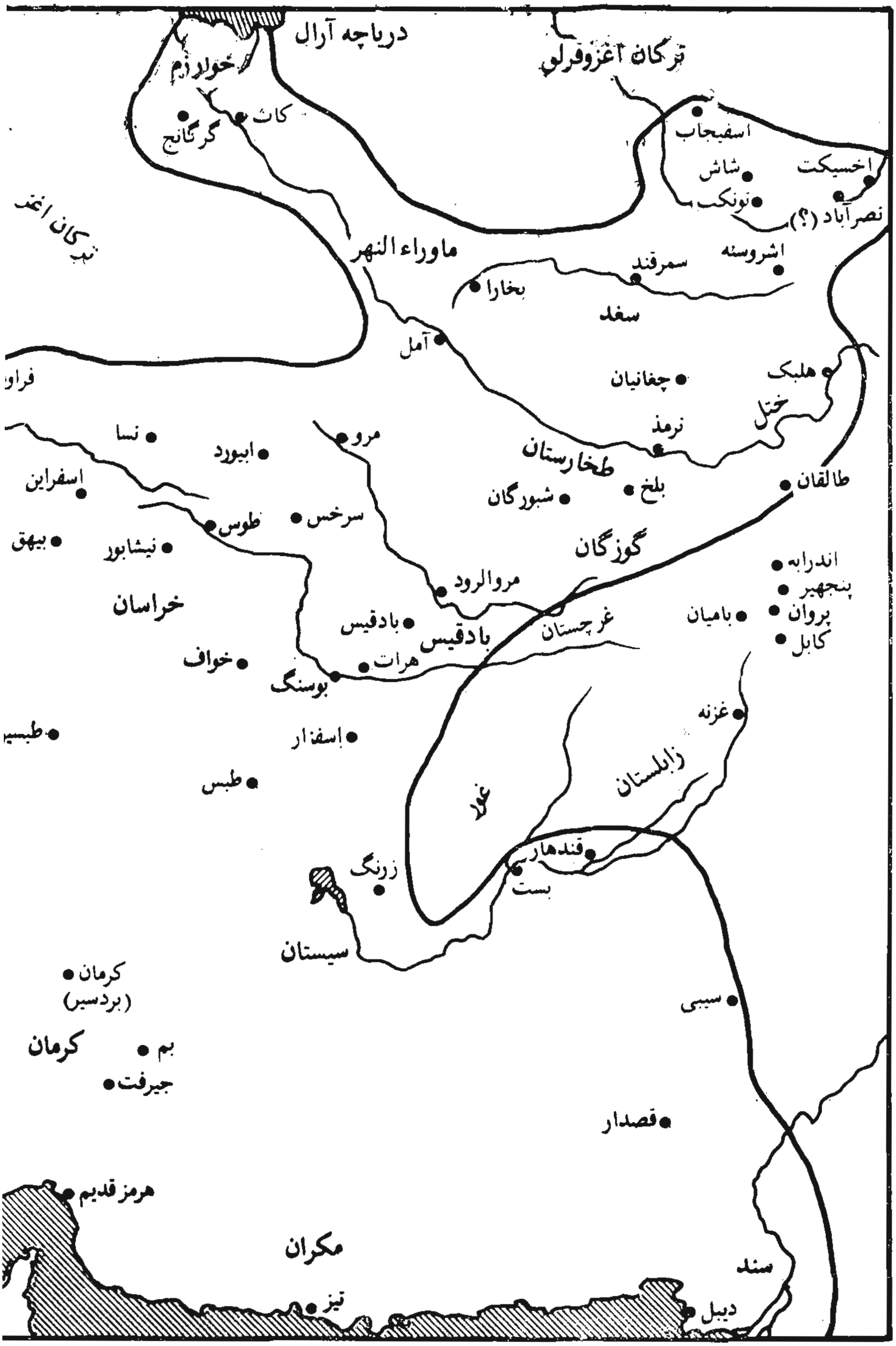
بخش دوم

خلافت عباسیان در ایران

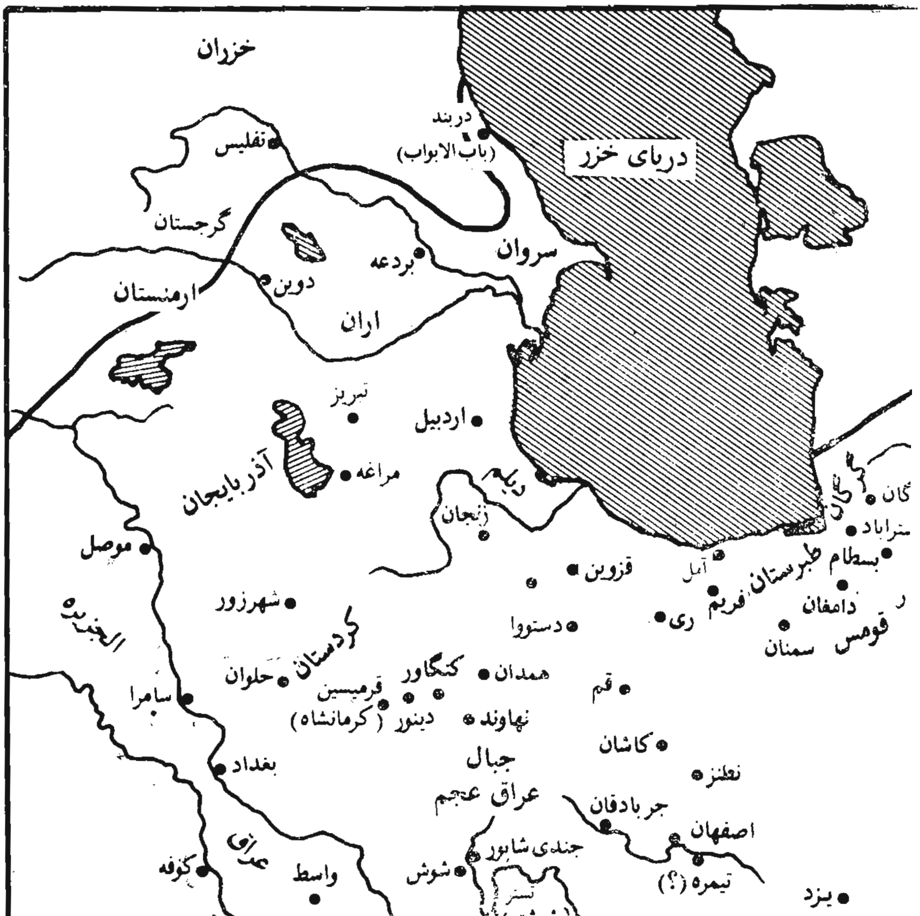
در سوم ربیع‌الاول سال ۱۳۲ هجری بیستم اکتبر ۷۴۹م ابوالعباس عبدالله‌بن محمدبن‌علی‌بن عبدالله‌بن عباس پس از گرفتن بیعت برای خلافت خود، در مسجد کوفه خطبه‌ای ایراد کرد، تا آنکه تب بروی غالب آمد و از شدت ضعف برمنبر نشست چنانکه عمش سخن او را بپایان برد. نطق ابوالعباس خطبهٔ آغاز خلافت نخستین خلیفه عباسی بود و آشکارا شرح مجملی بود هم از ناراضیانی که اسباب انقلاب بر ضد امویان را فراهم آورده بودند هم از دعاوی عباسیان در خصوص محدود کردن خلافت امت اسلام در خاندان خود. اگرچند اثبات اعتبار این خطبه دشوار است. با اینهمه بدرستی بازتابی است از نگرش دولت عباسی طی دو سدهٔ آینده:

«حمد خدای را... که خویشاوندی و نزدیکی پیغمبر خدا را خاص ما کرد و ما را از پدران وی پدید آورد... و ما را در قبال اسلام و مسلمانان به‌مقامی والا نهاد... فضیلت ما را معلوم ساخت و حق ما و دوستی ما را برآنها واجب کرد... سبائیان گمراه پنداشته‌اند دیگران به کار ریاست و سیاست و خلافت از ما محق‌ترند... ای مردم برای چه و چرا؟ در صورتی که خدا کسان را بوسیلهٔ ما از پس ضلالتشان هدایت کرد و از پس جهالتشان بصیرت داد... خدای مدتی (امویان غاصب) را مهلت داد تا وی را بخشم آورند و چون بخشمش آوردند، به دست ما ازآنها انتقام گرفت و حق ما را پسمان داد... ای مردم کوفه شما مورد محبت و مودت مایید. شما آن کسانید که‌ستم ستمگران از دین منحرفتان نکرد و تغییر نیافتید تا روزگار ما را دریافتید، و خدای دولت ما را بیاورد. شما بوسیلهٔ ما از همهٔ مردم نیک روزترید و پیش ما از همگیشان محترمتر. مقرریهای (سالانه)تان را یکصد درم افزودیم. آماده شوید که من خونریز (السفاح) رسم شکنم و انقلابی نابودی‌آور.»

آنگاه تبش بالا گرفت و بر منبر نشست. عمش از منبر بالا رفت و با همان آهنگ به‌سخن ادامه داد و گفت که‌عباسیان به‌خاطر بدرفتاری امویان با «پسرعموها»یشان (علویان) خشم آورده‌اند که «خراجهای بیت‌المال (فیء) راکه از آن شماست و صدقات و مغانم شما را ملک طلق خود کرده بودند.» وی ادعا کرد که در عوض عباسیان مطابق آنچه خدا نازل کرده حکم کنند و به‌روش پیغمبر رفتار نمایند. آنگاه گفت که «خدای، شیعیان خراسان را به‌ما داد، و



دریاچه آرال
ترکان آغزوقرلق
خوارزم
کاث
گرگانج
ترکان اغز
ماوراء النهر
اسفیجاب
اخسیکت
شاش
نونکث
نصرآباد (؟)
اشروسنه
سمرقند
بخارا
سغد
آمل
فراو
هلبک
چغانیان
ختل
ترمذ
طخارستان
طالقان
بلخ
شبورگان
مرو
نسا
ابیورد
اسفراین
طوس
سرخس
بیهق
نیشابور
گوزگان
اندرابه
پنجهیر
پروان
کابل
بامیان
مروالرود
خراسان
بادقیس
غرچستان
خواف
هرات
بوسنگ
طبسین
اسفزار
غزنه
طبس
زابلستان
غور
قندهار
زرنگ
بست
سیستان
کرمان
(بردسیر)
سیبی
کرمان
بم
جیرفت
قصدار
هرمز قدیم
مکران
سند
تیز
دیبل


خزران
دربند
(باب الابواب)
دریای خزر
تفلیس
گرجستان
سروان
بردعه
دوین
ارمنستان
اران
تبریز
اردبیل
مراغه
آذربایجان
دیلم
زنجان
موصل
قزوین
آمل
طبرستان
بسطام
شهرزور
کردستان
الجزیره
دستووا
ری
فریم
دامغان
قومس
سمنان
حلوان
کنگاور
همدان
قرمیسین
(کرمانشاه)
قم
سامرا
نهاوند
دینور
کاشان
نطنز
بغداد
جبال
عراق عجم
جربادقان
اصفهان
تیمره (؟)
جندی شاپور
شوش
واسط
عراق
کوفه
تستر
(شوشتر)
یزد
رامهرمز
میسان
نهر
تیره
اهواز
ابرقو
ارجان
بصره
خوزستان
بیشابور
اصطخر
شیراز
سیرجان
کازرون
توج
فسا
دارابجرد
فیروزآباد
فارس
سیراف
خلیج فارس

خلیفه‌ای از خاندان هاشم میان شما آورد و بر مردم شام ظفرتان داد. چیزی که خدا به‌شما داد به‌سپاسداری فراگیرید و پای‌بند اطاعت ما باشید. موقع خویش نیک بشناسید که کار، کار شماست.» سپس سخن را چنین بپایان برد که «بدانید که این کار میان ما هست و بیرون نمی‌شود تا آن را به‌عیسی‌بن مریم تسلیم کنیم.»[1]

بنابراین عباسیان مدعی شده بودند که شناختن حق آنها به‌خلافت الزامی است، و آنان به‌تفضل الهی خلافت را بدست گرفته‌اند نه با موافقت خلق. با آنکه در این خطابه هیچ‌گونه دلیل شجره‌ای برای حق عباسیان به‌خلافت ابراز نشده، با این همه ابوالعباس به عنوان نوادهٔ هاشم — جد بزرگ علویان و عباسیان — وکینه‌خواه مشترک تمامی خاندان پیغمبر معرفی می‌شود. تنها اعتقادات سبائیان (سبئیه) که غلات شیعه بودند و علی(ع) را خدای می‌دانستند، خصوصاً مردود شناخته می‌شوند. دعوت عباسی تا این لحظه نیز ادامه داشت و بیعت به‌نام **الرضا من آل محمد** گرفته می‌شد که ممکن بود هم به‌عباسیان اطلاق کرد هم به‌علویان. ابوالعباس روشن ساخت که اهل کوفه که نفرت خاصی به‌حکومت امویان می‌ورزیدند، پاداش مادی خواهند گرفت و مرتبهٔ والای خود را که علی(ع) با آوردن مرکز خلافت بدانجا به‌آنها بخشیده بود بازخواهند یافت. و نیز تلویحاً اشاره کرد که ولایات غیرسوری تحت استیلای سپاهیان شامی که بنیاد نظامی امپراتوری اموی بودند، از این پس از زیر قیادت این حکومت آزاد خواهند بود، اما همهٔ این ولایات در شالودهٔ نظامی خلافت جدید سهمی برابر نخواهند داشت، زیرا «حزبی» که با نیرو و سلاح به‌یاری امپراتوری تازه برخاست، سپاه خراسان بود. بسیاری از مسلمانان دریافته بودند که ادامهٔ حکومت بنی‌امیه اسلام را به‌تباهی می‌کشاند، و ابوالعباس به‌آنها وعده داد که عباسیان به‌تمایل شدید آنها به‌دیدن حکومت راستین اسلامی پاسخ خواهند گفت و برابر قرآن و سنت جامعه را رهبری خواهند کرد. حقوق مالی مسلمانان را که در ایام حکومت اموی غصب شده بود، تماماً به‌جامعه بازگردانده خواهد شد.

هنگامی که ابوالعباس برای خود به‌خلافت بیعت می‌گرفت، پیروزی عباسیان هنوز قطعی نبود. مروان دوم در شام بود و خود را برای جنگ سرنوشت آماده می‌کرد، و ابن هبیره سردار برجستهٔ وی با دسته‌ای از سپاهیان اموی در واسط اردو زده بود. حتی وفاداری ابوسلمه الخلال، هوادار بزرگ عباسیان در کوفه، مورد تردید بود، زیرا که وی ابوالعباس و خویشانش را پس از ورود دسته‌های سپاه خراسان به‌شهر چند هفته مجبور به‌اختفا کرده بود. و برزبانها می‌رفت که ابوسلمه طرفدار انتقال خلافت به‌علویان است. اما دیری نگذشت که تهدید نظامی امویان پایان گرفت؛ پیروزی عباسیان در زاب‌علیا (یازدهم جمادی‌الثانی سال ۱۳۲ هجری/ بیست وپنجم ژانویه ۷۵۰ میلادی) کامل گردید وسرانجام با رها کردن جنگ از سوی اعراب جنوبی که سالها از حکومت امویان بیزاری می‌جستند، لشکر ابن هبیره از امید دست شست و تسلیم سپاه خراسان گردید.

بخش حاضر گزارشی بدست می‌دهد از وقایع سیاسی عمدهٔ ایران عصر عباسیان واز اهمیت درازمدت این وقایع درتاریخ این کشور گفتگو می‌کند. اما هرگز نباید از یاد برد که

۱. طبری، ج۳، ص۳۳-۲۹ (ترجمهٔ فارسی، ج۱۱، ص۲۱-۴۶۱۸؛ چاپ دارالفکر بیروت ج۵، ص۷-۱۳۵). در منابع دست‌کم دو تاریخ دیگر نیز در بارهٔ این خطابه آمده است.

عباسیان برآن بودند و تا اندازه‌ای نیز موفق شدند که حکومت اسلامی جهانی ایجاد کنند. هنگامی که علویان زیدی مدعی خلافت، در یمن و مازندران سربشورش برداشتند، ضرورتاً همان خطر سیاسی را برای عباسیان ایجاد کردند که اینان پیش از دست یافتن به‌خلافت برای حکومت اموی بوجود آورده بودند. در نتیجه اقدامات حکومت مرکزی و واکنشهای ایرانیان مسلمان تحت حکومت عباسی بیشتر تابع ملاحظات اسلامی بود تا تابع هرگونه احساس‌ویژه‌ای دربارهٔ ایرانیان به‌عنوان یک گروه.

غالباً پیروزی انقلاب عباسیان را پیروزی ایرانیان بر اعراب دانسته‌اند؛اما شمار بسیاری از سپاهیان و دعات که انقلاب را به‌پیروزی رسانده بودند و از حکومت عباسیان حمایت می کردند، عرب بودند. و دلیلی که نشان دهد یاران ایرانی دولت عباسی در دوره نخست آن دولت ضد عرب بوده‌اند در دست نیست، خاندان عباسی در عصر اموی شبکهٔ وسیع و پیچیده‌ای از طرفداران مخفی پرورش داده بودند. و پیروزی عباسیان احتمالا بسیاری از جنبشهای اسلامی را که در آینده سر برآوردند تشویق کرده بود که از نمونهٔ عباسیان تقلید کنند. نخستین اعضای شبکهٔ زیرزمینی عباسیان موالی — نومسلمانان غیر عرب — و اعراب جنوبی خصوصاً بنومسلیه بوده‌اند؛ و نهضت عباسیان درست از آغاز تا پیروزی حاصل توحید مساعی عناصر ایرانی و عرب بوده است. یک سند اواخر سال ۱۲۰ ق/. ۷٤ م نشان می‌دهد که در آن ایام سازمان سری عباسیان را دوازده تن که نقباخوانده می‌شدند و بیشتر آنها عرب بودند رهبری می کردند. بدیهی است که شمار بسیاری از سپاه اصلی عباسی و شاید حتی بیشترینهٔ آنها عرب بوده‌اند، زیرا بیشتر سپاهیان ثابت مسلمانان در خراسان از اعراب تشکیل می‌یافت، و کمک این سپاه برای هر گونه اقدام نظامی ضروری بود. ابومسلم، معمار ایرانی قیام عباسیان‌در خراسان اهمیت طرفداران عرب نهضت عباسیان را منظور نظر داشت؛ و در میان اعراب نیزکسان بسیاری یافت که از تغییر کامل حکومت پشتیبانی می کردند.شمار بسیاری از اهل قبایل عرب در آن ولایت ریشه گرفته بودند و به‌زراعت و تجارت علاقه‌مند شده بودند، و تمایلی به‌شرکت در سفرهای جنگی پی درپی که ولات اموی دعوتشان می کردند نداشتند. از این رو آنها را از دفاتر احضار سپاه حذف کرده بودند. و حکومت اموی مجبورشان‌می کرد تا مانند اهل خراسان مالیات ارضی بدهند، و نیز آنها را نظیر زمینداران ایرانی دهقان می‌خواندند. اعراب خراسان نه تنها امتیاز عرب بودن را از دست داده بودند، بلکه حتی تا اندازه‌ای‌زیر فرمان غیر عربها قرار گرفته بودند. بنابراین تنها تغییر حکومت، نه صرفاً عوض شدن ولات، ممکن‌بود وضعشان را بهبود بخشد. هنگامی که در رمضان سال ۱۳۰ ق/مه ۷٤۸ م (یا بنابر روایات مورخان دیگر اول شوال ۱۲۹ ق/۱۵ ژوئن ۷٤۷ م) ابومسلم آشکارا بـه‌گردآوری سپاه آغاز کـرد، بر خلاف شیوهٔ عباسیان سربازان را بـرحسب قبایلشان ثبت‌نـام نکـرد، بلکـه آنهـا را مطابق سکونتگاهشان وارد جرگهٔ سپاه نمود.این اصلاح نه تنها روح همبستگی قبیله‌ای راکـه در سالهای گذشته انگیزهٔ جنگهای تقریباً دائمی‌بود تخفیف داد، بلکه موقع مستقرترین و ایرانی‌شده‌ترین اعراب ناحیهٔ مرو را و نیز موقع ایرانیان مسلمان‌راکه اشتراك منافع بسیاری داشتند سازگاری بخشید. در این گیرودار جنگ میان اعراب جنوبی همواره بر فهرست احضار سپاه می‌افزود، و نصربن یسار، والی اموی خراسان که فرمانده سپاه ثابت اعراب جنوبی نیز بود،

بی‌آنکه حاصلی برگیرد پایش به‌این کشمکشها کشیده شده بود؛ و ابومسلم نیز با کارآیی بسیار، گروه زیادی از این اعراب جنوبی را برانگیخت تا به‌سپاه او بپیوندند.

اما اگر بیشترینهٔ سپاه نخستین عباسیان از قوم عرب بودند، این سپاه را نه عرب می‌دانستند و نه ایرانی، بلکه آنها را خراسانی‌می‌خواندند. سپاه مزبور به‌لغت **اهل خراسان** سخن می‌گفتند و بنظر می‌رسد که پروای آن نداشتند که کدامیک از افراد این‌سپاه تبار عرب دارند و کدام ایرانی، زیرا بی‌گمان ایرانیان در این‌سپاه حضور داشتند. دولت عباسی مدعی بود که دولتی براستی اسلامی است و چشم داشت که جملهٔ مسلمانان کورانه فرمانش را بگوش گیرند؛ اما این دولت برای سربازان این‌سپاه خراسان که **ابناءالدوله** خوانده می‌شدند، موقع برتری قایل بودند، و فرزندانشان نیز این امتیاز را میراث‌می‌بردند. چنانکه حتی جاحظ (در گذشته به‌سال ۲۵۵ ق/۹ - ۸۶۸ م) که آثارش را در روزگاری می‌نوشت که دیگر اهمیت نظامی نوادگان این نخستین سپاه خراسانی بسر آمده بود، عباسیان را «خراسانی و غیر عرب (عجمی)» خواند[۲]. با این همه، تمامی ولایت خراسان شالودهٔ قدرت نخستین عباسیان نبود، چنانکه دسته‌هایی از این سپاه، نظیر سپاه خراسانی خاصی که در عراق مستقر بودند. بارها بر ضد خلفای نخستین عباسی سر به‌شورش برداشتند.

برانداختن دستگاه بنی‌امیه برای امپراتوری اسلام صلح و آرامش ببار نیاورد؛ و دو خلیفهٔ نخست عباسی برای برقرار کردن نظم در قلمرو نویافته‌شان، خود را سخت به‌ابومسلم متکی دیدند. انقلاب عباسیان را امامی رهبری می‌کرد، که نامش تا مراحل نهایی آن از همگان مخفی مانده بود؛ و از این رو این انقلاب حتی در میان غیر مسلمانان که متأثر از انتظار ظهور رهایی‌بخش بودند که در پایان عصر اموی همه جا از آن سخن می‌رفته، امیدهایی زنده کرده بود. نیروهایی که از تغییر دولتها در طی حکومت هفتاد سالهٔ امویان امید بریده بودند، با انقلاب عباسیان امیدی دوباره یافتند. در سالهای نخستین خلافت جدید، ابومسلم با شکستن دشمنان خارجی و داخلی عباسیان خدمات ارزنده‌ای به‌خداوندگاران خود کرد. و عباسیان نیز به‌پاداش این خدمات ولایت خراسان را که ابومسلم پیروان سرسپرده بسیار در آنجا داشت و نیز ولایت جبال را بدو واگذاردند. در ژوئیه سال ۷۵۱ میلادی عامل ابومسلم چینیان را که روز به‌روز بر نفوذشان در آسیای میانه می‌افزود بشکست. و یک قیام طرفداران علویان که در میان اعراب بخارا برخاسته بود در سال ۱۳۳ ق/۱ - ۷۵۰ م فرو مالیده شد. در سال ۱۳۲ هجری ابومسلم، محمدبن‌الاشعث را به‌حکومت فارس و تعقیب و دستگیری نمایندگان ابوسلمه‌الخلال که به‌طرفداری از علویان متهم شده و در همان سال بهلاکت رسیده بود فرستاد. خلیفه ناچار گردید برای فرو گرفتن ابوسلمه‌الخلال، با وجودی که اعدام وی در عراق روی داد، از ابومسلم دستوری بخواهد. وی سعی کرد تا به‌بهانهٔ نظارت بر فارس با فرستادن عمش، عیسی‌بن علی به‌آنجا قدرت خود را بر آن ولایت اعمال کند، اما ابن‌الاشعث عم خلیفه را نپذیرفت، و این واقعه بیش از پیش خلیفه را در فرو گرفتن ابومسلم، فرودست قدرتمند خویش مصر ساخت. با این همه، خلیفه نتوانست اهواز و آذربایجان را زیر فرمان

۲. البیان، ج۳ (قاهره ۱۹۴۷)، ص۲۰۶، نقل در کتاب تاریخ ایران بعداز اسلام، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، ص۴۸۷.

خود گیرد. در سال ۱۳۰ ق/۳ - ۷۵۲ م ابوالعباس در نهان دو تن از عمال ابومسلم را به انقلاب در خراسان برانگیخت، اما ابومسلم بر آن دو دست یافت و بهلاکت رساند.

هنگامی که در شب سیزدهم ذی‌الحجه سال ۱۳۶ هجری، برابر نهم ژوئن سال ۷٥٤ میلادی ابوالعباس دار دنیا را وداع گفت، چنانکه خود مقرر کرده بود، برادرش ابوجعفر ملقب به‌المنصور بر جای وی بر مسند خلافت نشست. گرچه در خلافت ابوالعباس دوام خلافت جدید نامطمئن بنظر می‌آمد، اما خلافت دیرپای وی شاهد ریشه گرفتن قدرت عباسیان در سراسر امپراتوری بوده است. منصور به‌هنگام جلوس بر سریر خلافت با قیام عمش مواجه شد که والی شام بود و آلت و عدت بسیار داشت و خلیفه ابومسلم را به‌امید از میان رفتن یکی از حریفان به‌دفع وی گسیل کرد. ابومسلم پس از پیروزی (۷ جمادی‌الثانی ۱۳۷ ق/۲۶ یا ۲۷ نوامبر ۷٥٤) به‌فرمان خلیفه که از او خواسته بود تا در ولایاتی که بتصرف درآورده است بماند، اعتنایی نکرد، و آشکارا گفته بود که «او سرا ولایات شام و مصر می‌دهد، اما خراسان از آن من است». سرانجام منصور برای جلوگیری از بازگشت ابومسلم، ابوداود را که وی به‌نمایندگی خود در خراسان گذاشته بود، والی آنجا کرد؛ و ابومسلم که دریافته بود راه بازگشتش بسته شده است، و هنوز امیدوار بود که خلیفه قصد جان او نکند، نزد خلیفه شتافت و در شعبان سال ۱۳۷ ق / فوریه ۷٥٥ م به‌فرمان منصور کشته شد.

اهمیت ابومسلم به‌عنوان حلقهٔ اتصال زندهٔ میان حکومت مرکزی‌ای که در شرف پیدایی بود و ولایتی که قدرت مرکزی نفرات نظامی و پرشورترین طرفدارانش را از آنجا گرد-آورده بود هنگامی آشکار گردید که خراسان به‌دنبال قتل وی دستخوش انقلابات پی‌درپی شد. نخستین این انقلابات خروج سنباد در سال ۱۳۸ ق / ۷٥٥ م بود. سنباد مسلمان نبود و شرکت غیر مسلمانان در بیشتر این انقلابات نشان می‌دهد که تا چه اندازه مردم غیر عرب ایران و ماوراءالنهر احساس کرده بودند که سرنوشتشان بطریقی با سرنوشت ابومسلم گره خورده است. سنباد هفتاد روز پس از برافراشتن علم طغیان بر ضد عباسیان کشته شد، اما نهضت وی مردم بسیاری را زیر علم خود گرد آورد که از آن جمله بودند کثیری از کشاورزان جبال؛ همچنین جنبش سنباد به‌تشکیل یک سازمان مخفی دینی به‌نام بوسلمیه که سالها به‌پرورش احساسات ضد عباسیان می‌پرداخت کمک کرد. اختلافاتی که در سال ۱٤۰ ق / ۷٥۸ م در میان سپاه عباسی در خراسان بروز کرد، موجب قتل ابوداود، والی خراسان و کشته شدن حکام بخارا و کوهستان به‌دست ابوجعفر عبدالجبار، عامل تازهٔ خراسان گردید هنگامی که خراسانیان از خشونت عامل منصور به‌وی شکایت بردند، منصور گفت که «عبدالجبار شیعیان ما را نابود کرد»؛ و سپاهی به‌دفع وی فرستاد که ابوجعفر عبدالجبار را بشکست و بکشت[3].

خروج استاذسیس والمقنع، نظیر شورش سنباد سخت از حمایت محلی برخوردار بود استاذسیس که پیروانی، خصوصاً در نواحی هرات، بادغیس و سیستان گرد خویش فراز آورده بود، پادگان عرب را در سروالرود شکست داد. سرانجام منصور سپاه کثیری به‌دفع او فرستاد که استاذ سیس را در سال ۱٥۱ ق / ۷٦۸ م مغلوب کرد. خروج المقنع خصوصاً بیشتر

۳. طبری، ج۳، ۱۳۴؛ ترجمهٔ فارسی. ۴۷۳.

صبغهٔ دینی داشت. وی پس از آغاز شورش، درخراسان به‌ناحیهٔ کش‌ونسف در ماوراءالنهر که یاران ابومسلم در آنجا بسیار بودند تقل کرد. در ماوراءالنهر پیش از این شورش ناموفق دیگری بر ضد عباسیان درگرفته بود که آن را اسحق ترک رهبری می‌کرده است. اسحق را از آن جهت ترک می‌خواندند که داعی عباسی بود و ابومسلم وی را به‌میان ترکان فرستاده بود المقنع پس از دو سال جنگ با سپاهیان عباسی، سرانجام در سال ۱۶۲ یا ۱۶۳ ق / ۷۷۸ یا ۷۷۹ م شکسته شد.

لشکریان منصور در دیگر نواحی ایران فعالیت می‌کردند. در سال ۱۴۲ ق/۷۵۹ م منصور فتح طبرستان آغاز کرد که تحت فرمانروایی پادشاهان باستانی خود استقلالش را حفظ کرده بود. در سال ۱۴۵ ق/۷۶۲ م سپاهی نیز جهت متوقف‌کردن تاخت‌و تازهای خزران که بارها به‌جنوب آورده و دریابار دربند (به‌عربی باب ابواب) برکران دریای خزر را غارت کرده بودند، به‌ارمنستان فرستاد. گرچه خوارج در عراق و جزیره از خلفای نخستین عباسی شکست خورده بودند، اما پیوسته منبع شورش در سیستان بودند.

هنگامی که منصور در ۶ ذی‌الحجه سال ۱۵۷ ق/ ۷ اکتبر ۷۷۵ م درگذشت، شالودهٔ سلسلهٔ عباسی را استوارکرده و دیگر مدعی خطرناکی که دولت عباسیان را تهدید کند باقی نگذاشته بود منصور جهت تحکیم قدرت دولت و هموارکردن راه انتقال حکومت از عضوی از دودمان عباسی به‌عضوی دیگر، هوشمندانه بسیاری از سرچشمه‌های گسیختگی را پیش‌بینی کرد و از میان برداشت. چون انقلاب عباسیان از شعارهای شیعیان که هنوز مقصود اصلی خود را از دست ننهاده بودند بهره برده بود، کاملا بدیهی بود که برخی از این مدعیان علوی بودند. منصور عامدانه شورشی را بر دست محمدالنفس‌الزکیه برجسته‌ترین شخصیت علوی برانگیخت، آنگاه با شکست و قتل محمد در ۲۵ رمضان سال ۱۴۵ ق/۶ دسامبر ۷۶۲ م در حجاز، تا مدتی علویان را از مخالفت آشکار با عباسیان هراساند. همچنین خلیفه با انتقال دادن مرکز خلافتش از مجاورت کوفه به‌شهر نوساز بغداد دعاوی اهالی عراق جنوبی را در نظارت برکار خلافت مانع گردید. منصور خصوصاً بغداد را چنان برآورد که در محاصره سپاهیان وی بود، اما با پراکندن آنها در پادگانهای اطراف شهر از تمرکز آنها جلوگیری کرد. شهر بغداد در نزدیکی مناسبترین راهی که از عراق به‌فلات ایران و خراسان می‌رسید واقع بود، و دروازه‌ای که در برابر این راه باز می‌شد باقتضا **باب‌الدوله** نام داشت. رفتار منصور با خاندان خود همان ثبات عزمی را نشان می‌دهد که وی در ادارهٔ سایر ارکان دولت داشته است. وی نیز مانند ابوالعباس بسیاری از عاملان ولات را از میان افراد خاندان خود برگزیده بود، زیرا آنها تنها گروه واقعاً مطمئنی بودند که احساس نمی‌کردند انقلاب عباسیان به‌آنها خیانت کرده است. اما خلیفه خاندان خود را نیز مانند دیگر خادمان دولت با دقتی تمام زیر نظر داشت، و در سال ۱۴۷ ق/- ۷۶۴ م باکشتن عمش عبدالله‌بن علی در دل خویشانش خوف انداخت، و نیز با تغییر دادن رشتهٔ جانشینی، پسرش را وارث مسلم سریر خلافت کرد و توصیهٔ ابوالعباس را ندیده گرفت.

در ایام خلافت مهدی در سیاست خلیفه نسبت به‌دین و دولت تغییری پدید آمد، ظاهراً منصور خود قصد داشت بدین تغییر دست زند، اما مرگ وی را دریافت. این تغییر یادآور گریز ناگزیر از تب یک انقلاب که امیدهای برنیامده و دور و دراز را برمی‌انگیزد، به‌موقع پس از

انقلاب است که در این مرحله یک حکومت هوشیار درصدد برمی‌آید تا برای نگه داشتن قدرت خود با میانه‌روی برخی از این امیدها را برآورد. لقب خلیفتی مهدی حال و هوای دورهٔانقلاب عباسیان را که بسیاری از مسلمانان و حتی برخی از مردم غیر مسلمان منتظر ظهور مهدی بودند زنده کرد. ظاهراً منصور از آن جهت این لقب را برای جانشین خود برگزید که سخت می‌کوشید تا مثل هواخواهی‌ای که هاشمیه در گذشته از آنها می‌کردند، و شبکه‌ای از طرفداران عباسیان پدید آورده بودند که بر ضد اسویان توطئه می‌کرد، پشتیبانی همگان را برای وارث خود جلب کند. چنانکه احادیث منقول در منابع اخیر که برای تطبیق جریان واقعی رویدادها جعل شده‌اند، احتمالا یادآور پیکربندی معاد شناسانه‌ای است که خلفای نخستین عباسی بر آن بودند از آن طریق برای حکومت خود جلب حمایت کنند. یکی از آن احادیث نبوی می‌گوید «سوگند به‌خدا، حتی اگر یک روز از عمر جهان باقی مانده باشد، خداوند اسویان را از خلافت برمی‌دارد تا السفاح (خونریز)، المنصور (آنکه خدایش نصرت دهد) والمهدی بیایند.»[4] (با آنکه ابوالعباس خود را در خطابهٔ آغاز خلافت السفاح خواند، با این همه مسعودی که آثارش را در سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی می‌نوشت، می‌گوید که مؤلفان عرب این لقب را به‌عم او، عبدالله‌بن علی که شمار بسیاری از اسویان را کشته بود می‌دادند).

با وجود این، در پایان خلافت منصور، آرمانهای هاشمیه دیگر پشتیبان مهمی برای حکومت عباسیان نبود. و اشکال غالی این آرمانها موجب دردسر واقعی خاندان حاکم می‌گردید. هنگامی که چند صد تن از راوندیه برای پرستش منصور به‌عنوان خدای حی از خراسان به‌عراق آمدند، خلیفه ناچار گردید که آنها را فرو گیرد و نابودشان کند. قتل ابومسلم، وشوریدن خراسان از اعدام او، و مهر و علاقهٔ پایدار اهل کوفه به‌علویان شور و حرارت هاشمیه را فرو کاسته بود. در ایام خلافت منصور عباسیان دیگر اصرار نمی‌ورزیدند — چنانکه در واقع درست هم می‌گفتند — که جدشان محمدبن علی امامت و سازمان سری ابوهاشم عبدالله‌ـعلوی را که نام خود را به‌هاشمیه داده است از طریق وصایت میراث برده است. در عوض بدیهی بود که «هاشمیه» به‌حامیان بنوهاشم، طایفه‌ای از قبیلهٔ قریش که محمد نیز از این طایفه بود و جدشان عباس که پس از مرگ عبدالمطلب ریاست طایفه را داشت اشاره کنند. بر این اساس عباسیان مدعی بودند که امامت از زمان وفات پیغمبر بدون فترت به‌آنها تعلق داشت؛ و در تقویت دعوی عباسیان و رد ادعای برخی اعقاب علی که امامت را حق خود می‌دانستند، مباحثات نسبی خاصی پیش کشانده شد. عباسیان می‌گفتند که از پشت جدشان عباس بودن اهمیتی بیشتر از نسل فاطمه، دختر بزرگ پیامبر و زوجهٔ علی(ع) دارد، از آن جهت که فاطمه زن بود؛ یا از نسل ابوطالب، پدر علی(ع) و عم پیامبر که هرگز آشکارا قبول اسلام نکرده بود، در صورتی که عباس، عم پیغمبر اسلام پذیرفته بود. این موقعیت به‌عباسیان فرصت داد که خواستار موافقت سنیان و آن دسته از شیعیانی شوند که احساس می‌کردند دعوی علویان همراه با چند امام سابق مرده است. مهدی این سیاست سازش را با آزاد کردن زندانیان سیاسی، انتخاب وزیری شیعی مذهب و دادن هبات و مشاهرات از خزانهٔ لبریزی که پدرش

۴. عبدالرحمن الاربیلی، خلاصة الذهب المسبوك (مختصر سیرالملوك ابن الجوزی) (بیروت؛ ۱۸۸۵)، ص۳۹.

بر جای گذاشته بود گسترش داد؛ و اگر به‌تعقیب و آزار مانویان دست زد، احتمالا با این کار بر محبوبیت خود در نزد رعایایش افزود.

در ایام خلافت مهدی برخی نشانه‌های ضعف آتی دولت عباسی نیز پدیدار گردید. مهدی نیز می‌خواست تا مانند منصور رشتهٔ جانشینی را که سلفش تعیین کرده بود، تغییر دهد. وی شیعهٔ عباسیان در خراسان را برانگیخت تا از خلیفه در خواهند که پس از او پسرانش موسی و هارون بترتیب بر مسند خلافت نشینند؛ و برای جلب رضایت عیسی‌بن موسی و پسرش که از قبل وارث خلافت تعیین شده بودند، مبلغ هنگفتی پول و مال به‌آنها بخشید. مهدی نخستین خلیفه‌ای بود که برای بیش از یک پسرش برای خلافت بیعت گرفت، کاری که خواه ناخواه بر شمار مدعیان خلافت افزود. همچنین مهدی با خلوت‌گزینی در تنهایی پر تجمل که او را هر چه بیشتر وابستهٔ تلقینات سیاسی رئیس خلوتش، ربیع‌بن یونس، زوجه‌اش خیزران و دیگر ندمای نزدیکش کرده بود، مشی تازه‌ای پیش پای خلفای پس از خود گذارد.

در جلوس موسی الهادی بر مسند خلافت (۲۲ محرم ۱۶۹ ق/٤ اوت ۷۸۵ م) سپاه سر به‌شورش برداشت و درخواست پول اضافی به‌عنوان بخشش کرد؛ لشکریان برای رسیدن به‌مقصود در خانهٔ ربیع‌بن یونس را بـه‌آتش کشیدند، و تنها پس از گـرفتن مقرری دو ساله آرام یافتند. احتمالا این شورش تنها نتیجهٔ نرمی و گشاده‌دستی مهدی نبوده بلکه غفلت خلیفه در جدا نگه داشتن آنها از یکدیگر نیز کـه اتحاد آنها را با دشواری مواجه می کـرد، دخالت داشته است. و نیز این شورش که نخستین دخالت سپاه مرکزی در امور سیاسی بی‌رهبری یک مدعی خلافت بود سابقه‌ای شد که پیوسته عباسیان را تا سقوط قدرت آن دولت دل‌مشغول کرده بود. خلافت کوتاه مدت هادی وی را فرصت دست زدن به کارهای سیاسی سترگ نداد. مگر واکنش در برابر کوشش در آشتی بـا علویان بـود که بهر تقدیر بنظر نمی‌رسد که مهدی موفق به‌جلب حمایت آنهـا شده بـاشد، و حتی در اواخر ایـام خلافتش نسبت به‌شیعیان یا دست کم زیدیـان بیشتر دشمنی مـی‌ورزیـد. رفتار خشونت‌آمیز هادی با علویان موجب شورش حسین‌بن علی از نـوادگان حسن‌بن علی (ع) در موسم حج سال ۱۶۹ ق/۷۸٦ م گردید که به‌آسانی در محل فخ در حجاز درهم شکسته شد. سر حسین را برای ارعاب شیعیان خراسان که از سیاست ضد علوی والی ولایت در سالهای‌آخر خلافت مهدی بیزاری می‌جستند به‌خراسان فرستادند. نبرد فخ همان درسی را به‌علویان داد که عباسیان از آن تجربه گرفته بودند. آنها دریافتند که تلاش برای پی افکندن خلافت تازه باید پشتیبانی ولایات مرزی را بجوید، زیرا که سپاهیان عمدهٔ خلافت کمتر به‌آن نواحی دسترسی داشتند، و سپاه ثابت ولایات مرکزی که پیوسته به‌جنگ سرگرم بودند احتمالا به‌خلیفه‌ای که فاصلهٔ زیادی با آنها دارد، چندان وفادار نبودند. از میدان نبرد فخ مؤسس سلسلهٔ ادریسی به‌مراکش گریخت و یحیی‌بن عبدالله به‌دیلم درآمد. با آنکه علویان زیادی به‌سواحل جنوبی دریای خزر آمده بودند، یحیی نخستین کس از علویان بود که مردم جنگاور این ناحیه به‌حمایتش برخاستند.

هادی بر آن شد تا پسرش جعفر را وارث مسلم خلافت کند، اما برادرش هارون که بنابر برخی منابع از سوی خالد برمکی حمایت‌می‌شد ازکناره‌گیری از ولایتعهدی امتناع ورزید. هادی را احتمالا مادرش خیزران که کوتاه شدن دستش از خلافت رنجیده خاطرش کرده بود و

می‌خواست که پسر محبوبش هارون وارث اول خلافت باقی بماند بقتل رساند بنابراین هنگامی که هارون در ۱۵ ربیع‌الاول ۱۷۰ ق/۴ سپتامبر ۷۸۶ م بخلافت نشست عمیقاً احساس می‌کرد که مدیون مادر و همدستانش برمکیان است.

خاندان نام‌آور برمکیان از نوادگان متولی بزرگ معبدی بودایی در نزدیکی بلخ بودند. برمکیان تاریخی طولانی در خدمت موفقیت‌آمیز به‌عباسیان داشتند که طی آن شبکه‌ای از برخوردها پدید آوردند و نوآوریهای پر ارجی در شیوهٔ حکومتی عباسیان کردند. خالد برمکی از طرفداران دعوت عباسیان در پایان عصر اموی و از فرماندهان برجستهٔ نخستین سپاه عباسی بود. بنابر روایت جهشیاری به‌هنگام انقلاب عباسیان خالد به‌فرمان ابومسلم به‌تنظیم امر خراج در خراسان پرداخت، و این مهم را چنان با روح انصاف انجام داد که اهل خراسان عمیقاً از وی سپاسگزار شدند[5]. ابوالعباس دو وزارت پر اهمیت سپاه (جند) و خراج را بدو سپرد و گمان می‌رود که خالد در ایام عهده‌داری این مشاغل بجای ورقه‌های جدا از هم نظام ثبت و ضبط در **دفاتر** را معمول کرد[6]. در خلافت منصور خالد ولایت فارس یافت، و این شغل فروتر از مقامی بود که وی پیش از این داشت؛ و بعداً نیز والی ری، طبرستان و دماوند گردید. وی در خلافت مهدی بار دیگر والی فارس شد؛ و به‌توزیع مجدد خراج در ولایت خود پرداخت و مالیات ظالمانه بر باغهای سیوه را که همه آن را ناخوش می‌داشتند موقوف کرد.

پنج خلیفهٔ نخست عباسی به‌تمرکز و ادارهٔ دقیق دولت که از زمان امویان آغاز شده بود ادامه دادند. منصور حکومت را از قضاوت جدا کرد و کارکنان و وظایف آنها را مجزا نمود. گویند وی نخستین خلیفه‌ای بود که خود قاضیان به‌منصب قضا در شهرهای بزرگ می‌گماشت. خلیفه برای آگاهی از اوضاع قلمرو خویش از **دیوان برید** درخواست تا از حکومتهای ولایتی و قیمت اجناس بیشتر و مفصلتر از آنچه به‌خلفای سابق می‌گفتند به‌وی گزارش کند. و حتی هنگامی که حکومت مغرب ایران را به‌پسر و وارث خلافتش مهدی واگذاشت، دیوان برید را مأمور کرد تا پنهانی وی را زیر نظر گیرد. مهدی در سال ۱۶۲ هجری جهت‌نظارت بر کارکارکنان رو به‌افزایش دیوانها یا وزارتخانه‌های حکومت مرکزی، دیوان جداگانه‌ای به‌نام **دیوان زمام**، به‌معنی تحت‌اللفظی «افسار» ایجاد کرد که وظیفه‌اش چشم گماردن بر کار دیوانهای دیگر بود؛ و در سال ۱۶۸ ق/۷۸۴ م **دیوان زمام‌الازمه** را پدید آورد که کارش شمردن انفاس کارکنان دیوان زمام بود.

با آنکه برمکیان در ایام خلافت هارون‌الرشید پیوسته حکومت مرکزی را تصفیه می‌کردند، با این همه، خلیفه با آزادی بخشیدن به‌حکام ولایات، بیش از آنچه تا آن زمان برخوردار بودند، از برخی جهات باعث‌کندی در کار تمرکز می‌گشت. در ایام خلافت رشید اغالبه از خلیفه دستوری یافتند تا حکومت شمال افریقا را به‌ارث به‌صورت **مقاطعه** در دست خود نگه دارند، چنانکه کسی ولایتی را به‌مقاطعه می‌گرفت در قبال پرداخت خراج سالیانهٔ معین، و شناختن مقام خلیفه در خطبهٔ روز جمعه و آوردن نام وی بر سکه‌هایی که در ولایت

۵. جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ص۸۶ (ترجمهٔ فارسی برگردان ابوالفضل طباطبایی، ص۱۲۳).
۶. همانجا، ص۸۹ (ترجمهٔ فارسی، ص۱۲۵).

رایج بود، ناظر مالی و نظامی آن ولایت می‌شد. رسم مقاطعه بارها در ایران تقلید گردید. با وجود این، خلیفه همچنان در گزینش ولات ولایاتی که کلید امپراتوری بودند دخالت می‌کرد، اما این دخالتها غالباً نتایج مصیبت‌بار ببار می‌آورد. رشید به‌اعتراضهای خراسانیان به‌افزایش غیر مجاز مالیات از سوی عبدالجبارین عبدالرحمن و مسیب‌بن زهیر والیان خراسان اعتنایی نکرد. اما هنگامی که فضل‌بن سلیمان طوسی و فضل‌بن یحیی برمکی، در طی ولایت کوتاهشان بر خراسان، در کوشش برای فرو نشاندن این نارضایی، دفاتر مالیاتهای معوقه را سوزاندند و با تخصیص مالیاتها جهت کارهای عمومی محل، پول کمتری به‌رشید رساندند از مقام خویش برکنار گردیدند.

رشید با جلوس بر مسند خلافت وزارت خود را به‌یحیی‌بن خالد داد؛ لقب وزیر در بتدا به‌اندازهٔ اداریش معنی دینی داشت. در قرآن وزیر به‌مقامی که هارون به‌عنوان یاور برای موسی داشت اطلاق گردیده است؛ و با الهام از آیهٔ قرآن بود که ابوسلمه، رئیس دعوت عباسیان در کوفه، حتی پیش از بیعت با ابوالعباس **وزیر آل‌محمد** خوانده می‌شد. پیش از خلافت رشید، وزیر در دیوان مقام دبیر اول را داشته است، و دادن عنوان وزیر به‌یحیی از آن جهت نبود که وی به‌منصب وزارت گماشته شده بود، بلکه بیشتر بدان سبب بود که او و پسران و عموهایش با دست یافتن به‌بسیاری از مقامات در دولت عباسی چنان طرف توجه خلفا قرار گرفته بودند که نفوذشان در خلافت رشید سخت بالا گرفته بود. در سال ۱۷۶ ق/۷۹۲ م رشید ولایت جبال، طبرستان، دماوند و ارمنستان به‌فضل‌بن یحیی داد، فضل در سال ۱۷۸ ق/۷۹٤ م والی خراسان گردید، و ایام فرمانروایی وی بر این ولایت را بنیکی یاد کردند. در سال ۱۸۰ ق/۷۹٦ م برادرش، جعفربن یحیی جانشین وی در این مقام شد که برکار برید یا نظام خبررسانی و ضرابخانه‌ها نیز نظارت داشت، از آنجایی که ضرابخانه پیوسته زیر نظر خلیفه بوده است، مباشرت در این کار امتیازی بشمار می‌آمد.

در یکی از شبهای ماه صفر سال ۱۸۷ ق/ژانویهٔ ۸۰۳ م جعفربن یحیی به‌فرمان خلیفه بقتل رسید و دیگر برمکیان را که غالباً به‌عنوان رویدادی گیج کننده وکلا نامنتظر بیان می‌شود، با رویدادهای پیشین در ایران مرتبط می‌دانند. بنابر روایت طبری، علی‌بن عیسی‌بن‌ماهان، والی قاهر خراسان که بجای جعفر بدین منصب گماشته شده بود، خلیفه را از محبتی که خراسانیان به‌خاندان برمکیان می‌ورزیدند، بد گمان ساخت، و رشید در سال ۱۸٦ ق/۸۰۲ م موسی‌بن یحیی را به‌زندان درافکند، اما بعداً رهایش کرد.[7] بدون شک علاقهٔ خراسانیان به‌برمکیان تنها انگیزهٔ فرو گرفتن آنها نبوده است و نیز دربند کشیدن موسی‌بن یحیی تنها نشانهٔ نگرانی رشید از نفوذ روزافزون برمکیان در دولت نبوده است، اما دلایل سقوط برمکیان هر چه بوده، حاصل آن معلوم کرد که حتی قدرتمندترین دیوانسالار تنها خادم خلیفه بود نه بیشتر؛ و وزیر اجازهٔ نظارت کامل بر امور حکومت را نداشته است. و. و. بارتولد عقیده داشته که نقش برمکیان در حکومت مرکزی نشانهٔ همکاری اشراف زمیندار ایرانی یا دهقانان

۷. طبری، ج۳، ص۶۷۵ (ترجمهٔ فارسی ج۱۲، ص۵۳۰۶؛ طبع دارالفکر بیروت، ج۵، الجزء العاشر، ص۱۸۷).

با خاندان حاکم و برافتادن برمکیان حاکی از پایان این همکاری بوده است.[۸] هر چند این نظر بسیار قابل قبول می‌نماید، اما دلیل روشنی برای اثبات این مدعا ارائه نشده است. احتمالاً برمکیان از برخی کاربدستان زردشتی نظیر خاندان بنوسهل طرفداری کرده و مخالف کارگزاران ضد ایرانی مانند محمدبن لیث بوده‌اند که نفع خود را می‌جستند، و نه از آن جهت که آنها هشیارانه منافع ایرانیان را به‌زیان منافع عرب پیش می‌بردند. وجود دو دستهٔ مخالف در دربار خلیفه، یعنی دستهٔ برمکیان که خیزران، مادر خلیفه که یکسال پیش از برافتادن برمکیان درگذشته بود در این دسته بود، و دشمنان آنها که زبیده، زوجهٔ هارون‌الرشید رهبریشان می‌کرد را نمی‌توان به‌عنوان گروههای طرفدار ایرانیان و هواخواه عرب دانست، زیرا در گروه زبیده ایرانیانی نظیر علی‌بن عیسی‌بن ماهان نیز بوده‌اند. با این همه، شاید برمکیان نمایندهٔ منافع خاص خراسانیان در دربار خلافت بوده و بی‌اعتنایی رشید به‌حمایت آنها از اعتراضهای مردم خراسان از حکومت بی‌اندازه فاسد علی‌بن عیسی‌بن ماهان بخشی از تلاش عباسیان در جهت کاهش وابستگی آنها به‌خراسان بوده است.

هارون‌الرشید در سال ۱۸۹ ق/۸۰۴ م بواسطهٔ آنکه آوازه درافتاده بود که علی سر شورش دارد، آهنگ خراسان کرد. اما والی در ری به‌دیدار خلیفه شتافت و با تقدیم هدایای فراوان خلیفه را برانگیخت که دست از مداخله در امور ولایت وی باز دارد. شورش خراسانیان در سال ۱۹۱ ق/۸۰۷ م به‌رشید ثابت کرد که حکومت ظالمانه علی (و نیز احتمالاً سقوط برمکیان) تا چه اندازه اهل خراسان را از عباسیان بیزار کرده است. شورش سال ۱۹۱ هجری خروج بر تازیان نبوده است، زیرا رافع‌بن لیث، رهبر قیام از نوادگان نصربن سیار آخرین والی اموی خراسان بوده است. انگیزهٔ شورشیان نه تنها از سوی عامهٔ مردم خراسان حمایت می‌شد، بلکه در ماوراءالنهر نیز امیران شاش و ترکان به‌پشتیبانی از آن برخاسته بودند. رشید هرثمة‌بن‌اعین را به‌ولایت خراسان گماشت و به‌دستگیری علی‌بن عیسی فرمان داد. در سال ۱۹۲ ق/۸۰۸ م خلیفه از ادامهٔ بی‌نظمیها در سراسر ولایات شرقی سخت هراسان شد، و با آنکه در بستر مرگ افتاده بود، آهنگ سفر مشرق کرد. پیشروی رشید از طریق ایران غربی و مرکزی، یحتمل فرصتی بود برای اصلاح اداری این نواحی؛ زیرا می‌دانیم که وی در سال ۱۸۹ ق/۸۰۵ م نظام مالیات‌گیری قزوین را اصلاح کرد، و برای آنکه نظیر قم از قزوین **کوره** یا ولایت مجزا بسازد، برخی از مناطق همدان و ابهررود را به‌قزوین ملحق کرد.[۹]

رشید در ۱۳ جمادی‌الثانی ۱۹۳ ق/۲۴ مارس ۸۰۹ م در طوس درگذشت. وی مقام خلافت و بیشتر ولایات غربی آن را به‌پسر جوانترش امین، و ولایتعهدی امین و تمام ولایات مشرق از مرز غربی همدان به‌شرق را به‌پسر بزرگترش مأمون داد، و بالاخره معتمن، پسر سومش را علاوه بر دادن ولایت جزیره و شهرهای مرزهای امپراتوری بیزانس، نامزد جانشینی مأمون کرد. رشید با تقسیم قلمرو خود به‌صورتی که ذکرش آمد، نادانسته مسلم ساخته بود که سیاست خطرناک بیزارکردن خراسانیان از حکومت بغداد صورت وقوع می‌یابد.

۸. دائرةالمعارف اسلام، مقالهٔ «برمکیان».

۹. حمدالله مستوفی، تاریخ‌گزیده، ویرایش ع. نوایی (تهران ۱۳۳۹ ش/ ۱۹۶۱ م)، ص۷۷۷، ۷۸۹.

اهل خراسان مأمون را به‌منزلهٔ یک خراسانی پذیرفتند، و چون مادر مأمون ایرانی بود وی را «خواهرزادهٔ ما» می‌خواندند. شورش رافع که بواسطهٔ بی‌اعتنایی دولت بغداد در پاسخ‌گویی به‌اعتراضهای مردم خراسان از حکومت متجاوز آن ولایت برپا شده بود، در این هنگام دیگر محمل خود را از دست داده بود، از این رو رافع خود را به‌مأمون سپرد، و او نیز از سر گناهش درگذشت. چندی نگذشت که شعرای دربار امین، مأمون و وزیرش فضل‌بن سهل را که تا سال ۱۹۰ ق/۸۰۶ م آیین زردشت می‌ورزیده، ضد عرب و با تعمیم معنی ضد اسلامش خواندند. شاعری درباره‌اش سرود که «دولتی که راه خسروان می‌رود، دینش التقاطی است و مسلمانان را خوار می‌شمارد».

در سال ۱۹٤ ق/۸۱۰ م امین برادرش مأمون را از فرمانروایی بر ولایتش برکنار کرد، و فرمان داد تا در خطبهٔ روز جمعه علاوه بر برادرانش پسرش موسی را نیز دعا کنند؛ مأمون با شنیدن این خبر برید خراسان به‌بغداد را موقوف کرد. سرانجام امین خواستار نظارت مستقیم بر ولایات مأمون شد؛ و هنگامی که مأمون خواستهٔ وی را رد کرد، امین در سال ۱۹۵ ق/۸۱۱ م پسرش را نامزد جانشینی خود نمود، و علی‌بن عیسی‌بن ماهان را در رأس سپاهی به‌خراسان فرستاد. مأمون در برابر خصومت برادرش، طبقات دینی خراسان را به‌مجلسی فرا خواند و یک‌چهارم از خراج ولایت کاست. خطابه‌ای که مأمون در آغاز خلافتش در برابر اهل خراسان ایراد کرد، برای خلیفهٔ عباسی سخت غیر مستبدانه و استمالت‌آمیز بوده است: «ای مردم! همانا من با خدا نذر کرده‌ام که اگر امور شما را به‌من سپارد، دربارهٔ شما فرمان وی را اطاعت کنم و خونی را که حدود الهی آن را حلال نکند و فرایض خدایی آن را نریزد، عمداً نریزم و مالی... را که بر من حرام باشد از احدی نگیرم».[۱۰]

امین نیز سعی کرد تا به‌تقلید از برادرش با کاستن یک‌چهارم از خراج خراسان، مردم آن ولایت را به‌سوی خود بکشاند. اما امین که فرماندهی سپاهیان مرکزی خلافت را در دست داشت و سپاهیانی که همراه رشید به‌طوس رفته بودند از آن جمله بشمار می‌آمدند، ابلهانه علی‌بن عیسی‌بن ماهان منفور را به‌مقابلهٔ طاهر، فرمانده نامدار خراسانی مأمون فرستاد، که طاهر، هم علی، هم سپاهی دیگر را که عبدالرحمن‌بن جبله سالاری آن داشت بشکست. سپاه سومی که امین به‌دفع طاهر گسیل کرد، بدون جنگ با وی بازگشت؛ و سرانجام ابناءالدوله در خود بغداد سر به‌شورش برداشتند، و با مأمون به‌خلافت بیعت کردند، چنانکه طاهر بی‌دشواری زیاد بغداد را متصرف شد.

فتح دوم عراق بر دست خراسانیان را سپاهیانی به‌انجام بردند که کاملا بیش از سپاه ابومسلم ایرانی بودند. چون مأمون بر آن شد که در مشرق بماند، و حسن برادر فضل‌بن سهل را والی بغداد کرد، اهل عراق حتی بیشتر احساس نمودند که در اشتغال سپاهی بیگانه درآمدند. هرثمة‌بن اعین، سپاهسالار عرب پس از آنکه شورشیان شیعه را در جنوب عراق و حجاز فرو مالید، رهسپار خراسان شد تا خلیفه را از نفرتی که مردم ولایات مرکزی خلافت از حکومت حسن می‌ورزیدند آگاه کند؛ اما فضل خلیفه را برانگیخت تا با ورود هرثمه بی‌درنگ وی را دربند کشد. در سال ۲۰۱ ق/۸۱۵ م که اخبار این واقعه به بغداد رسید لشکریانی که

۱۰. یعقوبی، تاریخ، ص ۱۶۷؛ ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، ج۲، ص۴۵۳.

نوادگان سپاه سابق خراسان بودند و در زمانی که از آن سخن می‌رود، بیشتر عراقی بودند تا خراسانی با مردم همداستان شده و حسن را از شهر بیرون راندند، اما عاقبت طرفین صلح کردند و حسن دوباره به‌شهر بازگشت.

در سال ۲۰۱ ق/۸۱۶ م مأمون علی‌بن موسی(ع) را به‌ولایتعهدی خویش برگزید. علی(ع) نوادهٔ حسین‌بن علی(ع) و امام شیعیان بود. و مأمون که دوستدار علویان بود، دست‌کم تا اندازه‌ای وی را به‌رأی خویش انتخاب کرد. اما هنگامی که مأمون لقب خلیفتی‌الرضاء من آل‌محمد را برای وی برگزید که محیط فکری انقلاب عباسی را فرایاد می‌آورد، ظاهراً امیدوار بود که مسلمانان گرد عضوی از خاندان بنوهاشم فراز آیند که نقشی در منازعهٔ میان عراق و خراسان (و در درون خاندان عباسی) که امپراتوری عباسی را سخت به‌آستانهٔ تجزیه کشانده است ندارد. اما کاملا برخلاف آنچه انتظار می‌رفت پیش آمد و اعلام علی‌بن‌موسی(ع) به‌جانشینی خلیفه این منازعه را از نو جان بخشید و افراد دودمان عباسی شادمانه مردم و سپاه بغداد را در انقلاب تازه‌شان یاری می‌دادند. حتی شیعیان کوفه که می‌توان گفت موافق نامزدی جانشینی علی‌الرضا(ع) بودند، وفاداری ناحیه‌ای خود را مقدم بر همدلی سنتی با علویان داشتند و در نتیجه از حسن‌بن سهل منفور که نمایندهٔ ادامهٔ استیلای خراسان بر عراق بود پشتیبانی نکردند. فضل‌بن سهل اهمیت و جدی بودن شورش را از خلیفه پنهان می‌داشت، تا آنکه علی‌الرضا(ع) در سال ۲۰۲ ق/۸۱۷ م خلیفه را متقاعد کرد که به‌عراق رود. فضل‌بن سهل و علی‌الرضا(ع) در میانهٔ راه به مرگی ظاهراً طبیعی درگذشتند، و شورش اهل عراق با ورود مأمون به‌مرکز خلافت فرو خوابید.

طاهر با یکی از فرماندهان یاغی عرب در شمال سوریه در حال جنگ بود، اما بجهت اختلافش با حسن‌بن سهل که از فرستادن ملزومات جنگی و حمایت بمعنی واقع از او خودداری می‌کرده، کار جنگ را چندان جدی نمی‌گرفت. طاهر در این زمان به‌حکومت تمامی نواحی غربی خلافت بغداد گماشته شده بود، و در سال ۲۰۴ ق/۸۲۰ م صاحب شرطهٔ بغداد شد. اما بیم داشت که مأمون وی را مسؤول قتل امین بداند و آرزوی بازگشت به‌خراسان می‌کرد. در سال ۲۰۵ ق/۸۲۱ م طاهر بجای غسان‌بن عباد، پسر عم فضل‌بن سهل ولایت جبال و خراسان یافت. شاید مأمون که پس از فرو گرفتن فضل‌بن سهل سپاهیانش تهدید به‌شورش کرده بودند، از آن جهت طاهر را ولایت خراسان داد که در مدتی که خود دست بقیهٔ افراد خاندان بنوسهل را از حکومت کوتاه می‌کند، وی سپاهیان خراسانی را وفادار به‌خلیفه نگاه دارد. در این هنگام منصب سابق طاهر به‌پسرش عبدالله داده شد، عبدالله‌بن طاهر بعدها والی جزیره و مصر گردید و به‌کمک سپاهیان خراسانیش در آن نواحی نظم برقرار کرد.

مأمون دریافته بود که عباسیان برای موقوف کردن اتکای بیش از اندازه‌شان به خراسانیان که هر روز استقلال بیشتری می‌یافتند و بازگرداندن وفاداری ولایات مرکزی قلمرو خلافت به‌زمینهٔ حمایت تازه و گسترده‌ای نیاز دارند. به‌همین دلیل و به‌اعتقاد شخصی خویش کوشید تا معتزله را به‌عنوان شکل رسمی اسلام به‌جامعه اسلامی تحمیل کند. وی پیش از این نیز بی‌آنکه موفق شود سعی کرده بود تا از احساسات عناصر طرفدار علویان در میان برخی از بقایای حزب عباسی آغازین و اتباع شیعهٔ خود بهره‌برداری کند. از این رو خلیفه به‌معتزلیان

که احتمالا در دعوت نخستین عباسیان با آنها همدست بودند و برتری ابوبکر بر علی(ع) را نکتهٔ اساسی اصول عقاید خودکرده بودند رو آورد. قضات و شهود را ملزم کردند تا به‌حدوث قرآن که اساس تعالیم معتزله بود گواهی دهند. دست آخر وجهه و اعتباری که جنگهای مأمون با دولت بیزانس در اذهان مذهبی برای او کسب کرد، بیش از تنفری بود که دخالت وی در کلام در میان مردم پدید آورده بود؛ درست مانند آبرو و اعتبار مهدی و رشید؛ زیرا دینداری این دو خلیفه تا اندازهٔ زیادی مبتنی بر سفرهای حج و لشکرکشیهایی بود که به‌تن خویش به‌امپراتوری روم شرقی می‌کردند.

مأمون در سال ۲۱۸ ق/۸۳۳ م به‌آخرین تلاش پر اهمیت یک خلیفه عباسی برای فتح کامل دولت بیزانس دست زد. وی در اثنای این سفر جنگی در ۱۸ رجب ۲۱۸ ق/۹ اوت ۸۳۳ م وفات یافت و برادرش معتصم به‌جانشینی او بر سریر خلافت نشست. با مرگ مأمون علقهٔ شخصی بنی‌عباس با خراسانیان بریده شد و پایان این خویشاوندی دگرگونی بنیادی و دیرپایی در نهاد دولت عباسی پدید آورد معتصم که مادرش ترک بود غلامبچگان زرخرید ترک را که برای حرفهٔ سپاهی تربیت می‌یافتند، هستهٔ اصلی سپاه خلافت بغداد کرد. بیشترینهٔ این ترکان را از فرغانه و اشروسنه می‌آوردند و عبدالله‌بن طاهر هر ساله غلامان ترک به‌خلیفه خراج می‌داد. دیگر عناصری که هنوز در سپاه وجود داشتند عبارت بودند از **مغاربه** (اعراب صحرا گرد مصر)، خزران، افواج خراسانی سابق و دسته‌های دیگری که از بلاد گونه گونه ایران جمعشان آورده بودند.[۱۱] اما از این هنگام تا ظهور دیلمیان شمار ترکان در سپاه حکومت مرکزی بر دیگر دسته‌ها برتری داشت.

در ایام خلافت مأمون خطرناکترین نهضت مقاومت محلی از هنگام خلافت عباسی در مغرب ایران پدید آمد. شورش بابک مزدکی که در سال ۲۰۰ یا ۲۰۱ ق/۸۱۶ م در بذ، میان اران و آذربایجان آغاز گردید، به‌سنت دیرپای مقاومت مزدکی یا خرمی در برابر حکومت عباسی در آن بخش از خاک ایران ادامه داد. حاتم‌بن هرثمة‌بن اعین، والی آذربایجان که از شنیدن خبر محبوس و مقتول شدن پدرش به‌امر خلیفه سر به‌شورش برداشته بود، بابک را در این امر دل می‌داد. بابک در سال ۲۱۸ ق/۸۳۲ م پس از تحمیل چهار شکست به‌لشکریان خلیفه، بیشتر نقاط آذربایجان و برخی از بلاد جبال را که پیروان او، خصوصاً در مسابدان و مهرجان قداق زیاد بودند، و در این هنگام در لشکرگاهی در ولایت همدان گرد آمده بودند، زیر سلطهٔ خود گرفت. بابکیان جبال بیشتر از کشاورزان بودند، از این رو پس از مقاومتی اندک از لشکریان اسحق‌بن ابراهیم، والی جبال شکست یافتند و بیشترشان به‌بیزانس گریختند. اما شکستن خود بابک که درکوههای آذربایجان پناه گرفته بود دشوارتر بود؛ و معتصم، افشین پادشاه ایرانی اشروسنه را بدین مهم برگزید. این افشین نو مسلمانی بود که بر دست مأمون قبول اسلام کرده و با سپاهی از هموطنان خود به‌خدمت خلیفه درآمده بود. کوهها دشواریهای جدی در راه پیشروی سپاه ایجاد می‌کرد، از این رو پس از یک سفر جنگی ناموفق، یک رشته قلاع از زنجان تا اردبیل بنا گردید؛ و عاقبت بابک در قلعهٔ بذ حصاری شد که در ۲۰ رمضان

۱۱. مسعودی، **مروج‌الذهب**، طبع باربیه دمنار و پاوه دکورتل، ج۷، ص۱۱۸ (ترجمهٔ فارسی، برگردان ابوالقاسم پاینده، ج۲، ص۴۴۶).

۲۲۲ ق/۲۶ اوت ۸۳۷ م سپاهیان خلیفه قلعه را گشودند.

جنبش بابک پیروان زیادی در بیشتر نواحی ایران بجا گذارد و برخی از اشراف ایرانی از وی طرفداری می‌کردند، اما شورش شدید مازیار، پادشاه طبرستان که بر دست مأمون اسلام آورده بود، حتی بدون تشویق بابک روی داد. مازیار شهریار طبرستان، رویان و دماوند بود، و بنابر روایات برخی منابع معتصم وی را برانگیخت تا خراسان را از دست طاهریان که خلیفه از آنها وحشت داشت بیرون کند. بهر تقدیر در سال ۲۲۴ ق/۸۳۹ م مازیار از دادن خراج به‌طاهریان سر باز زد. دیری نگذشت که شورش مازیار به‌انقلابی اجتماعی مبدل گشت، زیرا چون مازیار دریافت که زمینداران مسلمان حاشیهٔ جنوبی دریای خزر با وی دشمنی می‌ورزند. بیش از پیش به‌روستاییان رو آورد و شورش وی به‌فریاد نارضایی آنها مبدل شد. مازیار به روستاییان فرمان داد که بر **کدخدایان** (رؤسای روستاها که بیشترین زمین را داشتند) خود بتازند و اموالشان را غارت کنند. خلیفه اگر هم فایده‌ای از برانگیختن مازیار در تاختن به خراسان برده بود، اکنون شورش او را خطری برای اسلام می‌دید، و در نتیجه در سرکوبی انقلاب وی با عبدالله‌بن طاهر همداستان شد. مازیار شکست خورد و در همان سال کشته شد. منکجور فرغانی یاغی، پسرخاله[۱۲] و عامل افشین در آذربایجان نیز مانند مازیار به‌همدلی با بابک متهم گردید. معتصم در سال ۲۲۶ ق/۸۴۱ م همان اتهام را به‌افشین زد و او را در همان سال محاکمه و اعدام کرد. اما احتمالا انگیزهٔ واقعی اعدام افشین تمایل خلیفه به‌رهایی سپاهیانش از این اشراف قدرتمند ایرانی بود که لشکریانش از سردارانشان بیش از خلیفه فرمان می‌بردند؛ و هر چند این لشکریان در جنگ با بابک سودمند افتادند، اما در این زمان دیگر نیاز مبرمی به‌آنها نبود. شاید مازیار و منکجور در واقع از آن جهت بر خلیفه عصیان آوردند که آیندهٔ خود را در دولت ترک دوست معتصم درست ارزیابی کرده بودند.

چون معتصم در ۱۸ ربیع‌الاول ۲۲۷ ق/۵ ژانویهٔ ۸۴۲ م از جهان درگذشت، خلافت به‌کسی رسید که در بند سربازان ترک بود. معتصم برخی برای موقوف کردن جنگهای خیابانی میان اهل بغداد و ترکان، اما بیشتر بخاطر دور نگه داشتن ترکان از نفوذهای خارجی، در سال ۲۲۱ ق/۸۳۶ م پایتخت را به‌سامرا انتقال داد، تا آنگونه زندگی که گمان می‌رفت از ترکان سربازان کاری می‌سازد حفظ شود، تا آنجا که آنها را از ازدواج با زنان غیر ترک منع می‌کردند. واثق، خلیفهٔ تازه کسی را نامزد جانشینی خود نکرد و این امر بهانهٔ بسیار خوبی به‌دست ترکان داد که بر امور خلافت تسلط یابند، و بالاخره این ترکان بودند که ۲۳ ذی‌الحجه ۲۳۲ ق/۱۱ اوت ۸۴۷ م متوکل را به‌خلافت برداشتند.

وقایع عمدهٔ خلافت متوکل به‌تلاش او در رها کردنش از وابستگی به‌ترکان مربوط می‌شد. متوکل با پشت کردن به‌سیاست هواخواهی از معتزله که تنها پسند اقلیتی بود و در خلافت واثق نیز اعتراض عمومی را برانگیخته بود، درصدد برآمد تا حمایت عامه را به‌خود جلب کند. سیاست ظالمانهٔ وی با غیر مسلمانان و شیعیان که خصوصاً هنگامی که خلیفه به

۱۲. آقای دکتر زرین‌کوب در کتاب **تاریخ ایران بعداز اسلام**، ص۵۴۷ وی را برادر زن افشین، و برتولداشپولر در **ایران در قرون نخستین اسلامی**، ترجمهٔ دکتر جواد فلاطوری ص۱۱۲، شوهرخواهر افشین می‌داند.ـ م.

انهدام بارگاه حسین بن علی(ع) فرمان داد سخت هراسیده بودند، بر اعتبار وی به‌عنوان مدافع اکثریت سنی افزود. ظاهراً متوکل با سپردن حکومت امپراتوری عباسی به‌پسران خود با این دریافت که آنها نیز مانند امین و مأمون وارث قسمتهایی از خلافت خواهند شد،کوشید تا نفوذ و تسلط بیشتری بر دولت داشته باشد. بدین ترتیب بود که اهواز و جبال سهم منتصر، وارث اول و خراسان، آذربایجان و فارس بهرهٔ معتز وارث دوم خلافت شد. اما چون منتصر، برادر بزرگتر در این هنگام سیزده سال داشت، وزیری تعیین گردید تا ولایات وی را اداره کند. شاید متوکل به‌این طریق می‌کوشید که از واگذاری ولایات به‌سرداران ترك خود شانه خالی کند و نظارت مستقیم خود را بر این نواحی تثبیت نماید؛ زیرا نوابی که برای پسرانش تعیین کرده بود، پاسخگوی خلیفه بودند نه پسران او، اما هیچ دستاویزی نتوانست وی را از زیر نفوذ ترکان رهایی دهد. در سال ۲۴۲ هجری درصدد برآمد تا پایتخت را به‌دمشق که نفوذ ترکان در آنجا ناچیز بود و مردم آن بشدت ضد شیعه بودند انتقال دهد، اما ترکان وی را مجبور کردند به‌سامرا بازگردد. متوکل کوشید تا با ضبط اموال سپاهسالار خود وصیف اعطای آن به‌سپاهسالاری دیگر به‌نام فتح بن خاقان در میان ترکان نفاق اندازد، اما وصیف و سپاهسالاری سومی که بغا نام داشت این نفاق را بر ضد خلیفه برگرداندند و او را همراه با فتح در شب چهارم شوال ۲۴۷ ق/۱۱ دسامبر ۸۶۱ م بقتل رساندند. با این پیش‌آمد تمام هیبت و حرمتی که خلفا در نزد ترکان داشتند از میان رفت. با شتاب هراس‌انگیزی که در این زمان سرداران ترك خلفا را از مسند خلافت فرو می‌کشیدند و دیگری را بر جای آنها می‌نشاندند، دههٔ بعد از مرگ متوکل را در چنان آشفتگی فرو برد که بنظر می‌رسید که خلفا هرگز نتوانند مقام سابق خویش را بازیابند.

منتصر، جانشین متوکل در کنکاش قتل پدر دست داشت، زیرا متوکل بر آن بود وی را از ولایتعهدی برداشته، برادرش معتز را نامزد جانشینی خلافت کند. منتصر در ۳ ربیع‌الثانی ۲۴۸ ق/۶ ژوئن ۸۶۲ م در اثر بیماری یا مسمومیت درگذشت و ترکان مستعین، نوهٔ متوکل را به‌خلافت برداشتند. نگهبانان خراسانی سابق از این گزینش ناخرسندی آشکار کرده و سه روز با ترکان جنگیدند، اما کار ایرانیان به‌زبونی کشید و ترکان بر آنها فایق آمدند. سپاهسالاران ترك بر سر تسلط بر خلیفه به‌ستیز با یکدیگر برخاستند تا آنکه خلیفه همراه با وصیف و بغا به‌بغداد انتقال کرد. سپاهیانی که درسامرا بودند در ٤ محرم ۲۵۲ ق/۲۵ ژانویه ۸۶۶ م معتز را به‌خلافت برگزیدند. محمدبن عبدالله طاهری که مانند چند تن دیگر از طاهریان صاحب شرطهٔ بغداد بود، برخی از اهالی شهر و شماری از خراسانیان را که در آن هنگام به زیارت حج می‌رفتند مسلح کرد و به‌دفاع از شهر برخاست، اما دیری نپایید که دریافت بدین دفاع امیدی نیست و تسلیم لشکریان سامری گردید. معتز کوشید تا به‌کمك مغاربه و فراغنه تعادل قوایی در برابر ترکان پدید آورد، اما تأخیرهایی که در پرداخت مستمری به‌لشکریان پیش آمد، سرانجام آنها را در برابر او متحد ساخت و خلیفه با وصیف و بغا در ۲۷ رجب ۲۵۵ ق/۱۱ ژوئیه ۸۶۹ م بر دست لشکریان بهلاکت رسیدند. لشکریان پس از کشتن معتز، محمدبن واثق را با لقب مهتدی بخلافت برداشتند. اما موسی‌بن بغا که در خراسان سرگرم جنگ بود، گزینش مهتدی به‌خلافت را برسمیت نشناخت، و چون ترکان سامرا دریافتند که

محمد برای کاستن قدرت آنها سر التفات با فراغنه و مغاربه را دارد، در ۱۸ رجب ۲۵۶ ق/۲۱ ژوئن ۸۷۰ م وی را از سریر خلافت بزیر کشیدند و چهار روز بعد بقتل رساندند.

پس از آنکه موسی‌بن بغا معتمد را به‌خلافت برگزید به‌سیاست همکاری با خلافت موافقت کرد که به‌دورهٔ آشفتگی سامرا پایان داد. عباسیان در منازعه‌شان با ترکان تا اندازه‌ای پیروز شده بودند، زیرا خلیفه هنوز آن توانایی را داشت که به‌دسته‌بندیهای میان سپاه و نیز میان نسل جدید ترکان و ترکان قدیمی که روزبروز بالا می‌گرفت دامن بزند، تا آنجا که این هرج‌و مرج موجب پرداخت نامنظم مستمری لشکریان و کشته شدن تقریباً همهٔ رهبران ترک مگر موسی گردید. اگر چه ترکان خلیفه را به‌چیزی نمی‌گرفتند، اما برای تثبیت حکومت به‌او نیاز داشتند، و هرگز به‌طور جدی به‌انتقال حکومت به‌ترکی از میان خود یا کسی که بیرون از دودمان عباسی باشد نیندیشیدند.

آشفتگی دورهٔ سامرا به‌پیدایی سلاله‌های مستقل در قلمرو خلافت کمک کرد، نه تنها از آن جهت که گرفتاریهای پایتخت حکومت مرکزی را به‌خود مشغول کرده بود، بلکه نیز بدان سبب که بسیاری از حکومتها را به‌ترکانی وا می‌گذاردند که خود در عراق می‌ماندند و تنها عمال و نمایندگان خود را به‌ولایاتشان می‌فرستادند. آذربایجان پیوسته دستخوش شورش بود و یکی از جدیترین این عصیانها را محمدبن‌البعیث رهبری می‌کرد؛ آتش انقلاب محمد چنان دامن گرفت که سپاهیان خلیفه سه بار به‌فرو خواباندن آن شتافتند، و تنها در بار سوم که در سال ۲۳۵ ق/۸۴۹ م اتفاق افتاد، لشکریان خلیفه توانستند شورش وی را سرکوب کنند. ولایات حاشیهٔ جنوبی دریای خزر که تابع حکومت فاسدی بود که طاهریان بر آنجا گماشته بودند، اما بیشتر از عمال مستقیم خلیفه فرمان می‌برد، در سال ۲۵۰ ق/۸۶۴ م به‌رهبری داعی‌ای زیدی سر به‌شورش برداشت و دولت عباسی دیگر هرگز نتوانست تمامی آن را باز پس گیرد. خطرناکترین این عصیانها، خروج صفاریان سیستان و قیام زنگیان جنوب عراق بود. شورش زنگیان در بالاترین مرحله‌اش به‌اهواز گسترش یافت و شورشیان بر عبادان و واسط دست یافتند. موسی‌بن بغا در ذی‌القعده ۲۵۹ ق/اوت ۸۷۳ م به‌جنگ با زنگیان پرداخت، اما ناکامی در جنگ با آنها و وصول اخبار قیام فارس که وی والی آن ولایت بود، سبب گردید که دست از نبرد با زنگیان بکشد. موسی پس از فروگذاری در کار سرکوبی شورش زنگیان از حکومت مشرق نیز کناره گرفت، «زیرا چندین کس آن را [یعنی ولایات شرقی قلمرو خلافت را] بزور متصرف شده بودند و نیز کسی از او در برابر آنها حمایت نمی‌کرد». موفق، برادر خلیفه که جای موسی را گرفته بود و روزبروز بر فعالیتش در ادارهٔ قلمرو خلافت می‌افزود، این وظایف را بعهده گرفت و به‌کمک ترکان صفاریان را از فتح بغداد مانع و با شکیبایی زنگیان را به‌عقب راند تا آنکه در صفر ۲۷۰ ق/اوت ۸۸۳ م آنها را کاملا درهم کوبید.

چون موفق درگذشت پسرش معتضد به‌عنوان مدیر فعال امپراتوری عباسی ایفاگر نقش پدر شد، و سرانجام در ۲۰ رجب ۲۷۹ ق/۱۸ اکتبر ۸۹۲ م به‌جای عمش بخلافت نشست. خلافت معتضد و پسرش مکتفی (سال جلوس ۲۲ ربیع‌الثانی ۲۸۹ ق/۵ آوریل ۹۰۲ م) شاهد پیروزیهای مهم عباسیان در عراق بود، در طی این ایام خوارج در جزیره شکست یافته و نواحی پهناوری از ایران که از پیکر خلافت جدا شده بود بار دیگر به‌آن بازگردانده

شد. ابودلف، والی امین در همدان، که پسر و نوادگانش نیز مقام وی را نگه داشتند رفته‌رفته بر استقبالشان افزودند و از زیر سلطهٔ خلیفه بیرون آمدند. در سال ۲۸۱ ق/۸۹٤ م حارث‌بن عبدالعزیزبن ابی‌دلف بر اصفهان و نهاوند استیلا یافت، در همان سال از لشکریان خلیفه شکست یافت و خلیفه توانست بار دیگر نظارت مستقیم خود را بر قلمرو بنی‌دلف اعمال کند. این دو خلیفه بر آن شدند تا با تقسیم دقیق کار دیوانسالاری و سلسله مراتب آن بیش از گذشته، قدرت بازیافتهٔ عباسیان را پایدار نگه دارند، چنانکه دیوانسالاری رأی نافذ خلیفه در امور روزمرهٔ حکومت باشد. چون مکتفی در ۱۲ ذی‌القعده ۲۹۵ ق/۱۳ اوت ۹۰۸ م. بی‌آنکه رسماً کسی را نامزد جانشینی خود کند درگذشت، این همدستی پنهانی دیوانیان بود که مقتدر، پسر سیزده ساله‌اش را به‌خلافت برگزیدند، نه فرماندهان سپاه. در حکومت پرقدرت خلفای سابق، سپاهیان آموختند که وزیر را نمایندهٔ خلیفه ولاجرم بالادست خود بدانند. در زمان مقتدر که جوانترین خلیفه عباسی از انقلاب عباسیان تا روزگار خود بود، دیوانسالاران تقریباً تمام امور را به‌تدبیر خویش اداره می‌کردند. دو دسته از دبیران به‌نامهای بنوجراح و بنوفرات بنوبت عهده‌دار خدمت دیوانی بودند، و خلیفه برای توانگر کردن خزانهٔ دولت آیندگان را اجازه می‌داد که گروه روندگان را جریمه و حتی گاه شکنجه کنند.

بودجهٔ دولتی سال ۳۰۶ ق/۹۱۸ م، بخصوص اگر با بودجه‌ای که در خلافت هارون‌الرشید تهیه شده بود مقایسه شود شمایی از طرز ادارهٔ ایران توسط دولت عباسی در این دوره بدست می‌دهد. هر قلم از هر یک از این بودجه‌های مالیاتی ممکن بود نمایندهٔ چند حوزهٔ مالیاتی هم باشد، اما تقریباً با یقین می‌توان گفت که نمونهٔ پاره‌ای از یک حوزه نبوده است؛ زیرا بعید است که دولت پس از آنکه مالیاتها از یک ناحیه کامل گزارش شده بود، آن را به‌محال کوچکتر تقسیم می‌کرده است. اگر بودجه‌ها را با این اصل در ذهن بررسی کنیم، می‌توانیم تصوری از برخی تغییر در مالیات نواحی درفاصلهٔ میان خلافت هارون‌الرشید و مقتدر حاصل کنیم. ولایات خراسان، سیستان، گرگان، قومس، طبرستان و گیلان دیگر زیر سلطهٔ مستقیم عباسیان نبودند. آذربایجان، اهواز، فارس و کرمان تا زمانی که زیر استیلای عباسیان بودند، پیوسته هرکدام یک حوزهٔ مالیاتی بودند، اما دولت عباسی حوزه‌های مالیاتی قزوین، قم و ساوه را ازکوره‌های ری، اصفهان و همدان جدا کرده، و حوزهٔ مالیاتی نهاوند و دینور را که یکی بودند به‌دو بخش تقسیم کرده بود.

در مرکز خلافت عباسی نظارت بر این حوزه‌ها در دست دیوانها (با اندکی مسامحه به‌معنی وزارتخانه) یا مجالس بود که وزیری بر همهٔ آنها ریاست می‌کرد. اگر چند تعداد این دیوانها فرق می‌کند، اما در طی عصر خلافت عباسی بتدریج بر شمار آنها می‌افزود و در ایام خلافت مقتدر تعدادشان از بیست هم فزونتر بود. ابلاغ فرمانهای دولت مرکزی به ولایات و طبقه‌بندی نامه‌هایی که از کارگزاران ولایتی می‌رسید، در عهدهٔ **دیوان رسایل** بود. در این زمینه دیوان رسایل را **دیوان برید** که خود سازمان خبرگیری بود یاری می‌داد. دیوانی که بیشترین فعالیت آن به‌حکومتهای ولایات مربوط می‌گردید، **دیوان خراج** بود که بر مالیاتهای ارضی نظارت می‌کرد. این دیوانها از طریق دیوانهایی که در بغداد برای هر حوزهٔ بزرگ مالیاتی یا گروه حوزه‌ها پدید آورده بودند، به‌رسیدگی خراج ولایات می‌پرداخت. از

اصلاحات مقتدر گرد آوردن این دیوانها در **دیوان‌الدار** یا دیوان قصر بود. بعدها **دیوان‌المشرق**، **دیوان‌المغرب** و **دیوان‌سواد** که ناحیهٔ پهناوری درجنوب عراق بود از دیوان‌الدار جدا شدند و این دیوان به‌عنوان دفترخانهٔ محاسبات یا ادارهٔ ثبت و ضبط دیوانهایی که در واقع در کار مالیات ارضی نظارت می‌کردند باقی ماند. **دیوان‌ضیعه** یا دیوان املاك به کار املاك وسیعی رسیدگی می‌کرد که در تملك بی‌واسطهٔ حکومت مرکزی بود. **دیوان‌زمام**، چنانکه قبلا از آن سخن رفته است، وابسته به‌تمام دیوانهای مالی بود.

برای اداره کردن حکومت ولایتی دو کارگزار از سوی دولت مرکزی برگزیده می‌شدند، که یکی را **عامل‌الحرب** یا امیر می‌خواندند که عامل‌لشکری بود و دیگری را **عامل‌الخراج** که کارگزار مالی ولایت بود. احتمالا بیشتر ولات کشوری سربازان حرفه‌ای بودند و کارشاهان فرماندهی بر پادگان محلی بود. میدان عمل ولات کشوری چندین حوزهٔ مالیاتی را دربر می‌گرفت، و از قرار معلوم در مناطق امنتر نواب آنها یا رؤسای حراس محلی حافظ نظم منطقه بودند. عمال محلی گه‌گاه از ولات لشکری فرمان می‌بردند، اما معمولا چنین نبوده است. عامل نه تنها مالیاتهای گردآوری شده را می‌پرداخت، بلکه پرداخت مواجب کارمندان دولتی محل و دیگر هزینه‌های دولت را نیز او بعهده داشت؛ در دست داشتن این شغل از عامل منبع حمایت می‌ساخت که حتی دولت مرکزی نیز از آن استفاده می‌کرد. ابن ابی‌بغل، عامل مالی اصفهان از انبوه نامه‌های توصیه چنان بتنگ آمده بود که فریاد برآورد «هر روز کسی از شما به‌طلب شغلی نزد ما می‌آید، اگر تمام خزاین عالم در اختیار من بود تا کنون خالی شده بود».[۱۳]

فروتر از این کارگزاران صاحب منصبان دیگری نیز بودند که عبارت بودند از **جهابذه** (مفردش (جهبذ) یا کارشناسان مسائل پولی، **محتسب** یا بازرس بازار، رؤسای ضرابخانه‌ها، مأموران راهداری و مسؤولان کارهای مربوط به‌آبیاری. قضات تا اندازه‌ای از این نظام بیرون بودند، زیرا آنها می‌بایست‌پاسخگوی **قاضی‌القضات** بغداد باشند. نخستین قاضی‌القضات را هارون‌الرشید بدین مقام گماشته بود، اما تابعیت قضات محلی از وی بعدها پیش آمد. در آشفتگیهای دوره‌های اخیر عباسیان یک یا چند **رئیس** در شهرهای ایران پیدا شدند، زیرا که شهرها برای هماهنگی با تغییرات سریع ولات و سربازان مزدوری که بر آنها استیلا داشتند به‌نمایندگانی نیازمند بودند. این نمایندگان موقع خود را بیشتر مدیون حمایت محلی بودند تا لطف و عنایت دولت مرکزی و شنیدن این سخن شگفتی‌آور نیست که عباسیان برای اطمینان از همکاری اهل قزوین رئیس شهر را بنوا داشتند. چنانکه تاریخ بنی‌دلف نشان می‌دهد، میان این رؤسای مردمی و برخی از سلاله‌های «مستقل» که در سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی ظهور کردند، مگر در داشتن رسمی سپاه حرفه‌ای تمایز چندانی وجود نداشت.

در ابتدا بنظر نمی‌آمد که افزایش دبیران دیوانهای گونه‌گون بغداد تهدیدی برای بازگشت به‌دورهٔ قبل از سامرا باشد. اگر چند غالب وزرای برجستهٔ این دوره فاسد و رشوه‌خوار بودند، اما با سیاستی ماهرانه پادشاهان نیمه مستقل را به‌سود خود بجان هم می‌انداختند. سامانیان سنی مذهب که به‌عنوان قدرتی بزرگ جای طاهریان را در مشرق ایران گرفته بودند، و پیوسته در صدد بودند که دوباره بر نواحی مرکزی و غربی ایران دست یابند، عباسیان را

۱۳. تنوخی، نشوارالمحاضره (لندن ۱۹۲۱)، ص۱۸۳.

یاری می‌دادند. سامانیان در امپراتوری عباسی آنقدر از اهمیت برخوردار بودند که در سال ۲۹۶ ق/۹۰۸ م وزیر بغداد اگر مقتدر را از سریر خلافت برمی‌داشت و دیگری را بر جای وی می‌نشاند، پشتیبانی آنها را کمکی بزرگ می‌دانست، اما تعارض آرمانهای این دو قدرت همسایه مانع گردید تا سامانیان همانند طاهریان همدست نزدیک عباسیان گردند. هنگامی که دولت عباسی یکی از سپاهسالاران گردنکش سامانی و چهارهزار تن از سپاهیانش را پناه داد، امیر خراسان سخت بخشم آمد[۱۴]؛ و گاه نیز سامانیان و آل‌عباس بر سر اعمال نفوذ در برخی ولایات مرکزی ایران به‌ستیز با یکدیگر برمی‌خاستند.

در خلافت مقتدر فرماندهی سپاه ثابت را مونس بعهده داشت که برکشیدهٔ موفق بود. و در وی اندکی وفاداری که خلافت در امرای نظامی خود دمیده بود وجود داشت. مونس درسال ۲۹۷ ق/۹۱۰ م فارس را از صفاریان که در اثر ستیز با والی آن ولایت و فشار حملات سامانیان به‌ولایت زادبوم آنها رو به‌ضعف نهادند پس گرفت. در سپاه خلیفه از گروههای عشیرتی نیز استفاده می‌شد؛ و در این دوره رؤسای جزء عشیرتی عرب به‌نام حمدانیان که به مونس و دبیران بنوجراح نزدیکتر از بنوفرات بودند، اهمیتی بیشتر یافتند. حمدانیان نه تنها از مرزهای سوریه و شمال عراق دفاع می‌کردند، بلکه حکومت نواحی قم و دینور نیز که بر سر راه خراسان واقع بودند به‌آنها محول شده بود. خطرناکترین هم‌پیمانان خلافت بغداد ساجیان خاندانی از مردم اشروسنه بودند که ولایت آذربایجان داشتند و سپاهی در آن ولایت گرد آورده بودند که به‌آنها وفادار بود. و سرانجام یکی از امیران ساجی به‌نام یوسف‌بن ابی‌الساج ری را خودسرانه بگرفت. مونس پس از چندین سفر جنگی ناموفق، عاقبت در سال ۳۰۶ ق/۹۱۸ م وی را در آذربایجان بشکست، اما ولایت همواره عاصی وی را به‌سبکنامی که از ملازمان یوسف بود بخشید که او نیز غالباً مانند خداوند سابقش از دادن مالیات به حکومت مرکزی سر باز می‌زد.

همهٔ این دست‌آوردهای عباسیان در ایران زودگذر بود، نه تنها از آن جهت که ولات نواحی سپاهی برخود فراز آورده بودند که مستقل از دولت بغداد بود، بلکه پروای چندانی نیز از حکومت مرکزی نداشتند. مقتدر از یاد برده بود که سریر خلافت را مدیون مونس است که درسال ۲۹۶ ق/۹۰۹ م قیام کاخ خلافت را فرو نشانده و حتی هجوم فاطمیان مصر را که دشمن خطرناک عباسیان بودند دفع کرده بود. با این همه خلیفه درسال ۳۱۵ ق/۹۲۷ م برای از میان برداشتن سپاهسالارش توطئه کرد.

بالاخره در ۲۷ شوال ۳۲۰ ق/۳۱ اکتبر ۹۳۲ م بر آن شد تا مستقیماً با مونس درآویزد. خلیفه در این روز خفتان بر تن کرده و ردای پیغمبر پوشیده بود و نوادگان مسلمانان اولیه قرآن در دست در پیشاپیش وی حرکت می‌کردند، خلاصه وی با تمام نمادهای اقتدار خلیفگی به‌جنگ مونس رفت، اما نتوانست بر مونس فایق آید و در همان زی و جامه کشته شد. مهتدی نیز کوشید تا در ستیز با ترکان حمایت اهل دین را جلب کند، اما وی نیز مانند سلف خود کاری از پیش نبرد؛ زیرا تأثیر مرگ مقتدر بیشتر بود. مسلمانان سراسر قلمرو خلافت

۱۴. مسکویه، تجارب‌الامم، ج۱، ص۱۶.

دریافته بودند که حرمت دینی و دولت پهناور عباسی در مقابله با مخالفت پابرجای سپاه ناتوان است. چنانکه مسکویه (درگذشته به‌سال ۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م) نوشته است «دشمنان را جرأت می‌دهد به‌چیزی دست یابند که هرگز آرزوی آن نمی‌پروراندند — تصرف پایتخت. زیرا از آن هنگام خلافت رو به‌ضعف نهاده است و قدرت خلیفه از میان رفته است.»[۱۵]

اغتشاشهایی که در مرکز خلافت بروز کرده بود، دوام نفوذ عباسیان در مغرب ایران را غیر ممکن ساخته بود. هنگامی که در سال ۳۱۰ ق/۹۲۲ م سبک درگذشت یوسف ساجی از بند رهایی یافت و حکومت آذربایجان، ری و ولایات میان آن دو بدو واگذار شد. یوسف در سال ۳۱۱ ق/۹۲۴ م ری را که سامانیان در دست ولات عصیانگر خود رها کرده بودند متصرف گردید. ری دروازه ایران مرکزی بود؛ و تغییر گیج کنندهٔ دستهای قدرت در طی بیست سال آینده نشان می‌دهد که قدرت ثابتی که بتواند جانشین حکومت عباسی در آن ناحیه شود وجود نداشت. ری در سال ۳۱۳ یا ۳۱۴ هجری به‌تصرف سامانیان درآمد، سپس از سال ۳۱۴ تا ۳۱۶ هجری سپاهسالار مستقلی که درگذشته والی سامانیان بود بر آن شهر دست یافت پس از او پادشاه زیدی طبرستان و به‌دنبال او اسفاربن شیرویه، سرباز حرفه‌ای ری را فتح کرد. اسفار خود را مطیع سامانیان خواند، اما دیری نگذشت که بر دست مرداویج نایب خود بهلاکت رسید. مرداویج در سال ۳۱۹ ق/۹۳۱ م والی خلیفه در جبال را مغلوب کرد و به‌حکومت بی‌واسطهٔ عباسیان بر ایران مرکزی خاتمه داد. اندکی پس از این، علی‌بن بویه که از امرای سپاه مرداویج بود بر وی خروج کرد و به‌فارس گریخت و در جمادی‌الثانی ۳۲۲ ق/ژوئن ۹۳۴ م والی نیمه مستقل خلیفه را در آنجا بشکست و شیراز را متصرف شد. پس از شکست والی خلیفه در فارس درواقع دیگر در فلات ایران کارگزاری که در برابر خلیفهٔ بغداد مسؤول باشد وجود نداشت. علی‌بن بویه برادرش احمد را به‌ارجان فرستاد. احمد در سال ۳۲۶ ق/۹۳۸ م والی خوزستان را در ارجان بشکست و سپس در جمادی‌الاول ۳۳۴ ق/دسامبر ۹۴۵ م خود به‌بغداد درآمد. اسفار، مرداویج و علی‌بن بویه دیلمی بودند و دیلم اصطلاحی جغرافیایی بود که در این دوره به‌گرگان، طبرستان، خود دیلم و گیلان اطلاق می‌گردید. از این پس دیلم سرچشمه اصلی نفرات نظامی مغرب ایران و جنوب عراق شد.

هنگامی که در سال ۳۲۱ ق/۹۳۳ م مونس خائنانه بر دست قاهر که بعد از مقتدر بخلافت نشسته بود بقتل رسید، سپاه فربه و بی‌کفایتی که بزحمت می‌توانست از قلب خلافت حراست کند، دیگر قادر نبود به‌دفاع از دولت مرکزی برخیزد. در این هنگام میدان برای رهبری نظامی جدیدی که خود را در بغداد مستقر کند باز بود؛ و خلیفه که بهر حال ورشکسته شده بود برآن شد تا خود با گزینش این رهبر نظامی بهترین موقع را پدید آورد. بنابراین، راضی که در ۹ جمادی‌الاول ۳۲۲ ق/۲۹ آوریل ۹۳۴ م به‌جانشینی قاهر بر سریر خلافت تکیه زده بود، موافقت کرد که پیشنهاد ابن‌رائق، والی لشکری نیمه مستقل واسط دایر بر پرداخت کلیهٔ هزینه‌های دولت از جمله سپاه و دربار را بپذیرد. خلیفه نیز در عوض وی را امیرالامراء کرد، و با گماردن وی به‌ریاست وزرا در معنی «ریاست امپراتوری» را به‌او واگذارد. مقرر شده بود که در تمام بلاد نام ابن‌رائق همراه با نام خلیفه آورده شود. ابن‌رائق در

۱۵. همانجا، ص۲۳۷.

ذی‌القعده ۳۲۴ ق/سپتامبر ۹۳۶ م به‌بغداد درآمد، و در سال ۳۲۵ ق/۹۳۶ م باقی مانده لشکریان خانگی راضی را بهلاکت رساند و بدین وسیله خلیفه را از قدرت نظامی واقعی محروم کرد.

در این زمان ولات رقیب بر سر حراست از خلیفه و یا نشاندن نامزدهای خود بر مسند خلافت با یکدیگر می‌جنگیدند. امیرالامراهای دیگر، یعنی بجکم و توزون ترک کرنکیج دیلمی و ناصرالدولهٔ حمدانی، همگی سربازان حرفه‌ای بودند. تنها صاحب‌منصبان کشوری که در دههٔ امیرالامراها بغداد رااداره می‌کردند، یکی ابن‌مقلهٔ کاتب ودیگر ابوعبدالله احمدالبریدی‌ـ مقطع بودند. اگر چند این دو تن لقب مرسوم وزیر بر خود نهادند، اما برای نجات جان خود ناگزیر بودند شیوهٔ سپاه را بپذیرند. دیوانسالاری کاملا از سپاه فرمان می‌برد. اما هیچ یک از این امیرالامراها و وزیران آنقدر قدرت نیافتند که بتوانند مدتی دراز در مقامی که بودند باقی بمانند؛ برخی از آن جهت که محافل سنی در میان مردم، دولت و سپاه مدعیان سنی را یاری می‌دادند، چنانکه شیعیان به‌رقبای شیعهٔ آنها، نظیر حمدانیان کمک می‌کردند، و نیز تا اندازه‌ای بدان خاطر که میان اسواران ترک و پیادگان نورسیدهٔ دیلمی که شمارشان نیز زیاد بود دشمنی وجود داشت.

تنها هنگامی که بریدیان پیادگان بویهی را که شالودهٔ نظامی پر قدرتی در فلات ایران داشتند به‌استخدام سپاه‌بغداد درآوردند، دودمان ثابتی از امیرالامراها پدید آمد. بریدیان از ایام خلافت قاهر مالیات خوزستان را در اقطاع داشتند، و از سال ۳۲۴ ق/۹۳۶ م مستقلا بر آن ولایت فرمان می‌راندند. اما هنگامی که ابن‌رائق مدتی کوتاه خوزستان را متصرف شد، ابوعبدالله البریدی به‌فارس نزد علی‌بن بویه که از وی حمایت می‌کرد پناه برد. بریدیان نه تنها بار دیگر ولایت خود را پس گرفتند، بلکه چندین بار بغداد را اشغال کردند و تنها بوسیلهٔ فرمانروای حمدانی موصل در سال ۳۳۰ ق/۹۴۲ م از آنجا بیرون رانده شدند. امیر حمدانی پس از یک سال ستیز با دسته‌بندیهای پایتخت و کوشش در متحد نگه داشتن سپاهیان کرد و عربش عاقبت با بیزاری بغداد را ترک گفت. اما موقع متقی که در ۲۰ ربیع‌الاول ۳۲۹ ق/ ۲۳ دسامبر ۹٤۰ م به‌جای راضی بخلافت نشست، در زیر نفوذ حمدانیان وضع یک‌صد سال آینده عباسیان را پیشاپیش روشن ساخت. امیری شیعه مذهب در رأس سپاهی که بیشتر بر مبنای اصول وفاداری عشیرتی متحد بودند، بغداد را متصرف شد. حکومت حمدانیان برخلاف فرمانروایی امیرالامراهای سابق در نزد عباسیان سخت‌تر از انقیاد به‌سپاهی نبود که پیش از خلافت مقتدر گرفتار آن بودند. بنابراین هنگامی که آل‌بویهٔ شیعی در رأس سپاهی که بیشتر دیلمی بودند، بغداد را متصرف شدند، این واقعه شگفتی کسی را برنینگیخت. اما به مناسبتهایی مورخان معاصر آن دوره و نیز نویسندگان مسلمان دوره‌های بعد فتح بغداد به‌دست آل‌بویه را آغاز دوران نوینی در تاریخ خلافت می‌دانند؛ زیرا آل‌بویه که بر فارس سلطهٔ کامل داشتند با نیرویی بیشتر از حمدانیان به‌بغداد آمده و برای ماندن آمده بودند. احمدبن بویه کمتر از یک ماه پس از درآمدن به‌بغداد، مستکفی را که از ۲۰ صفر ۳۳۳ ق/۱۲ اکتبر ۹٤٤ م خلافت می‌کرد از سریر خلافت بزیر کشید.

با فتح بغداد به‌دست احمدبن بویه، مسامحتاً می‌توان گفت که عراق بار دیگر از لحاظ

سیاسی با ایران غربی که دو برادر احمد قلمرو پهناوری در آنجا داشتند پیوند یافت. بنابراین تصرف بغداد از سوی آل‌بویه اتحاد سیاسی عراق و ایران را احیا کرد و به‌مساعی عباسیان که می‌خواستند عراق را مرکز امپراتوری‌ای بسازند که مصر و سوریه به‌اندازه فلات ایران سرزمینهای مرکزی آن باشند خاتمه داد. هنگامی که عباسیان پایتخت را از سوریه به‌عراق منتقل کردند، امپراتوری اسلام دیگر یک دولت غازی که در قلمرو سابق امپراتوری روم شرقی و نزدیک مرزهای جدید دولت بیزانس قرار داشت نبود، و بیشتر یک دولت بین‌النهرینی (عراقی) بود. مراد از دولت بین‌النهرینی آن است که همواره با سنت پادشاهی ساسانی مقایسه شود. به‌ضرب، چنین مقایسه‌ای عباسیان و چاکران آنها گه‌گاه اگر نه دقیقاً خودآگاهانه از آن سنت تقلید می‌کردند؛ زیرا بسیاری از آیین و آداب «ایرانیان» که در دربار عباسی موسوم بود. نظیر استعمال اصطلاحات اداری ایرانی مانند برید، بر پایه بر ساخته‌های تاریخی که ذوق معاصر آنها را می‌پسندید استوار بودند. آنهایی که قصد بدنام کردن عباسیان را داشتند، در آفریدن شباهتهای برساخته‌ای که یادآور دوران جاهلیت باشد اشتیاق کمتری نداشتند. با این همه، امپراتوری عباسی با همهٔ شباهت واقعی یا خیالی دودمانی آن به‌امپراتوریهای ایران باستان، همچنان بین‌النهرینی باقی ماند؛ نه امپراتوری‌ای که اگر چند پایتختی در بین‌النهرین داشت، اما پیوند بخصوصی را با خلقهای فلات ایران نگاه داشت. عباسیان در سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی تقریباً در یک زمان سلطهٔ خود را بر مصر، سوریه و ایران غربی از دست دادند. و از دست رفتن موقتی فارس سنگینتر از ضربهٔ واگذاری موقت مصر و بخشی از سوریه به‌طولونیان نبوده است با فرو ریختن دولت عباسیان تقسیم و تفرقه‌ای دیرینه دوباره پدیدار می‌گردد. که در این تقسیم‌بندی، بین‌النهرین غالباً توسعه طبیعی قدرت فرمانروایان ایران غربی یا شمال عراق و آناطولی است.

اگر عباسیان پیوند بخصوصی با مردم فلات ایران نداشتند، در عوض در ابتدای کار ارتباط خاصی با سپاه ویژهٔ خراسان و با درجه‌ای کمتر با خراسان به‌طور کلی داشتند. چنانکه ابوالعباس در خطابهٔ آغاز خلافتش بر زبان راند، اهل خراسان را خصوصاً خداوند به هواخواهی از عباسیان برگماشته بود، و منصور چون دریافت که خراسانیان از عاملی که او به‌خراسان فرستاده است بیزاری می‌جویند گفت که «عبدالجبار شیعیان ما را نابود کرد». با وجود این، عباسیان خواه بواسطهٔ اعتماد بیش از حد، خواه به‌خاطر ترس از وابستگی با مبادرت به‌اعمالی که خراسانیان نمی‌توانستند به‌آسانی از سر آنها بگذرند، این رشتهٔ پیوند خاص را سست کردند. منصور ابومسلم را کشت که شاید از لحاظ سیاسی توجیه‌پذیرترین این اعمال بود. هارون‌الرشید برمکیان را برانداخت، اما عمل بمراتب زیانبارتر رشید تقسیم امپراتوری میان امین و مأمون بوده است؛ و با پیروزی مأمون، عباسیان رویهم رفته بطریقی خطرناکتر خود را وابستهٔ خراسانیان یافتند. سپاه مأمون همانقدر که به‌خلفا وفادار بودند به‌فرماندهان ایرانی خود نیز بودند؛ و چنانکه دیده‌ایم مأمون نه تنها متکی به‌طاهریان بود، بلکه حتی هنگامی که فضل‌بن سهل را از کار برکنار کرد، از سوی سپاهیان گرفتار دردسر شد. وقوع جنگ خانگی و پیروزی موقوف به‌یاری خراسان بدان معنی بود که خلافت تمامی اعتبارش را در نزد اعراب از دست داده بود و با وجود این، مسلمانان عراقی مطیع بی‌ارادهٔ خلافت

بودند، زیرا تاخت‌و تازهای خوارج و شیعیان شق ناگزیری در پیش نهاده بودند که بسیار ناسطلوبتر از حکومت عباسیان بود. ودر پایان سدهٔسوم هجری/نهم میلادی برخی از متکلمان عراق نشوریدن بر عباسیان‌را فریضهٔ دینی قطعی‌دانسته بودند. با این همه، این‌فرمانبرداری بر فقدان وفاداری، و گه گاه حتی بر دشمنی نهانی سرپوش می‌نهاد.

بنابراین، سپاه معتصم که از غلامان ترک بودند، نه یک بلهوسی فردی، بلکه ضرورتی ناگزیر بود. پیوند خراسانیان بی‌درنگ از میان نرفت، و طاهریان که اشرافیت مشرق ایران به‌چشم نوکیسه در آنها می‌نگریستند، حقاً اعتباری راکه شناسایی حکومت آنها از سوی عباسیان بدانها بخشیده بود ارج نهادند. صاحب شرطگی بغداد پیوسته در دست طاهریان بود؛ و حمایت اهل خراسان از خلافت را چنان فرض می‌دانستند که محمدبن‌عبدالله‌بن طاهر خراسانیانی راکه به‌زیارت حج می‌رفتند برای‌دفاع از مستعین بسیج کرد. بهره‌برداری مأمون از افشین راهی برای گریز از وابستگی به‌طاهریان بود؛ زیرا فراغنه خود را جدا از اهل‌خراسان می‌دانستند و افشین از طاهریان بیزار بود. اما موفق‌ترین گزینش به‌جای خراسانیان ترکان بودند؛ و اگر چند ترکان تا مدتی خلفا را به‌میل خود عزل و نصب‌می‌کردند، اما احیای آخرین امپراتوری عباسی در سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی از حیث‌نظامی هنر ترکان بود.

موفق، معتضد و مکتفی برای نگهداری و دادن پاداش بدین کار سترگ بر فعالیت دستگاه اداری افزودند. نگهداری غلامان و مزدوران بیش از سربازانی که از میان مردم آزاد می‌گرفتند به‌پول نیاز داشت. چون عمال ولایات نواحی تحت فرمانروایی خود را در برابر خراج مقطوع به‌**مقاطعه** می‌گرفتند، و غالباً از پرداخت این خراج سر باز می‌زدند، از این‌رو در آن ایام بیشتر نواحی از زیر نظارت مالی مستقیم مرکز خلافت بیرون شده بود. بنابراین دولت مرکزی ناگزیر بود از منابعی که برایش باقی مانده بود حداکثر بهره‌برداری را بکند. دولت بغداد با پدید آوردن حوزه‌های مالیاتی کوچکتر و دیوانهای بیشتر توانست مؤثرتر و دقیقتر بر کار جمع و جبایت درآمد نظارت کند. همچنین ایجاد دیوانهایی نظیر دیوان‌الدار که به کار دیوانهای دیگر رسیدگی می‌کردند، دست یک خلیفهٔ مقتدر را در مراقبت نزدیکتر و مؤثرتر در کارهای عمال خود باز می‌گذاشت. عباسیان نه تنها دیوانسالاری آراسته‌ای ایجاد کردند، بلکه از اجاره دادن مالیات و واگذاری حقوق مالیاتی که اقطاع نام داشت نیز سود سرشاری می‌بردند. این موازین تا وقتی که خلیفهٔ پر قدرتی بر کار دیوانسالاری چشم می‌گماشت موفق بود، اما تا مقتدر بر سریر خلافت نشست، دیوانیان برای جلب حمایت سپاه کلیهٔ ابزار و اسباب مالی راکه در روزگار خلفای پیشین پدید آمده بود از میان بردند. چون مقتدر به‌سن بلوغ رسید معلوم شد که وی نیز به‌همان سبک خلفای سامرا لاابالی و مسرف است. و هنگامی که ابلهانه با مخالفت کردن با مونس خشم سپاه را برانگیخت تازه چند سالی بود که عباسیان خود را از قید قیمومیت دودمانی دیگر آزاد کرده بود. ناکامی عباسیان در ایجاد چیزی دیرپاتر و باثباتر از دولت خانگی، شکستی است که آنها با سلاله‌های نخستین اسلامی سهیم‌اند.

از یک جهت، عباسیان در طی حیات امپراتوری نخست خود که بر قلمرو پهناورتری فرمان می‌راندند، از لحاظ آرمانی کمتر موفق بودند، و خیلی بیشتر از زمانی که امپراتوریشان جان دوباره گرفت، در چشم دشمنانشان مهیب و هول‌انگیز بودند. از آغاز در آرمان دولت

عباسی تناقض و ناهمسانی درونی وجود داشته است. شالودهٔ امپراتوری عباسی می‌بایست اتحاد همهٔ مسلمانان باشد نه مانند اعراب سوری تنها گسترش قدرت گروهی نسبتاً متجانس. با وجود این، امپراتوری عباسی در ابتدا ضرورتاً توسعهٔ قدرت سپاه خراسانی بود؛ اما عباسیان سعی بسیار داشتند تا خراسانیان را همچون ایفاگر نقش پاسدار نظامی دولت اسلامی معرفی کنند. از همان آغاز خلافت عباسی شرایطی عباسیان را به‌گزینشهایی ناگزیر کرد که سبب گردید در برخی از نواحی جامعهٔ اسلامی احساس محرومیت از شرکت در حکومت پدید آید. عباسیان ناگزیر بودند میان گروههای مذهبی‌ای که آنها را به‌قدرت رسانده بودند، یعنی هاشمیه، شیعیان و سنیان ضد اموی فرقی گذارند. آنها اهل سنت را برگزیدند، اما هرگز کاملا موفق نشدند به‌آنها بقبولانند که با عباسیان مصالح مشترك دارند. آنگاه در نتیجهٔ رفتار هارون‌الرشید با برمکیان و مسألهٔ جانشینی، عباسیان ناگزیر به‌انتخاب میان عراق و خراسان شدند. این انتخاب موجب تباهی امپراتوری آغازین عباسیان گردید، و تنها هنگامی که سپاه جدید ترك به‌همکاری با خلفا موافقت کرد، امپراتوری دوم عباسیان شکل گرفت.

امپراتوری دوم عباسیان از لحاظ نظامی محدود بود، اما از حیث آرمانی موفق؛ زیرا به‌رغم ناکامی بنی‌عباس در تحمیل مسلمانان به‌پذیرفتن شکلی رسمی از مذهب سنت در خلافت مأمون و معتصم، بنظر می‌آید که بیشتر اعضای اقشار مذهبی سراسر امپراتوری را قبولانده بودند که اصولا بسیاری از نهادهای اسلامی تنها در صورتی می‌توانند ایفای وظیفه کنند که خلیفهٔ وقت عباسی آنها را برسمیت شناسد. در بسیاری موارد، خلفای عباسی با دادن منشور فرمانروایی به‌سلاطین نو استقلال که از طریق انتصاب رسمی آنها را نمایندهٔ قدرت خلیفه در قلمرو فرمانروایی خود می‌کرد، ناتوانی خود را پنهان می‌داشتند. امرای مستقل به‌منشورها نیازمند بودند، زیرا چنانکه بیرونی، مؤلف قرن پنجم هجری/یازدهم میلادی می‌نویسد «عامهٔ مردم در شهرهای بزرگ به‌ادعای عباسیان خو گرفته و به‌حکومت آنها و گردن نهادن به‌آنها بی‌احساس دینی گرایش یافته‌اند؛ و عقیده دارند که فرمانروایی آنها بر حق است.»[۱۶] بیشتر مسلمانان اعتقاد داشتند که جامعهٔ آنها نمی‌تواند در خود اختلاف داشته باشد؛ و اگر چند گه‌گاه با شخص خلیفه غدر می‌کردند، اما با وجود این، از اصل خلافت حمایت می‌نمودند. آنها احساس می‌کردند که این اصل نه تنها تکالیف موضوعهٔ دینی را ایفا می‌کند، بلکه امتیاز دیگری نیز داشت که عبارت بود از دادن حق «شهروندی» به‌آنها در سراسر قلمرو خلافت و حق طلب حمایت (اگر چه این حق همیشه ایفا نمی‌شد) از شریعت. از پایان سال ۳۳٤ ق/ ۹٤٦ م تقریباً در سراسر قلمرو اسلام، اگر خلیفهٔ رقیبی را برسمیت نمی‌شناختند، نام خلفای عباسی همواره بر روی سکه‌ها نقش می‌گردید و در خطبه‌ها ذکر می‌شد. کلام آخر آنکه بزرگترین خدمت عباسیان به‌جامعهٔ اسلام پرورش و ترویج نهادهای اسلامی بود؛ و تا مدتهای دراز پس از ناپدید شدن اسباب غیر آرمانی قدرت، با حرمتی که به‌خلافت آنها به‌عنوان پاسدار این نهادها می‌نهادند، خدمت آنها را پاسخ می‌گفتند.

۱۶. بیرونی، **الجماهیر فی معرفة‌الجواهر** (حیدرآباد، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳٦م)، ص ۲۳.

بخش سوم

طاهریان و صفاریان

طی سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی چهار نسل از دودمان طاهریان یکی پس از دیگری در مقام ولات خلفای عباسی بـه‌طریق مـوروثی بـه‌فرمانروایی رسیدنـد (۵۹ - ۲۰۵ ق/ ۷۳ - ۸۲۱ م). از این‌رو دودمان طاهری را نخستین سلسله‌ای دانسته‌اندکه در مشرق خلافت خود را مستقل از خلفای عراق ساخته بود. بنابر این نظر، نقش طاهریان در تجزیهٔ اتحاد سیاسی اسلام با نقش اغالبه، فرمانروایان افریقیه یا تونسیه در باختر دور و طولونیان مصر و سوریـه بـرابر است. امـا چنانکـه خواهیـم دیـد هـم از لحاظ تشکیلاتی و هـم از دیدگاه رفتـار واقعـی طاهـریان، ایـرادات مقنع بر این نظـریه وارد است، نظریهٔ مـزبور از بسیاری جهات تحلیلی گمراه‌کننده و سطحی از امور بدست می‌دهد. با این همه، شاید راست باشدکه استمرار قدرت طاهریان به‌بازخیزی احساس ملی و فرهنگ ایرانیان کمک کرده است؛ اگر چند سخن اشپولـر در مورد پی‌آیی نخستین امرای طاهری در حکومت ایران که می‌گوید «نظراً هیچ چیز اساسی تغییر نیافت، اما در عمل نخستین سلسلهٔ پادشاهان مسلمان در سرزمین ایـران تأسیس گـردید، یعنی احیاء سیاسی ملت ایران آغاز گردید»[۱]، بسیار جزم اندیشانه است.

در گذشته، خراسانیان در مقایسه با دیگر بلاد ایران از لحاظ اقتصادی و سیاسی ولایتی عقب مانده بود. ایـن ولایت متوالیاً ولاتی را تحمل کرده بود کـه از عراق فرستاده می‌شدند، و غالباً از اعرابی بودندکه دلبستگی چندانی به‌پیشرفت ولایت نداشتند. ولات که غالباً بسرعت جای خود را به‌دیگری می‌دادند وسوسه می‌شدند تا در فرصتی که دارند ولایت را استثمار کنند و جیب خود را پر سازند. طاهریان عمیقاً متأثر از فرهنگ عرب بـودند، اما با وجود ایـن، ایرانی بـودند. و حکومت استـوار و رویهـم‌رفتـه دادگری کـه آنها بـه‌شرق عالم ایران بخشیدند، به‌پیشرفت مادی و فرهنگی آن نواحی کمک کرد، در صورتی کـه سابق براین، فرهنگ بومی قدیم ایران با تماس پویای آیین اسلام و استیلای سیاسی عرب رو به‌ضعف نهاده بود. تأثیرات عملی این جریانات که طاهریان راهگشای آن بودند، تا اندازه‌ای در آینده، در سیاستهای دولتی

۱. اشپولر، ص، ۶۰ ایران در قرون نخستین اسلام، ترجمهٔ جواد فلاطوری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹، ص۱۰۲.

و آب‌وهوای فرهنگی سلاله‌هایی که جانشین طاهریان شدند مشاهده گردید، یعنی صفاریان و سامانیان در خاور ایران و سلسله‌های گونه‌گون دیلمی و کرد در باختر ایران، که پیوندهایشان با خلافت عباسی به‌طور محسوسی سست‌تر و احترامشان به‌نگرش تشکیلاتی که تمام قدرت سیاسی تفویضی ازسوی خلفا بود، بسیار کمتر بود.

پایه‌گذاران سرنوشت دودمان طاهری نوعاً از ایرانیانی بودند که در ابتدا از ابومسلم، داعی ضد اموی و سپس از رژیم عباسیان که درسال ۱۳۲ ق/۷۴۹ م از آن دگرگونی بزرگ اجتماعی سر برآورد پشتیبانی می‌کردند. از جلوس خلیفه‌السفاح بر مسند خلافت در همان سال تا مرگ مأمون که بالغ بر هشتاد سال می‌شود، لشکریان خراسانی ستون فقرات سپاه عباسی و پشتیبانان اصلی خلافت را تشکیل می‌دادند، و بحق شایستهٔ نام **ابناءالدوله** بودند که به آنها اعطا شده بود. خدمات آنها در پیروزی مأمون که بر منابع انسانی و مادی ایران فرمان می‌راند، بر برادرش امین که بیشتر اعراب عراق از وی حمایت می‌کردند، بسیار مؤثر بوده است. تنها با جلوس معتصم درسال ۲۱۸ ق/۸۳۳ م عنصر ایرانی دربرابر دسته‌های نورسیده که درمیان آنها ترکان آسیای میانه و دشتهای جنوب روسیه غلبه داشتند، در درجهٔ دوم قرار گرفتند.

رزیق، جد طاهربن‌الحسین نخستین والی طاهری خراسان از موالی طلحةبن عبدالله الخزاعی، معروف به‌طلحةالطلحات (طلحهٔ بی‌مانند)، والی سیستان در حوالی پایان سدهٔ اول هجری/هفتم میلادی بود. مصعب‌بن رزیق، نیای طاهر دبیر سلیمان‌بن کثیرالخزاعی، داعی عباسی بود. این طاهریان نخستین به‌پاداش خدماتشان به‌عباسیان درمشرق خراسان به‌حکومت رسیدند. مصعب عامل پوشنگ و ظاهراً هرات بود. بی‌گمان وی درسال ۱۶۰ ق/۷۷۶-۷ م عامل خلیفه مهدی در پوشنگ بود، زیرا درآن سال یوسف‌بن ابراهیم‌البرم‌الثقفی، یاغی خارجی وی را از آن شهر بیرون راند. این سالها، روزگار دگرگونیهای مهم اجتماعی، سیاسی و مذهبی در خراسان بود. اما ترقی طاهریان محسوس نبود، و چنگ انداختن مداوم آنها بر پوشنگ از نقش بزرگتری که بعدها در خراسان ایفا کردند خبر می‌داد. حسین و طاهر، پسر و نوهٔ مصعب حکومت پوشنگ یافتند. منابع متفق‌القولند که طاهریان ایرانی بودند، و نسبت خزاعی را بدان خاطر بدست آورده بودند که ازموالی قبیلهٔ عرب خزاعه بودند. طاهربن حسین معمولاً به‌فارسی سخن می‌گفت، و ابن‌طیفور سخنان طاهر در دم مرگ را به‌فارسی ضبط می‌کند. هنگامی که طاهریان در اوج قدرت بودند، طرفدارانشان کوشیدند تا خاستگاهی بلند برای آنها برسازند. مسعودی می‌نویسد که طاهریان مدعی بودند که از نوادگان رستم دلاور افسانه‌ای ایران بودند، و دعبل‌بن علی، شاعر عرب که نسبت خزاعی داشت مساعی طاهریان را در انتساب خود به‌قریش از یکسو (زیرا قبیلهٔ خزاعه زمانی درجاهلیت اختیاردار مکه بود) و به امپراتوران ایران ازسوی دیگر هجا می‌گوید.[۲]

درسال ۱۹٤ ق/۸۰۹-۱۰ م طاهر در سرکوبی شورش رافع‌بن لیث، نوادهٔ نصربن‌سیار، آخرین والی اموی خراسان جانب هرثمةبن اعین، سپاهسالار عباسی را گرفت. رافع

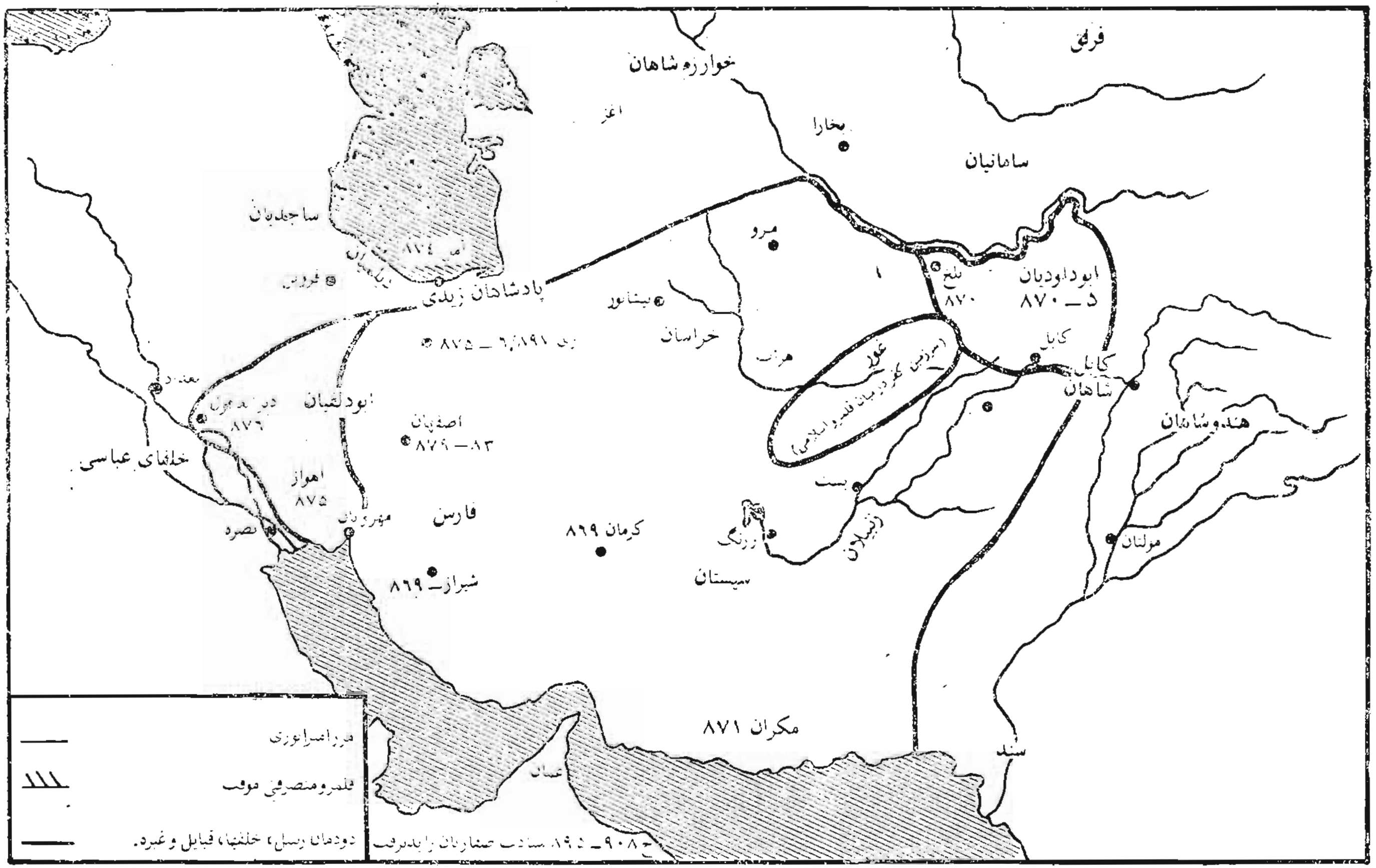
۲. مسعودی، کتاب‌التنبیه، طبع دخویه (لیدن، ۱۹۴۸)، ص ۳۴۸؛ ترجمهٔ کارادوو (پاریس، ۱۸۹۷)، ص ۴۴۶.

در سال ۱۹۰ ق/۸۰۶ م شورشی خطرناک و دیرپا بر ضد قدرت خلیفه برپا کرد و پشتیبانی جمعیتهای ایرانی ماوراءالنهر و خوارزم و نیز ترکان دشتهای اطراف را جلب نمود. در سال ۱۹۴ ق/۸۱۰ م صلح بی‌دوام میان دو برادر عباسی، امین و مأمون وارثان اصلی قدرت پدرشان هارون‌الرشید شکسته شد. هارون در ترتیبات جانشینی پیچیده‌ای که در سال ۱۸۲ ق/ ۷۹۸ م نهاده بود و در سال ۱۸۶ ق/۸۰۲ م آن را در مکه ابرام کرد، چنین قرار گذاشته بود که مأمون، فرمانروای تمامی سرزمینهای ایران واقع در مشرق همدان بعد از امین بر مسند خلافت بنشیند، و برادر سوم، قاسم‌المؤتمن، والی جزیره و قلاع واقع در امتداد ثغر بیزانس پس از مأمون خلیفه وی گردد. اما امین در سال ۱۹۴ ق/۸۱۰ م به‌اصرار وزیر خود، فضل بن‌ربیع و علی‌بن عیسی‌بن ماهان، والی سابق خراسان حقوق جانشینی مأمون و قاسم را ملغی و باطل اعلام کرد و پسر خردسالش موسی را با لقب **النقیب‌بالحق** به‌ولایتعهدی گماشت، مأمون نیز با حذف نام برادرش از خطبه در قلمرو خود و از سکه‌هایی که در آنجا ضرب می کرد و با قطع شبکهٔ برید میان خراسان و عراق، اقدام برادر را تلافی نمود.

در سال ۱۹۵ ق/۱۱ - ۸۱۰ م طاهر به‌فرماندهی سپاهی گماشته شده بود که مأمون برای رویارویی با نیروهای امین در همدان به‌ری فرستاده بود. در نبردی که میان سپاه دو طرف درگرفت علی‌بن عیسی‌بن ماهان شکسته و کشته شد؛ و از دلایلی که در باب لقب ذوالیمینین (آنکه دو دست راست دارد، یا مردی که هر دو دستش یکسان از وی فرمان ببرند) طاهر آورده‌اند، آن است که وی در این نبرد مردی از سپاه خصم را با ضربت دست چپ دو نیم کرد. مورخان فرماندهی ماهرانهٔ طاهر را در صف‌آرایی لشکر می‌ستایند، و می‌گویند که به‌سپاهش تأکید می کرد که «با درنده‌خویی خوارج بر دشمن بتازند» (احملو احملتاً خارجیناً) و نیز از جاسوس استفاده می کرد[۳]. پیروزی مأمون بر سپاه امین را غالباً پیروزی مشرق ایران بر عراق عرب دانسته‌اند. بی‌گمان خاطرهٔ اهل خراسان از حکومت ظالمانهٔ علی‌بن عیسی‌بن ماهان و گروه غارتگر بدوی و راهزنان کوهستان خواندن طاهر سپاه دشمن را در ری به‌آرسان مأمون کمک کرده بود. نسب مادری مأمون به‌ایرانیان که مراجل البادغیسیه نام داشت و از کنیزان هارون بود، و نیز شهرت مأمون در گرایش داشتن به‌ایرانیان بی‌گمان در حمایت اهل خراسان از وی مؤثر بوده است. طاهر پس از پیروزیش در ری به‌حملات خود بر لشکریان امین ادامه داد و تمامی جبال را پشت سر نهاد و با وارد آوردن ضربات سخت دیگری بر سپاه خلیفه از طریق اهواز به‌سوی خود پایتخت راه گشود. هنگامی که بغداد سرانجام بر دست هرثمه و طاهر سقوط کرد، سربازان ایرانی طاهر، امین را که گرفتار شده بود بهلاکت رساندند (۱۹۸ ق/ ۸۱۳ م)؛ برخی منابع می‌گویند که بعدها مأمون طاهر را مسؤول مرگ برادر دانست.

مأمون، خلیفه جدید چند سالی در مرو مرکز قلمرو شرقیش ماند. با وجودی که طاهر یکی از معماران پیروزی خلیفه بود، مع‌ذلک مأمون به‌او فرمان داد که نگهداری ایران غربی، عراق و شبه‌جزیرهٔ عربستان را به‌حسن، برادر فضل بن سهل، معروف به‌ذوالریاستین (مردی که بر دو کار ریاست می کند، **التدبیروالحرب**، یعنی کشوری و لشکری) مشاور اصلیش که ایرانی بود واگذارد. طاهر در عوض ولایت جزیره و شام یافت و وظیفهٔ ویژهٔ نبرد با نصربن شبث-

۳. ابن‌الاثیر، الکامل فی‌التاریخ، ج۶، ص۱۶۸، ۱۷۷.



امپراتوری صفاریان

العقیلی، از رؤسای محلی عرب که شورشی از هواخواهان امین براه انداخته بود بدو سپرده شد. از قضا قیام نصربن شبث سرکوبی نیافت و او بیش از ده سال عباسیان را به‌خود مشغول داشته بود؛ تا آنکه سرانجام مرکز قدرت وی در کیسوم شمال حلب گشوده شد.

پایگاه طاهر در این سالها شهر رقه برکران فرات؛ اما وظایف دیگری نیز در عراق بعهده داشت؛ **صاحب‌شرطه** وکارگزار مسؤول نظم عمومی بغداد گردید و مسؤولیت جمع و جبایت خراج سواد عراق که منطقهٔ کشاورزی حاصلخیز و پر رونقی در مرکز عراق بود را نیز بعهده داشت. چون طاهریان در اصل بواسطهٔ فرمانرواییشان بر خراسان شهرت داشتند، مناصب اداری بغداد در حفظ و تقویت قدرت این خاندان چندان مدخلیتی نداشت. در واقع تا سالهای نخست سدهٔ دهم میلادی (چهارم هجری) نفرات چندی از خاندان طاهری، مدتها پس از رها شدن خراسان در برابر صفاریان، این مشاغل را در دست خود نگه داشتند. بی‌گمان طاهریان در سال اندوزی حرص می‌ورزیدند. بنابرگفتهٔ یعقوبی خراج خراسان در ایام فرمانروایی طاهریان به‌چهل‌میلیون درهم سر می‌زد. اما علاوه بر این داراییهای آنها در عراق بیش از سیزده‌میلیون درهم به‌آنها سود می‌رسانید، به‌اضافه درآمدهای جنسی دیگر[۴]. طاهریان در داخل شهر بغداد ضیاع و عقار بسیار داشتند. حرم طاهربن الحسین یکی از باشکوهترین بناها در جانب غربی بغداد، اقامتگاه حکام طاهری بغداد، و بعدها بود باش خلفا بود. این بنا از زمان عبدالله‌بن طاهر، بواسطهٔ حقوق حرم (از این جهت **حریم** به‌معنی مکان واجب‌الحرمه و جایگاه مقدس است) پایگاه نیمه سلطنتی یافت. طاهریان با داشتن این مشاغل می‌توانستند در مرکز خلافت اعمال نفوذ کنند و چون مستقرشان بغداد بود کمتر گرفتار تعدی غلامان ترك سامرا که بر خلفا نفوذ داشتند و حتی گاه آنها را از میان برمی‌داشتند می‌شد. مثلا فشار طاهریان در بغداد خلیفه را ناگزیر ساخت، ولو موقتی هم شده در برابر یعقوب‌بن لیث که در سال ۲۵۹ ق/۸۷۳ م نیشابور را ازکف محمدبن طاهر بیرون کرده بود، سیاست خشن‌تری اتخاذ کند.

طاهر در سال ۲۰۵ ق/۸۲۱ م والی تمام سرزمینهای خلافت که در مشرق عراق واقع بودند گردید. گویند وی هشیارانه برای آنکه خود را از دربار خلافت دور نگه دارد، خواهان آن بود که خلیفه این سرزمینها را بدو واگذارد؛ زیرا بر جان خود از خلیفه بیمناك بود. این حکومت با نمونه‌ای از دسیسه‌چینی ناپسند بدست آمد؛ و در این توطئه از وساطت احمدبن خالد، وزیر مأمون برضد غسان‌بن عباد، والی وقت خراسان و دست‌پرورده و خویشاوند حسن بن سهل وزیر سابق مأمون استفاده شد. طاهر با رسیدن به‌مشرق نام خلیفه را از خطبه بینداخت و همچنین در برخی سکه‌هایی که در سال ۲۰۶ ق/۲ - ۸۲۱ م ضرب کرد نام خلیفه را نیاورد. این هر دو اقدام طاهر در واقع اعلام استقلال از خلافت بغداد بود. اما در همین هنگام طاهر در مرو درگذشت (۲۰۷ ق/۸۲۲ م).

بدیهی است که شناخت انگیزه‌های طاهر دشوار است، زیرا نمی‌دانیم که چه حوادثی ممکن بود در آینده پیش آید. برخی تناقض‌گویی و اختلاف ترتیب زمانی در گزارشهای مورخان وجود دارد؛ و شاید که طاهر به‌اشارهٔ احمدبن ابی‌خالد که علاقه‌مند به‌اثبات وفاداری

۴. یعقوبی، کتاب البلدان، ص ۳۰۸؛ ترجمه، ص۱۳۸.

به‌خلیفه بود مسموم شد، زیرا وی این شغل را برای کسی به‌خلیفه پیشنهاد کرده بود که اکنون سر به‌نافرمانی برداشته است. و نیز شاید در اهمیت کار طاهر مبالغه رفته است. با وجود این نافرمانی، خلفای عباسی در گماشتن پسران طاهر و دیگر افراد خاندان طاهری به‌حکومت خراسان تردیدی به‌خود راه ندادند؛ و از قدرت آنها در بغداد و عراق کاسته نشد. هیچ یک از فرزندان و نوادگان طاهر از وی تقلید نکردند و همهٔ آنها رفتاری دوراندیشانه و کاملاً درست با خلفا داشتند.

چون طاهر درگذشت، پسرش طلحه فرماندهی سپاه خراسان را بدست گرفت اگر چند آن توانایی را نداشت که لشکریان را از تاراج‌خزانهٔ پدر مانع گردد. مأمون خواه‌ناخواه حکومت وی را بر خراسان تأیید کرد. برخی منابع می‌گویند که خلیفه در ابتدا عبدالله، پسر دیگر طاهر را بر جای پدر گماشت، اما درگیری عبدالله با فتنهٔ نصربن شبث در جزیره وی را واداشت تا طلحه را عامل خود در خراسان کند. شرایط دست‌یابی طلحه به‌قدرت هرچه بوده، نکته مهم این است که مأمون ظاهراً به‌صلاح‌دید احمدبن ابی‌خالد یکی از پسران طاهر را در حکومت خراسان ابقا کرد. خواه ادای باغیگیری طاهر کاملاً جدی تلقی شده باشد یا نه، بهر حال خلیفه و مشاورانش دریافته بودند که خردمندانه‌ترین راه، سپردن ایران به‌دودمان طاهری که خود ایرانی بودند می‌باشد. بی‌گمان در این ایام قدرت و اعتبار خلیفه با دشواریهایی مواجه شده بود، با فتنهٔ نصربن شبث که هنوز با شدتی تمام ادامه داشت و آشفتگیهایی که مصر را در کام خود گرفته بود، اعراب بلاد غربی هنوز کاملاً گردن به‌ربقهٔ طاعت خلیفه نداده بودند. در مشرق، سیستان هنوز زیر فشار فتنهٔ دیرپای حمزة‌بن آذرك یا عبدالله خارجی دست‌و پا می‌زد؛ و خطرناکترین این جنبشهای انقلابی، نهضت خرم‌دینان نومزدکی بود که بابك رهبری آن را داشت. پیروان بابك بر اران و آذربایجان استیلا یافته و جبال را تهدید می‌کردند. در زمینهٔ معنوی خلیفه می‌کوشید تا با دادن امتیازاتی به‌شیعیان (نگاه کنید به‌برگزیدن علی‌الرضا(ع) امام هشتم شیعیان به‌ولایتعهدی در سال ۲۰۱ ق/۸۱۶ م) و ترویج عقاید معتزله در مباحثی نظیر حدوث قرآن، هماهنگی دینی بیشتری پدید آورد. اما این سیاستها نه تنها نیروهای محافظه‌کار مذهب تسنن را برای دفاع از مذهب خود بیدار کرد، بلکه اختلافات مذهبی نسبتاً آرام یافته را دوباره در قلمرو خلافت شدت بخشید. بنابراین، خلفای عباسی با تن در دادن به‌ادامهٔ حکومت طاهریان بر خراسان، دودمانی را برگزیدند که کمتر دربرابر آنها مقاومت می‌کرد و درضمن آرامش و ثبات مشرق را نیز حفظ می‌نمود.

طلحة‌بن طاهر تا سال ۲۱۳ ق/۸۲۸ م که درگذشت بر خراسان فرمان راند. پس از آنکه خبر مرگ‌طاهر به‌بغداد رسید، مأمون احمدبن ابی‌خالد را در رأس سپاهی جهت تثبیت‌حضور خلافت به‌خراسان فرستاد. وزیر با عبور از جیحون به‌ناحیهٔ اشروسنه در جنوب سیردریا که افشین‌ـ کاوس، پادشاه محل (جانشین این کاوس در اشروسنه، خیذر یا حیدر، مغلوب کنندهٔ بابك‌ـ خرمی در خلافت معتصم بود) از پرداخت خراج سر باز زده بود لشکر کشید. و نیز گویند که احمدبن ابی‌خالد فرمانروایی سامانیان بر ماوراءالنهر را تثبیت کرد، و احمدبن اسد را در فرغانه که مانند اشروسنه تنها پاره‌ای از مردم آن اسلام پذیرفته بودند یاری داد (۲۰۷ ق/۳ـ ۸۲۲ م). در سال بعد، وزیر فعال خلیفه شورش حسن‌بن‌حسین‌بن‌مصعب را که از خاندان

طاهری و مخالف آنها بود سرکوبی کرد. ظاهراً احمدبن ابی‌خالد متقاعد شده بود که درکار طلحه نزویری نیست، خصوصاً که طلحه هوشمندانه پیشکشی سخاوتمندانه‌ای به‌مبلغ سه‌میلیون درهم سکه با لوازمی به‌بهای دومیلیون درهم تقدیم وزیر کرده بود[۵]. در طی حکومت طلحه بزرگترین خطری که قدرت عباسیان و طاهریان را تهدید می‌کرد، فتنهٔ خارجی در سیستان بود که حمزةبن آذرك یا عبدالله رهبری آن را داشت. جنبش خارجی سیستان گذشته از صبغهٔ دینی جنبهٔ اجتماعی و سیاسی نیز داشت، چون خوارج از ناراضیان روستاها بر ضد کاربدستان و عمال مالیاتی عباسیان بهره می‌بردند. از این رو طاهریان نمی‌توانستند پی‌آمدهای وسیع انقلاب حمزه و اثرات ویرانگرش را برکالبد اقتدار خلیفه و مذهب رسمی سنت در سیستان و ولایات مجاور نادیده بگیرند. نیشابور، بیهق، هرات و دیگر شهرهای خراسان به‌معنی واقع دستخوش نهب و غارت خوارج بود، و بنابر گفتهٔ گردیزی بیشتر ایام حکومت طلحه در جنگ با حمزه گذشت[۶]؛ اما حمزه تا سال ۲۱۳ ق/۸۲۸ م که سال مرگ طلحه است زنده بود و در همان سال درگذشت.

در منابع شخصیت طلحه تا اندازه‌ای در سایهٔ ابهام است؛ اما از عبدالله، پسر دیگر طاهر بسیار سخن می‌رود؛ شاید از آن جهت که عبدالله نام‌آورترین فرد خاندان طاهری، و بی‌گمان کسی است که عمیقترین تأثیر را در تاریخ و فرهنگ زمان خود بجاگذاشته است. بنابر روایت شابشتی، عبدالله در نزد مأمون زیاده عزیز و ارجمند بود، و خلیفه «او را چون فرزند خود می‌شمرد و چون فرزند خویش پرورده بود» (تبناه و رباه).[۷] بیشتر دورهٔ نخست زندگی عبدالله در مغرب خلافت به‌فرو خواباندن ناآرامیهای سرزمینهای عرب گذشت که حاصل جنگ خانگی میان امین و مأمون بود. وی نیز مانند پدر در رقه کار جنگ با نصربن شبث را رهبری می‌کرد، و سرانجام در سال ۲۱۰ ق/۶ - ۸۲۵ م یا سال بعد نصر را به‌تسلیم واداشت همچنین در سال ۲۱۰ ق/۶ - ۸۲۵ م در مصر نیز بود و به‌فرو نشاندن فتنهٔ دیرپای عبدالله‌بن‌السری می‌پرداخت. این شورش را گروهی از غارتگران مسلمان اندلس که اسکندریه را تصرف کرده بودند، شدت بیشتری بخشیده بودند. عبدالله در سال ۲۱۴ ق/۸۲۹ م که از جانب مأمون مأمور حمله به‌بابك شده بود، در دینور اقامت داشت، اما به‌فرمان خلیفه برای دفع تاخت‌و تازهای خوارج به‌خراسان بدان ولایت نقل کرد. (شکست قطعی و دستگیری رهبر خرمیه را افشین حیدر به‌انجام برد. افشین در سال ۲۲۲ ق/۸۳۷ م پس از سالها نبرد سخت و طولانی در آذربایجان و مغان عاقبت قلعهٔ بذ را که بابك در آنجا پناه جسته بود گشود، سهل‌بن‌سنباد، شاهزادهٔ ارمنی بابك را دستگیر کرد و به‌افشین سپرد، و وی را در سال ۲۲۳ ق/ ۸۳۸ م درسامرا اعدام کردند). هنگامی که طلحةبن طاهر ناگهان در سال ۲۱۵ ق/۸۲۸ م درگذشت، برادرش علی موقتاً به‌جای او بر خراسان حکومت می‌کرد، و تا رسیدن عبدالله، والی رسمی به‌نیشابور در سال ۲۱۵ ق/۸۳۰ م که آنجا را به‌پایتختی خود برگزید، وی حکومت خراسان

۵. طبری، ج۳، ۱۰۶۶ [ترجمهٔ فارسی، ج۱۳، ۱۰-۸و۵۷]؛ ابن‌اثیر، ج۶، ص ۲۷۱؛ Rothstein, P. 162.

۶. گردیزی، زین‌الاخبار، ویرایش عبدالحی حبیبی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص۱۳۵-م.

۷. رتشتین، ص۱۶۲؛ جوزجانی، ج۱، ص۱۹۲؛ ترجمه. ص. ۱۱۳.

را در دست داشت. عبدالله طی پانزده سال (۲۱۵-۲۳۰ ق/۸۳۰-۸۴٤ م) بی‌آنکه رفتاری اهانت‌آمیز نسبت به‌عباسیان داشته باشد، در مرکز و مشرق ایران رئیس بی‌چون وچرای دودمان خود بود. مأمون به‌طاهر و عبداله سخت محبت می‌ورزید، اما بنابرگفتهٔ گردیزی معتصم (۲۱۸-۲۲۷ ق/۸۳۳-۸٤۲) بر عبدالله خشمگین بود، ظاهراً از آن جهت که در ایام خلافت برادرش مأمون در دربار خلیفه از سوی عبدالله بر وی استخفاف رفته بود[۸]. و نیز گفته‌اند که معتصم کوشیده بود تا عبدالله را به‌زهر از میان بردارد؛ و بعدها در خلافت معتصم، جاه‌طلبیهای افشین وی را واداشته بود که از خلیفه حکومت خراسان را بخواهد، و خلیفه پس از فرو گرفتن افشین گفته بود که او می‌خواست دست طاهریان را از خراسان کوتاه کند. ممکن است چنین بوده باشد، اما بنظر می‌آید که معتصم سخت رعایت عبدالله و قدرت وی را می کرده است. معتصم چون بخلافت رسید، عبدالله را در حکومتش ابقا نمود و عبدالله منافع خاندان خود در عراق را که از قدیم داشتند همچنان حفظ کرد. وی به هنگام مرگ علاوه بر خراسان، بر ولایات ری، طبرستان و کرمان نیز فرمان می‌راند. و رئیس سواد عراق و فرمانده نظامی بغداد (**والی‌الحرب‌والشرطه**) بود. و جمع درآمد اواز نواحی تحت فرمانروایی‌یش به‌چهل‌میلیون درهم می‌رسید[۹]. عبدالله در رفتار خود با خلفا از سیاستی محتاطانه پیروی می کرد، و سعی داشت تا خشم آنها را بر خود نینگیزد. هرگز قلمرو خود را ترك نمی‌گفت و به‌دیدن دربار خلیفه به‌سامرا نمی‌رفت. هنگامی که عبدالله قصد خود را از رفتن به‌غرب و سفر حج آشکار کرد، دبیر وی گفت «ای امیر، تو حازمتر از آنی که کاری کنی که از حزم دور بود». امیر طاهری پذیرفت و گفت تنها می‌خواسته که او را بیازماید.

حکومت عبدالله بارها بواسطهٔ فعالیتهای نظامی گسیخته شد. مساعی طاهریان در ماوراءالنهر وقف تقویت موقع امیران دست‌نشاندهٔ سامانی گردید،بدان امید که آنها کار مسلمان کردن تمامی اهل ولایت را به‌انجام ببرند و آن را از تاخت‌و تازهای ترکان مشرك نگه دارند. امیران نخستین سامانی در پناه چنین سیاستی توانستند شالوده‌های امارت قدرتمند خود را در ماوراءالنهر و خراسان پی افکنند.مثلا زمانی عبدالله پسرش طاهر را به‌درون دشتهای اغز و یحتمل به‌یاری سامانیان فرستاد؛ و طاهر تا مناطقی پیش رفت که نیروی نظامی مسلمانان تا آن زمان بدانجاها نفوذ نکرده بودند. چون خلفای عباسی هنوز منافع مستقیمی در ماوراءالنهر داشتند، از این رو علاقهٔ طاهریان به‌آن ولایت تا اندازه‌ای توجیه پذیر است. روابط تجاری ماوراءالنهر و بغدادبا وجود مشکل دوری مسافت هنوز حفظ شده بود. ثعالبی از صدور خربزهٔ خوارزم به بغداد در ایام خلافت مأمون و واثق یاد می کند.[۱۰] خلفا نیز ضیعه و عقار در ماوراءالنهر داشتند. معتصم ولو باکراه ترغیب شد که برای حفر بستر یك نهر آبیاری در ولایت شاش دومیلیون درهم کمک کند. و در پایان قرن، معتمد، خلیفهٔ عباسی درآمدهای حاصل از

۸. گردیزی، زین‌الاخبار، ویرایش عبدالحی حبیبی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص۱۳۶.ـم.

۹. طبری، ج۳، ص۹ـ۱۳۳۸ (ترجمهٔ فارسی، ج۱۴، ۵۹۷۰)؛ ابن‌اثیر، ج۷، ص۹.

۱۰. لطایف المعارف، طبع ی. الابیاری وح. ك. الصیرفی (قاهره، ۱۹۶۰)، ص ۲۲۶؛ ترجمهٔ باسورث با نام:
The Books of Curiusand Entertaining Information (Edinburgh, 1968), P. 142.

املاک خود در اشتیخان و اسکجکث در سغد را به‌محمدبن طاهربن عبدالله انتقال داد[۱۱]. اما مهمترین عامل اقتصادی در ماوراءالنهر، البته تجارت بردگان ترک آسیای میانه بود که تقاضا برای آن (و در نتیجه قیمت آن نیز) در سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی بسیار بالا بود. طاهریان و بعدها سامانیان تجارت برده را در این نواحی زیر نظارت خود داشتند. تجارت برده هم به رونق اقتصادی ماوراءالنهر و خراسان کمک می‌کرد و هم به‌ثروت خصوصی عظیم طاهریان. این بردگان بخشی از خراجی را تشکیل می‌دادند که طاهریان به‌بغداد می‌فرستادند. بردگان ترک تا مقاماتی چون نگهبانان شخصی خلفا (**غلمان، ممالیک**) بالا می‌رفتند. مثلا متوکل به‌هنگام جلوسش بر مسند خلافت در سال ۲۳۲ ق/۸٤۷ م دویست غلام و دویست کنیز از طاهریان هدیه گرفت[۱۲]. غلامان را از سرحدات شرقی عالم ایران نیز می‌آوردند. در میان خراجی که شاه کابل در ایام فرمانروایی عبدالله‌بن طاهر فرستاد، دویست بردهٔ اغز بود که ششصدهزار درهم ارزش داشت. در سالهای میانهٔ سدهٔ سوم هجری یکی از خراجگزاران طاهریان، به‌نام امیر داودبن ابی‌داود عباس یابنیجوری رهسپار سفر جنگی نامعلوم، اما بی‌گمان پر سودی به‌مشرق افغانستان و زابلستان گردید. و آورده‌اند که در سال ۲۵۰ ق ۸٦٤ م محمدبن طاهر دو فیل که در کابل بغنیمت گرفته بود با اصنام و مواد معطر (مشک تبتی؟) برای خلیفه فرستاد. این سرحدات شرقی در سال ۲۱۹ ق/۸۳٤ م پهنهٔ قیامی علوی نیز بود. این قیام را یکی از نوادگان حسین، به‌نام محمدبن‌القاسم که در طالقان جوزجان خروج کرد رهبری می‌نمود؛ اما سرانجام به‌دست لشکریان عبدالله‌بن طاهر گرفتار آمد[۱۳].

ولی بزرگترین خطری که موقع طاهریان را در ایران تهدید می‌کرد، از سوی ولایات ساحلی دریای خزر بود. سواحل جنوبی دریای خزر ناحیه‌ای بود که آب‌و هوای نیمه گرمسیری و سرسبز آن به‌ناسالم بودن برای لشکریان شهرت داشت. و در نتیجه سپاهیان اسلام تا مدتهای دراز نتوانستند بر آنجا دست یابند. اسلام دیر به‌این ناحیه رسید و عرف و آداب ایرانیان باستان در آنجا دیرتر پایید. اما هنگامی که جای پایی در آنجا یافت، گروههایی از مردم ناحیه با گزینش اشکال آیین تازه، خصوصاً تشیع زیدی بر تفکیک و تفریق همیشگی خود تأکید ورزیدند. طبرستان در جرگهٔ حوزهٔ قلمرو عبدالله‌بن طاهر درآمد، اما در سال ۲۲٤ ق/۸۳۹ م اسپهبد مازیاربن قارن‌بن ونداد هرمزد، پادشاه ناحیه (که خود تازه آیین اسلام‌گزیده بود) از دادن خراج به‌خلافت از طریق پرداخت آن به‌طاهریان سر باز زد و به‌پرداخت بی‌واسطهٔ آن به‌خلفا پای می‌فشرد. مازیار قصد داشت بدین ترتیب از نفوذ طاهریان در طبرستان بکاهد تا بتواند تعرض خود را به‌مناطق کوهستانی محل که پیش از آن بدان مبادرت ورزیده بود ادامه دهد. مازیار دودمان باوندی همسایه را که رقیب وی بودند برانداخت، و با افشین-حیدر نوشت و خواند می‌کرد. در این زمان افشین به‌عنوان شکنندهٔ بابک و همراه معتصم در لشکرکشی به‌عموریه در سال ۲۲۳ ق/۸۳۸ م بر ضد دولت بیزانس، وجهه و اعتبار بسیار داشت. وی بر طاهریان رشک می‌برد و طمع در حکومت پر سود خراسان بسته بود؛ و بنابر

۱۱. طبری، ج۳، ص۱۳۲۶ (ترجمهٔ فارسی، ج۱۴، ۵۹۵۸).
۱۲. مسعودی، مروج‌الذهب، ج۷، ص ۲۸۱.
۱۳. طبری، ترجمهٔ فارسی، ج۱۴، ص۶۱۴۱-م.

گفتهٔ طبری افشین گه‌گاه از معتصم سخنی می‌شنید که نشان می‌داد می‌خواهد خاندان طاهر را از خراسان براندازد. عبداللّه‌بن طاهر با شنیدن خبر سرکشی مازیار، عمش حسن‌بن حسین‌بن‌مصعب را به گرگان فرستاد، و سپاهی دیگر را مأمور کرد که از راه جنوب کوههای البرز به طبرستان بتازند. حسن‌بن‌حسین با بهره‌برداری از مخالفت کوهنشینان با توسعه‌طلبی مازیار (اساس قدرت مازیار مناطق پست ساحلی و شهرهایی نظیر آمل، ساری و چالوس بوده است) و برانگیختن دیگر افراد خاندان مازیار به‌خیانت به او، سرانجام وی را گرفتار کرد و به‌عراق فرستاد. در این ایام افشین از چشم خلیفه افتاده بود. دشمنانش شورش یکی از خویشانش در آذربایجان را بدو بستند وبه‌او بدگمان شدند که غنایمی را که از خرمدینان گرفته است بجای آنکه به‌خلیفه در عراق برساند به اشروسنه، ولایت خود فرستاده است. سرانجام به همدلی با آیینهای باستانی ایران (مانویت یا بودایی؟) و ترك اسلام و فروتر نگریستن اعراب و ترك و تمایل به‌بازگرداندن عظمت ایران باستان متهم گردید. افشین را در دادگاهی معروف به محاکمه کشیدند و عاقبت در سال ۲۲۶ق/ ۸۴۱ م در زندان درگذشت. مازیار در سامرا به داشتن ارتباط با افشین و نقشه‌هایش اعتراف کرد. و او را کشتند و جنازه‌اش را در کنار کالبد بابك بر دار کردند (۲۲۵ ق/ ۸۴۰ م).

عبداللّه‌بن طاهر در سال ۲۳۰ ق/ پایان ۸۴۴ م در نیشابور درگذشت. یعقوبی با یادی مختصر از مرگ وی می‌نویسد که «عبداللّه‌بن طاهر خراسان را چنان منظم و آرام و رام کرده بود که هیچ کس چنان توفیقی نیافته بود، و همهٔ بلاد (خراسان) به‌فرمان وی درآمده و بی‌اختلاف حکم او را گردن نهادند»[۱۴] بنابر روایت صولی و شابشتی که احمدبن ابی‌داود را قاضی‌القضات دورهٔ معتصم و واثق ذکر می‌کنند، خلیفه در ابتدا اسحق‌بن ابراهیم‌بن مصعب را که شاخهٔ جنبی دودمان طاهر بود ولایت خراسان داد. از قرار معلوم واثق راضی نبود که دودمان طاهر مستقیماً حکومت خراسان را میراث ببرند، با وجود این، خلیفه نامزدی اسحق به‌حکومت خراسان را ملغی کرد و طاهر، پسر عبداللّه را در آن ولایت ابقا نمود. سپس متوکل، منتصر و مستعین نیز حکومت وی را تأیید کردند. سورخان با همان عبارات گرمی که از پدر طاهر یاد می‌کنند، حکومت عدل و فضایل وی را نیز می‌ستایند. یعقوبی دربارهٔ وی می‌گوید که «طاهربطریقی درست بر خراسان حکم راند»[۱۵] (ولیها مستقیم‌الامر). اما مورخان‌از وقایع خراسان در ایام حکومت وی (۲۳۰ - ۴۸ ق/۶۲ - ۸۴۵ م) کم سخن می‌گویند، با این همه می‌دانیم که آشفتگیهای سیاسی و اجتماعی، از نوع شورشهای بابك و حمزهٔ خارجی در نواحی دوردست ایران ادامه داشته است. در سال ۲۳۱ ق/۶ - ۸۴۵ م وصیف، سپاهسالار خلیفه، ناگزیر گردید برای فرو خواباندن ناآرامیهای جبال و فارس بدان نواحی لشکرکشی کند، و سال بعد محمدبن ابراهیم‌بن حسین‌بن مصعب طاهری والی فارس شد. در آذربایجان محمدبن‌البعیث، عامل سابق خلیفه در مرند شمال دریاچهٔ ارومیه بر دولت مرکزی بشورید و بغای‌صغیر، سردار خلیفه فتنهٔ وی را فرو نشاند (۵ - ۲۳۴ ق/۵۰ - ۸۴۸ م). همچنین در روزگار

۱۴ یعقوبی، تاریخ، ج۲، ص۵۸۶ (ترجمهٔ فارسی، ج۲، ص۵۰۸).

۱۵. یعقوبی، کتاب البلدان، ص ۳۰۷؛ ترجمه. ص۱۳۸ (ترجمهٔ دکتر محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۲۵۳۶، بنیاد فرهنگ ایران، ص۵-۸۴).

فرمانروایی طاهر سلطهٔ مستقیم طاهریان بر سیستان که از لحاظ اداری تابع خراسان بود برداشته شد، زیرا در سال ۲۳۹ ق/۸۴۵ م صالح بن نصربستی، رئیس عیاران در زرنج، کرسی ولایت قدرت را بدست گرفت و عامل طاهری ولایت را بیرون راند و راه را برای پیروزی آتی صفاریان هموار کرد.

دیگر افراد دودمان طاهری پیوسته صاحب مناصب اداری در عراق و نواحی مرکزی خلافت بودند. اما در غرب از آرامشی بنیادی که خراسان در عهد فرمانروایی عبدالله و پسرش طاهر بدست آورده بود خبری نبود. و این طاهریان مغرب در برخی از ادبارها و دل‌مشغولیهای عباسیان با آنها سهیم بودند. در سال ۲۳۶ ق/۸۵۰ م رشته‌ای از دسایس پستی در میان طاهریان پدید آمد. محمدبن ابراهیم‌بن حسین‌بن مصعب، والی فارس از انتصاب برادرزاده خود، محمدبن اسحق‌بن ابراهیم به‌حکومت بغداد مخالفت ورزید. محمدبن اسحق پس از رسیدن به‌حکومت بغداد مسؤولیت بحرین، یمن، راهی که از میان عربستان گذشته به‌مکه و مدینه می‌رسید و خود فارس را نیز برآن افزود، و به‌عزل عمش از حکومت فارس فرمان داد و جای وی را به‌حسین‌بن اسماعیل‌بن ابراهیم سپرد که وی محمدبن ابراهیم را بکشت و بر جای وی به‌حکومت فارس نشست. حاصل این کشتارهای دو سویه آن بود که محمدبن عبدالله‌بن طاهر در سال ۲۳۷ ق/۸۵۱ م برای در دست‌گرفتن صاحب شرطگی و حکومت بغداد و نیز حکومتهای سواد و فارس از خراسان به‌عراق آمد و تا سال ۲۵۳ ق/۸۶۷ م که درگذشت این‌مشاغل را بعهده داشت. بنابرگفتهٔ[۱۶] شایشتی محمدبن‌عبدالله‌بن طاهر **حاجب** خلفا نیز بود، و در سال ۲۵۱ ق/۸۶۵ م دفاع ناموفق بغداد از مستعین را در برابر ترکانی که از معتز جانبداری می‌کردند سازمان داد.

یعقوبی می‌گوید که چون طاهردرسال ۲۵۱ق/۸۶۵م درگذشت، خلیفه از وی بیاسود، زیرا «که اصحاب مستعین از هیچ کس چنان بیمناك نبودند که از امیر خراسان». خلیفه از محمدبن عبدالله‌بن طاهر درخواست که از بغداد به‌خراسان رود، اما وی دستور خلیفه را رد کرد. از این رو مستعین ناگزیر گردید که **وصیت** خود طاهر را دنبال کند، و پسر جوانش محمدبن طاهر را بـه‌امیری خراسان بگمارد. و محمدبن عبدالله همچنان در حکومت عراق و مکه و مدینه، صاحب شرطگی بغداد و مدیر مالیهٔ سواد ابقا گردید.

شاید بواسطهٔ ناکامی نهایی محمدبن‌طاهر در خراسان و تسلیم ولایت خود به‌صفاریان، منابع وی را شخصیتی بسیار فروتر از اسلافش می‌دانند و ناتوان و عیاش و غافلش می‌خوانند. حکومت وی در خراسان قرین ادبار بود، اندکی پس از دست‌یابیش به‌قدرت، در ولایات ساحلی دریای خزر انقلابی عمومی درگرفت؛ اثرات این انقلاب چنان ژرف و دیرپا بود که دیگر اعمال قدرت کامل از بیرون در آنجا ممکن نگردید. این جنبش انقلابی شیعیان زیدی در طبرستان که در واقع نخستین تجلی خیزشی است که تا آن زمان ایرانیان شمالی و برتر از همه دیلمیان را درکام خود کشید؛ می‌رفت که صفت ممیز سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی و اوایل سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی گردد.

۱۶. یعقوبی، تاریخ، ج۲، ص۵۹۶، ۶۰۲، ۹-۶۰۸ (ترجمهٔ فارسی، ج۲، ص۵۲۶، ۳-۵۲۹، ۵۳۴)؛ طبری، ج۳، ص۱۴۱۰ (ترجمهٔ فارسی، ج۱۴، ص۶-۶۱۸۵).

دهه‌های میانهٔ سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی شاهد گسترش فعالیت دعات گونه‌گون علوی نیز بود. در این ایام چون خلافت عباسی از قیامها و ضربه‌های نظامی در مرکز، از پا درآمده بود، دعات علوی فرصت را برای فعالیت مناسب دیدند. در سال ۲۵۰ ق/۸۶۴ م یحیی‌بن عمر در ناحیهٔ کوفهٔ عراق خروج کرد، اما نیروهای محمدبن عبدالله‌بن طاهر شورشیان را فرو مالیدند. خطر بسیار بزرگی که دستگاه خلافت را تهدید می‌کرد، نهضت حسن‌بن زید در طبرستان بود. بی‌تدبیری افراد دودمان طاهری و عمال آنها در برانگیختن خشم عمومی در آن ولایت که عاقبت به‌انقلاب انجامید، سخت مؤثر افتاده بود.

عراق عجم یا ایران غربی به‌انضمام ولایات جنوبی دریای خزر زیر فرمانروایی محمدبن‌عبداله درآمد و او برادرش سلیمان را به‌نیابت خویش عامل طبرستان و گرگان کرد. کارگزاران سلیمان، و بویژه محمدبن اوس‌البلخی نامی که پیشکار وی بود با مردم رفتاری ظالمانه پیش گرفتند. کارهای عامل نصرانی طاهریان در برخی املاك خلیفه در چالوس و کلار در سرحدات طبرستان و دیلم، که محمدبن عبداله نامی تیولدار آن بود خصوصاً خشم و نفرت مردم را برانگیخت. این عامل اراضی **موات** را که در گذشته چراگاه عمومی اهل محل بود مصادره کرد. به‌دنبال آن مردم طبرستان به‌سالاری دو تن از «پسران رستم» خروج کردند و دیلمیان کوههای مغرب نیز آنها را در قیامشان یاری دادند. حسن‌بن زید علوی، معروف به‌داعی کبیر از ری به‌طبرستان آمد و عامهٔ مردم وی را به‌امیری شناختند. سلیمان‌بن عبداله و محصلان مالیاتی طاهری از گرگان بیرون رانده شدند. و شورشیان مدتی حتی ری را نیز متصرف شدند. شکست فضاحت‌بار سلیمان مانع انتصاب وی به‌حکومت بغداد و سواد نگردید. وی دو سال پس از مرگ برادرش محمد که حاکم بغداد و سواد بود بدین مقام گماشته شد؛ اما این شکست سبب گردید که ابن‌الرومی شاعر وی را هجا گوید.

سپاهی که به‌دفع حسن‌بن زید به‌طبرستان گسیل شد، پیشروی وی را متوقف ساخت؛ اما وی به‌دیلم عقب نشست و در آنجا که مردمش تا آن زمان کافر بودند با حرارتی تمام به‌ترویج مذهب تشیع پرداخت و همچون پادشاهی خردمند و دادگر اعتبار و آبرو یافت در سال ۲۵۱ ق/۸۶۵ م قیام دیگری در قزوین و زنجان به‌رهبری حسین‌بن احمدالکبکی بر ضد عمال خلیفه برخاست که پادشاه جستانی دیلم از آن حمایت می‌کرد. دو سال بعد موسی‌بن‌بغاالکبکی را به‌دیلم راند، اما حسن‌بن زید موقع خویش را در ولایات جنوبی دریای خزر حفظ کرده، و در سال ۲۵۹ ق/۸۷۳ م از کوههای البرز گذشت و قومس را نیز بر قلمروش بیفزود. وی تا پایان زندگیش در سال ۲۷۰ ق/۸۴٤ م همچنان فرمانروای طبرستان باقی ماند، و مورخان بیغرض حکومت عدل وی را ستودند.

در این ایام تاریخ فرمانروایی محمدبن طاهر در خراسان و یعقوب‌بن لیث، نخستین امیر صفاری درهم می‌آمیزد. یعقوب که رفته رفته به‌گسترش قدرت خود در بیرون مرزهای سیستان پرداخته بود، حکام طاهری شهرهای مشرق خراسان را بیرون رانده و سرانجام در سال ۲۵۹ ق/۸۷۳ م با تسخیر نیشابور، محمدبن طاهر را از حکومت خراسان برداشت. از این وقایع در زیر بتفصیل سخن خواهد رفت.

شکست محمدبن طاهر از یعقوب به‌حکومت پنجاه سالهٔ طاهریان بر خراسان خاتمه داد،

اگر چند برادرش حسین چند سالی در مرو دوام آورد، و سرداران گونه‌گونی که خصم صفاریان بودند، زیر علم احقاق حق طاهریان و بازگرداندن آنها به‌حکومت خراسان در آن ولایت کروفری کردند، و بعدها خلیفه معتمد بار دیگر محمدبن طاهر را ولایت خراسان داد، اما وی هرگز جرأت آن نیافت که خود را در آنجا نشان دهد. محمدبن طاهر در سال ۲۷۰ ق/۴ - ۸۸۳ م والی بغداد گردید و تا سال ۲۷۹ ق/۹۱۰ م یا احتمالاً یک سال بعد زنده بود. عمش عبیدالله‌بن عبدالله‌بن طاهر بارها در خلافت معتز و معتمد، از جمله پس از مرگ محمدبن طاهر، حاکم و صاحب شرطهٔ بغداد بود.

عبیدالله در ایام خلافت معتمد تا اندازه‌ای گرفتار سختی و تنگدستی شد و خلیفه با دادن کمک مالی وی را دست گرفت. وی در سال ۳۰۰ ق/۹۱۳ م درگذشت.

ظاهراً عبیدالله با برادرش سلیمان و برادرزاده‌اش محمد مناسبات خوشی نداشته است. و چه بسا این دشمنی بیانگر آن است که چرا به‌هنگامی که یعقوب و عمروبن لیث صفاری قادر به‌اعمال نفوذ در عراق بودند، وی نقش نمایندهٔ آنها را درعراق داشته است. هر چند دودمان طاهری در سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی دیگر قدرت سیاسی نداشتند، اما بهیچ وجه از تاریخ بیرون نرفته بودند. ثعالبی از ابوطیب طاهری نامی یاد می‌کند که در نیمهٔ دوم قرن از املاک سابق طاهری که سامانیان به‌وی اعطا کرده بودند گذران می‌کرد، اما هرگز از نفرت ورزیدن به‌سامانیان که جانشین دودمان وی شده بودند دست نکشید.

بدین ترتیب طاهریان پنجاه سال بی‌وقفه بر خراسان فرمان راندند، اما جای تردید است که بتوان از آنها به‌عنوان دودمانی مستقل نام برد. حکومت خراسان یکی از چند منصبی بود — اما مهمترین آنها — که آنها در یک زمان در دست داشتند؛ و برخی از این مناصب را بعد از تسلیم خراسان به‌صفاریان نیز نگه داشتند. سکه‌های طاهریان تفاوت چندانی با مسکوکات دیگر ولات عباسی ندارد. مگر در سکه‌های طاهربن حسین، نام خلیفه همیشه در سکه‌ها آمده است. و در واقع در بسیاری مناطقی که زیر سلطهٔ مستقیم طاهریان بود، اصلا نام طاهریان بر روی سکه‌ها نقش نشده است. از شواهد چنین برمی‌آید که علت دوام طاهریان در خراسان آن بود که خلافت هر روز بی‌ثبات‌تر می‌گشت، و اعمال قدرت بی‌واسطهٔ خلیفه بر نواحی دوردست پیوسته ضعیف‌تر می‌گشت. طاهریان به‌قسمت پهناوری از ایران حکومتی استوار بخشیدند، به‌حقوق قانونی خلافت احترام می‌گذاشتند، و تا آنجا که انتظار می‌رفت کمتر مزاحمت خلفا را فراهم می‌آوردند.

طاهریان از لحاظ فرهنگی تماماً به‌تمدن عرب ـ اسلام زمان خود تعلق داشتند؛ حامی بسیاری از ادبا و موسیقیدانان بزرگ معاصر خود نظیر علی‌بن جهم، اسحق موصلی و ابن‌رومی بودند. ابوالعمیثل عربی، طاهربن حسین و سپس عبدالله را خدمت کرد، و معلم و مربی پسر عبدالله گردید. تقریباً همهٔ افراد بزرگ خاندان طاهری از طاهربن حسین به‌بعد خود علما و شعرای پرآوازه‌ای بودند. نامهٔ طاهر به‌مأمون در باب فتح بغداد و توجه اخلاقی دادن به پسرش عبدالله به‌هنگامی که وظایف خود را در رقه به‌وی می‌سپرد، خصوصاً شهرت یافت. به‌فرمان مأمون نسخه‌هایی از این‌نامه برداشتند و برای کلیهٔ ولات خلیفه فرستادند[۱۷]. بنابر

۱۷. متن نامه در ابن طیفور، ص ۳۴-۲۶؛ طبری، ج۳، ص ۶۱-۱۰۴۶ (ترجمه فارسی، ج ۱۳، ص۸-۵۵۸۱).

کتاب‌الاغانی عبدالله و پسرش عبیدالله چندین آهنگ ساختند که می‌توانستند از روی آنها شعر بخوانند؛ اما مایل نبودند، نامشان به‌آهنگسازی که از کار سیاست بدور بود اتصال یابد، از این‌رو این آهنگها را به کنیزکان خود نسبت می‌دادند. از این گذشته عبدالله با ابراهیم‌بن‌مهدی مسابقات آوازخوانی در دربارش برپا می‌کرد. ابن‌ندیم در کتاب الفهرست حتی فصل جداگانه‌ای به‌علما و ادبای خاندان طاهری اختصاص داده است[۱۸]. منصوربن طلحه، برادرزادهٔ عبدالله و حکمران شمال خراسان و خوارزم کتابهایی در باب فلسفه، موسیقی، نجوم و ریاضی تصنیف کرد و به«خرد طاهریان» معروف بود. درکتاب‌الاغانی در توصیف عبیدالله‌بن عبدالله آمده است که وی «در ادب و همهٔ جنبه‌های گونه‌گون آن، در انتقال و برخوانی شعر، صرف‌و نحو، معرفت فلاسفهٔ قدیم و بزرگان موسیقی، هندسه و غیره سرآمد اقران بود؛ آنقدر که از توصیف بیرون است و بیش از آن است که بتوان برشمرد». عبیدالله تذکره‌ای از شعرا و رساله‌ای دربارهٔ حکومت نوشت و نامه‌های او به‌ابن‌معتز و دیوان شعر او در یکجا گردآوری شده است.

ارزیابی نگرش طاهریان نسبت به‌فرهنگ ایرانی بسیار دشوار است. عوفی و دولتشاه که هر دو آثارشان را چندین قرن بعد از طاهریان نوشته‌اند، می‌گویند که آنها دشمن علم و فرهنگ ایرانی بوده‌اند. دولتشاه می‌گوید که عبدالله‌بن طاهر روزی فرمان داد تا نسخه‌ای از قصه ایرانی وامق و عذرا را به‌آب اندازند و حکم کرد درقلمرو او بهرجا که از تصانیف عجم و مغان کتابی باشد جمله را بسوزانند. تقریباً تردیدی نیست که این حکایت با واقعیت انطباق ندارد؛ و بعید است که ادب فارسی که در ایام نخستین امرای صفاری ظاهر می‌شود، سوابقی در دورهٔ طاهریان نداشته بوده است. گویند هنگامی که مأمون نخستین بار به‌سرو درآمد وی را درقصیده‌ای فارسی خوش‌آمد گفتند.

بجهت توانگری و زندگی اشرافی طاهریان و دلبستگی آنها به‌نگهداری وضع موجود رسمی، در منابع تاریخی دوره‌های بعد بگرمی و تأیید از آنها سخن می‌رود، و در نوشته‌های ادبی و آداب‌الملوکها حکایات فراوانی در شرح حکومت نیکخواه و دادگر آنان آمده است. بارتولد بحق دورهٔ حکومت طاهریان در خراسان را عصر استبداد مطلقهٔ منوره می‌خواند. طاهریان کوشیدند تا پس از دورهٔ دگرگونیهای بزرگ اجتماعی ـ سیاسی و مذهبی در ایران که حاصل انقلاب عباسیان بود، حکومتی باثبات پدید آورند. بنابر گفتهٔ نظام‌الملک، وزیر بزرگ سلجوقی عبدالله‌بن طاهر همیشه عاملان یا محصلان مالیاتی را از میان پارسایان و زاهدان برمی‌گزید و گورش به‌نیشابور هنوز تا زمان مؤلف که دو قرن از مرگ عبدالله می‌گذشت زیارتگاه مردمان بوده است[۱۹]. عبدالله به‌بهبود کشاورزی و پاسداری از روستاییان در برابر بهره‌کشیهای ناروا از آنها علاقه‌مند بود. وی با شنیدن منازعات مکرری که بر سر آب می‌رفت و برای حفظ و حراست دقیق قنوات، فقهای خراسان و عراق را فراز آورد تا کتابی محکم در باب قانون و کاربندی حقوق آب تدوین کنند. از این تألیف که کتاب‌القنی نام داشت تا دورهٔ غزنویان در خراسان استفاده می‌شد. فعالیتهای طاهریان در جهت آرام‌سازی بیرون

۱۸. الفهرست، ترجمه فارسی، ص۹ـ۲۶۸ ـ م.
۱۹. نظام‌الملک، سیرالملوک، ص۶۳ (طبع هیوبرت دارک، ص۴ـ۶۳).

حوزهٔ شهرهای ایران، تا اندازهٔ زیادی وقف نبرد با جنبشهای فرقه‌ای نظیر خوارج سیستان و شیعیان ولایات ساحلی دریای خزر شده بود؛ چنانکه خاندان طاهری را حامیان واقعی مذهب سنت و اقتدار معنوی خلفا دانسته‌اند. با وجود این، در منابع برخی اشارات در باب همدلیهای بعضی از افراد خاندان طاهری با شیعیان رفته است. گفته‌اند که بواسطهٔ همدلی خاندان سلیمان‌بن عبدالله‌بن طاهر با علویان، لشکرکشی وی به‌طبرستان برای فرو مالیدن طرفداران حسن‌بن زید جدی و صمیمی نبوده است. اگر چند این همدلی در زمانی بود که تشیع در نهضتی انعطاف‌ناپذیر جزمی متبلور نشده بود، و هنوز امکان همدلی احساساتی سنیان پاك نسبت به آل‌علی وجود داشت، اما ظاهراً این نسبتها از هیچ اساس استواری برخوردار نیست. شعرای طرفدار شیعه، نظیر دعبل‌بن علی طاهریان را هجا گفتند. طاهربن حسین شادی کرد که مأمون و همراهانش ۲۰٤ ق/۸۱۹ م چون به‌بغداد درآمدند — به‌درخواست خود طاهرخلیفه فرمان داد تا جامهٔ سیاه را که شعار عباسیان بود بازگردانند (در دوره‌ای که سعی می‌گردید دوباره شیعیان رابطه برقرار شود، و هنگامی که امام علی‌الرضا (ع) وارث خلافت اعلام گردید، جامهٔ سیاه به‌سبز که شعار علویان بود مبدل شد).

اهمیت امرای نخستین صفاری در تاریخ خلافت نسبت به‌مدت فرمانروایی آنها نامتناسب بوده است، زیرا عصر درخشش قدرت دولت صفاری از پنجاه سال فراتر نرفت. صفاریان مدتهای دراز پس از این به‌نشان دادن دلیری پای فشردند، اما بندرت توانستند در بیرون مرزهای ولایت بومیشان سیستان قدرتی کسب کنند. اهمیت امرای نخستین صفاری تشکیل امپراتوری پهناور اما مستعجلی در مشرق عالم اسلام بود، که از بامیان و کابل در مشرق تا اهواز و اصفهان در مغرب امتداد داشت. صفاریان نخستین شکاف عظیم را در تمامیت قلمرو عباسی ایجاد کردند. طاهریان از میان ملازمان نظامی و اداری خلفا برخاسته بودند. امرای طاهری همانند ولات عباسی موافق خلفا و نهاد دینی مذهب سنت بودند. اما یعقوب‌بن لیث قدرتش در سیستان را به‌ارث یا از طریق وابستگی اداری بدست نیاورد. تصرف نواحی شرقی و جنوبی ایران به‌دست یعقوب، انتقال آرام قدرت نبود، بلکه بیشتر تحمیل رژیمی از طریق اشغال نظامی بشمار می‌آمد. بنابراین، رژیم سزبور تا زمانی پایید که امرای صفاری قدرت آن را داشتند که قلمرو خود را در برابر رقبایشان نگه دارند. هنگامی که خلفا کشورگشاییهای یعقوب و عمرو را تأیید کردند — عمل تأیید از دیدگاه خلافت به‌منزلهٔ اعطای حکومت بود — تأییدشان از سر اکراه بود؛ از این‌رو چون رقبایی نظیر رافع‌بن هرثمه‌الیساری و اسماعیل‌بن احمد سر برآوردند که می‌توانستند در برابر صفاریان درایستند، خلفا بی‌درنگ منشور حکومت صفاریان را پس گرفتند. در واقع این سامانیان ماوراءالنهر بودند که سرانجام با غلبه بر عمروبن لیث خراسان را از کف صفاریان بیرون کردند، و عاقبت جانشینان ضعیف‌تر عمرو دست‌نشاندهٔ آنها گردیدند.

در گذشته بدست دادن تصویر متوازنی از امرای نخستین صفاری و دست‌آوردهای آنها آسان نبوده است. منابع تاریخی موجود درباره مشرق ایران، چه آنهایی که به‌عربی نوشته شده‌اند و چه آنهایی که از قرن پنجم/یازدهم میلادی به‌بعد به‌فارسی تصنیف گردیدند، کلا با صفاریان خصومت می‌ورزید. بیشتر مورخان بازتابندهٔ محیط اجتماعی سلسله مراتبی و اشرافی

خلافت عباسی و امپراتوری سامانیان، غزنویان و سلجوقیان می‌باشند. این مورخان در اصل و نسب پست صفاریان با تحقیر می‌نگریستند و آنها را عصیانگرانی می‌دانستند که بر ضد اقتدار قانونی خلفا بپاخاسته بودند، و رویهم رفته در نظر آنها صفاریان فراتر از راهزنان نبوده‌اند. ظاهراً امرای نخستین صفاری شخصاً احساسات مذهبی شدیدی نداشتند، اگر چند شواهدی در دست است که آنها از ضرورت جلب رضایت طبقات مذهبی سنت بی‌خبر نبوده‌اند. با وجود این، مورخان بارها آنها را به‌رفض و مهمتر از همه به‌همدلی با خوارج متهم کرده‌اند، زیرا که فرقهٔ خارجی در سیستان مدتی درازتر از بیشتر بلاد شرقی اسلام دوام آورده بود. در اینکه صفاریان قطعاً دارای اعتقادات خارجی بوده‌اند جای تردید است، اما انکار نمی‌توان کرد که یعقوب افواج خارجی را داخل سپاه خود کرده و از قابلیتهای جنگی آنها بهره برده بود. نظام‌الملک که دل‌مشغول تهدید فدائیان غلات شیعه به‌ساختمان امپراتوری سلجوقی بوده، یعقوب را حتی اسماعیلی می‌داند. تنها در نوشته‌های مسعودی که با شیعیان همدلی داشت، قابلیتهای تردیدناپذیر یعقوب به‌عنوان یک رهبر نظامی مشفقانه ارزیابی می‌شود.

خوشبختانه در تاریخ سیستان که بخش عمدهٔ آن را مؤلف سگزی گمنامی در سالهای میانهٔ سده پنجم هجری/یازدهم میلادی نوشته است، و در سالهای اخیر بدان دست یافته‌ایم، مطالبی آمده است که دشمنی منابع سنی را بسیار تعدیل می‌کند. مؤلف کتاب وطن‌پرستی محلی زیادی نشان می‌دهد و در دست‌آوردهای یعقوب و عمرو با غرور می‌نگرد. زیرا این امیران ولایت دوردست و نسبتاً بی‌اهمیت سیستان را برای مدتی مرکز امپراتوری پهناوری کردند که بر طاهریان غالب آمده و بر خلفای عباسی استخفاف روا داشته بود. تاریخ سیستان از صفاریان در طی دو قرن حیاتشان چنان بتفصیل سخن می‌گوید که می‌توان آن را منحصراً تاریخ صفاریان نامید.

سلطهٔ دولت خلفا بر سیستان حتی پیش از خروج برادران صفاری رو به کاستی نهاده بود. هنگامی که حجاج‌بن یوسف، والی اموی و سردارانش ازارقهٔ خارجی را از ایران پاک کردند، بسیاری از آنها به‌سوی شرق به کرمان، سیستان و نواحی مجاور گریختند.

در طی سدهٔ دوم هجری/هشتم میلادی وحشیگریهای ازارقه (که یکی از عالیترین شعبات خوارج بودند) اگر چند بهیچ وجه تماماً فروکش نکرد، اما تا اندازه‌ای کاهش یافته بود. در مشرق عالم اسلام، تنها در سیستان، قهستان و بادغیس (ناحیه اطراف هرات) بود که خوارج همچنان به‌فعالیت خود ادامه می‌دادند؛ شاید از آن جهت که آنها از ناخرسندیهای اجتماعی و دینی ویژهٔ مناطق روستایی ایران بهره‌برداری می‌کردند؛ ناخرسندیهایی که شاید بتوان در قیامهایی نظیر نهضت‌المقنع، استاذسیس و بابک خرمی رد پاهایی از آن یافت. بی‌گمان قدرت خوارج در سیستان متکی بر مناطق روستایی بود؛ ولات خلیفه در شهرهای بزرگی نظیر زرنج که کرسی ولایت سیستان بود و بست پادگانهایی داشتند و پیوستگی اداری محکمی میانشان برقرار بود. ولات سیستان همواره درگیر انقلابات دهقانی و فتنهٔ خوارج بودند. این جنبشها اعتراض مردم محلی بر ضد اخاذیهای عاملان مالیاتی خلافت عباسی بود. نهضتهای مردم سیستان در قیام بزرگی که در سال ۱۷۹ ق/۶ - ۷۶۵ یا اندکی پس از آن به‌رهبری حمزةبن آذرک یا عبدالله آغاز گردید به‌اوج خود رسید. حمزه مدت چهل سال پیروزمندانه در

برابر خلفا و ولات آنها درایستاد و خود را «امیرالمؤمنین» خواند، و تا سال ۲۱۳ ق/۸۲۸ م زنده بود. پس از مرگ حمزه بار دیگر در زرنج به‌نام خلیفه خطبه خواندند، اما از عایدات ولایت چیزی به‌عراق نمی‌فرستادند. طاهریان عاملانی از سوی خود در سیستان می‌گماشتند و گه‌گاه لشکریانی بدانجا گسیل می‌کردند (یکی از سردارانی که مأمور سیستان شد الیاس‌بن‌احمد سامانی بود)، اما ناتوانی آنها در جمع و جبایت خراج ولایت همیشگی بود خوارج در روستاها همچنان فعالیت داشتند و حکم والی ندرتاً از حصار زرنج فراتر می‌رفت.[۲۰]

در این دوره که قدرت خلافت رفته رفته رنگ می‌باخت، عناصر طرفدار شریعت و مذهب رسمی تدابیر سابق خویش را از سر گرفتند؛ از این رو در شهرها، خصوصاً در زرنج و بست دسته‌های مراقب برای نبرد با خوارج پدید آوردند. از این دسته‌ها در منابع با نام **مطوعه** (غازیان داوطلب) سخن می‌رود، اما غالباً آنها را به‌اصطلاح دشنام‌آمیز عیار (اوباش، غارتگر) نام می‌برند، زیرا عیاران نیز غالباً به‌اندازهٔ خوارج تازیانه‌ای برای پیروان سنت و تابعان قانون بودند.

یعقوب‌بن لیث از طریق پیوستن به‌دسته‌های عیار به‌شهرت رسید. وی در یکی از روستاهای سیستان تولد یافته و در ابتدا به‌کارپست رویگری (به‌عربی صفار که نام دودمان یعقوب از آن گرفته شد) می‌پرداخت. او و سه برادرش عمرو، طاهر و علی آرمانهای نظامی در سر داشتند. یعقوب به‌دستهٔ عیاران صالح بن نضر یا نصر که در سال ۲۳۸ ق/۸۵۲ م اهل بست وی را به‌امیری پذیرفتند پیوست. قصد صالح تسخیر تمام سیستان بود، و در سال ۲۳۹ ق/۸۵۴ م ابراهیم‌بن حصین والی طاهری را از آنجا بیرون راند. با اخراج ابراهیم خواه‌ناخواه تمام سلطهٔ مستقیم خلافت بر سیستان خاتمه یافت. رقابت قدیمی میان بست و زرنج موقع صالح را در شهر اخیر تضعیف کرد، و در سال ۲۴۴ ق/۸۵۸ م یکی دیگر از رؤسای عیاران به‌نام درهم‌بن نضر بر جای وی به‌امیری نشست. شرکت یعقوب در این پیش‌آمدها روشن نیست، اما بدیهی است که وی در این کشاکشها به‌قدرت و اعتبار نزدیک می‌شد، زیرا درسال ۲۴۷ ق/۸۶۱ م یعقوب خود درهم را برانداخت و بر جای وی امیر سیستان شد.

سالهای نخست امارت یعقوب وقف تقویت موقع خویش در داخل ولایت گردید. صالح برکنار شده به‌الرخج یا آراخوسیا که ناحیه‌ای در قندهار در جنوب شرقی افغانستان بود عقب نشست و در آنجا زنبیل، پادشاه محلی به‌مساعدت وی قیام کرد. هنوز آغاز سال ۲۵۱ ق/۸۶۵ م فرا نرسیده بود که صالح دستگیر شد و بقتل آمد و زنبیل نیز کشته شد. یکی از بنی‌اعمام زنبیل که صفاریان وی را به‌حکومت‌الرخج گماشته بودند بر یعقوب خروج کرد، اما کاری از پیش نبرد. بدیهی بود که آرام‌سازی مناطق روستایی ضروری است. به‌هنگام جلوس یعقوب بر سریر قدرت رئیس دسته‌های خوارج عماربن یاسر بود، اما یعقوب در سال ۲۵۱ ق/۸۶۵ م وی را در نیشک سیستان بشکست و بکشت و پس از آن «خوارج همه دل شکسته شدند و به‌کوههای اسفزار (سبزوار کنونی، میان زرنگ و هرات) رفتند و به‌درهٔ هندقانان». سفر جنگی یعقوب به‌هرات در سال ۲۵۷ ق/۱ - ۸۷۰ م و عملیات وی در بادغیس نیز فرصتی بود برای تاختن به‌خوارج منطقه شهرکروخ در شمال شرقی هرات ازکنامهای خوارج بود.

۲۰. تاریخ سیستان، ص ۸-۲۰۵.

پس از یک قرن مقدسی، جغرافیادان عرب می‌نویسد که هنوز شمار بسیاری از خوارج در آنجا بسر می‌برند[۲۱]. کروخ مدت سی سال مقر فرمانروایی عبدالرحمن یا عبدالرحیم بود که خود را «خلیفهٔ خوارج» می‌خواند و لقب **المتوکل علی‌الله** بر خود نهاده بود. وی ده‌هزار مرد بر خویشتن فراز آورد، اما مغلوب و تسلیم یعقوب شد. بنابر گفتهٔ طبری، یعقوب عبدالرحمن را بهلاکت رساند، ولی گزارش مفصل‌تر **تاریخ سیستان** می‌گوید که وی از یعقوب زینهار خواست و یعقوب عمل اسفزار و کردان بیابانهای مجاور را بدو داد. تنها یک سال از این ماجرا می‌گذشت که دسته‌های ناراضی خوارج که ابراهیم‌بن اخضر را بر خود سالارکرده بودند، عبدالرحمن را بکشتند[۲۲]. یعقوب با استخدام جنگیان خارجی در سپاه خود، بطریقی که وی با موفقیت در گذشته آموخته بود تمامی امور را بسامان رساند. در سال ۲۴۸ ق/۸۶۲ م یکی از فرماندهان سپاه یعقوب بیش از ده‌هزار تن از خوارج سیستان را به‌این طریق وارد سپاه یعقوب کرد. «یعقوب مهتران ایشان را خلعت داد و نیکویی گفت که از شما هر که سرهنگ است امیرکنم، و هر که یک سوار است سرهنگ کنم و هر چه پیاده است شما را سوارکنم و هر چه پس از آن هنر بینم شما را جاه و قدر افزایم». همچنین در این ایام اتباع ابراهیم‌بن اخضر نیز بر سپاه یعقوب پیوستند و از دیوان یعقوب مواجب (بیستگانی) می‌گرفتند. خارجیان سپاه یعقوب دستهٔ ویژه‌ای را تشکیل می‌دادند که **جیوش‌الشراة** نام داشت.

یکی از مهمترین جنبه‌ها سیاست دولت صفاری توسعهٔ قلمرو آن دولت در مشرق افغانستان بود، که در نشر اسلام در افغانستان و مرزهای هند تا مدتهای دراز پس از سقوط دولت صفاری اهمیت بسیار داشت. نخستین والیان عرب سیستان گه‌گاه تا غزنه و کابل رخنه می‌کردند، اما این کروفرها بیشتر به‌منظور گرفتن برده و غنایم بوده است. اما امرای محلی این نواحی، خصوصاً دودمان زنبیل که بر زمین داور و زابلستان فرمان می‌راندند و احتمالا عقبهٔ هپتالیان جنوبی یا سلطان‌نشین خیونی زابل بودند، در برابر این دست‌اندازیها سخت در ایستادند. این دودمان زنبیل بارها شکستهای خردکننده بر سپاه مسلمانان وارد آوردند. دودمان مزبور باکابل شاهان سلسلهٔ ترکشاهی اتصال داشتند. در این ایام تمام درهٔ رود کابل پاسدار فرهنگ و دین عالم ایران بود، چنانکه البته در سده‌های دور، در روزگار شکوفایی تمدن بودایی گندها را (قندهار) پاسدار فرهنگ و دین بودایی بوده است.

چون یعقوب کار صالح بن نضر را بپایان برد افرادی چند از خاندان زنبیل را که متحد صالح بودند به‌اسارت گرفت. در سال ۲۵۵ ق/۸۶۹ م پسر زنبیل از زندان بست بگریخت و بشتاب سپاهی در الرخج بر خود فرازآورد. این نشان می‌دهد که دودمان وی محبوبیت داشته و عمیقاً ریشه کرده بود. پسر زنبیل نتوانست در برابر یعقوب درایستد و ناگزیر نزد کابل‌شاه گریخت؛ اما یعقوب بواسطهٔ صولت سرمای زمستان نتوانست در پی او رود. منابع عربی زنبیل را — معلوم نیست که مقصودشان همان کسی است که یعقوب در سال ۲۵۱ ق/۸۶۹ م بهلاکتش رساند یا پسرش — با این نام یا عنوان نمی‌خوانند، بلکه وی را فیروزبن کبک(؟)

۲۱. شاید درست آن باشد که نام این جغرافیادان عرب را مقدسی با فتح میم وسکون قاف خواند.
۲۲. **تاریخ سیستان**، ص۱۸-۲۱۷؛ طبری، ج۳، ص۱۸۸۲ (ترجمهٔ فارسی، ج۱۵، ص۶۴۴۰)؛ گردیزی، ص۱۲؛ طبع عبدالحی حبیبی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص۱۴۰.

می‌نامند که ظاهراً نام شخصی اوست. در منابع آمده است که در سالهای میانهٔ قرن، داودبن‌عباس از دودمان ابوداودی ختل از بلخ به‌زابلستان تاخت و مسعودی از استواری و بلندی قلاع فیروزبن کبک در زابلستان سخن می‌گوید[۲۳]. یعقوب در سال ۲۵۶ ق/۸۷۰ م به‌قصد کابل که پسر زنبیل بدانجا پناهنده شده بود، بار دیگر به‌مشرق افغانستان تاخت. وی سپاه خود را از پنجوای و تگیناباد زمین داور عبور داد، غزنه را گشوده و قهندز آن را ویران کرد، و با ابومنصور افلح، امیر گردیز حرب کرد، و قصر داودبن عباس را که از پیش وی گریخته بود منهدم ساخت. فتوح یعقوب در ناحیهٔ هندوکش، درهٔ رود پنجهیر و کانهای نقرهٔ اندارابه بر قلمرو وی بیفزود. نخستین سکه‌های موجود دولت صفاری را یعقوب میانهٔ سالهای ۲۵۹ ق/۸۷۳ م و ۲۶۱ ق/۸۷۵ م در پنجهیر ضرب کرد. اما پس از بازگشت یعقوب پنجهیر بار دیگر به‌تصرف ابوداودیان یا بنیجوریان درآمد. یعقوب دیگر باره کابل را گشود، و بنابرگفتهٔ گردیزی فیروز (پسر زنبیل) را در اینجا بگرفت[۲۴].

فعالیتهای جنگی در ثغور دوردست عالم اسلام بواسطهٔ توجه صفاریان در فرستادن هدایایی از میان غنایم برای عباسیان، تحسین همگان را در سراسر سرزمینهای مرکزی خلافت برانگیخت. یعقوب پنجاه بت سیمین و زرین که از کابل آورده بود سوی خلیفه فرستاد که به مکه بفرستد. عمروبن لیث تا سکاوند در درهٔ لوگر میان غزنه و کابل که گویند زیارتگاه هندوان بوده است لشکر کشید. در سال ۲۸۳ ق/۸۹۶ که عمرو هدایایی از غنایم زمین داور و مرزهای هند برای خلیفه فرستاد، شوری در بغداد برانگیخت. این هدایا عبارت بود از بتی مسین به شکل زنی با چهار دست و دو کمربند سیمین مرصع به‌جواهر با اصنام کوچکتر جواهرنشان در پیش آن که همه را بر گردونه‌ای که شتران آن را می‌کشیدند نهاده به‌شهر درآوردند. تاریخ چند دههٔ بعد این ناحیه بسیار تاریک است. اما از سلطهٔ غیر مستمر مسلمانان بر آن چنین برمی‌آید که در سال ۲۸۶ ق/۸۹۹ م یا در آغاز سال ۲۸۷ ق/۹۰۰ م دو تن از شاهزادگان هندی از رفتن عمروبن لیث به‌گرگان و غیبت او از قلمرو خویش فرصت جسته و به‌غزنه تاخته و حاکم صفاری شهر را موقتاً از آنجا بیرون رانده بودند. با وجود این، اگر چند تا آن زمان قدرت پادشاهان محلی مشرق افغانستان بکلی درهم نشکسته بود، اما اسلام می‌رفت که در میان مردم ناحیه رخنه کند، و به‌رغم عدم آگاهی ما از دورهٔ پیش از ظهور غزنویان احتمال می‌رود که اسلام‌پذیری ناحیهٔ مزبور بسرعت جریان داشت.

عملیات جنگی صفاریان بر ضد خوارج و کفار مشرق افغانستان، موجب اعتبار آنها در نزد اهل سنت گردید، اما جاه‌طلبیهای یعقوب متوجه نواحی آباد غنی‌تر نیز بود. در این مورد وی ناگزیر بود که با نمایندگان نظم مستقر، یعنی با ولات دولت خلافت در ایران جنوبی که هنوز به‌صورت ظاهر سلطهٔ مستقیم خلافت در آنجا حفظ شده بود و با طاهریان در خراسان درگیر شود.

یعقوبی مورخ می‌گوید یعقوب بمحض آنکه امیر سیستان شد به کرمان که ولایت مجاور سیستان بود تاخت، و محمدبن طاهر، والی خراسان برحسب درخواست مستعین، خلیفهٔ عباسی

۲۳. مسعودی، مروج‌الذهب، ج۸، ص۸-۱۲۷؛ ترجمهٔ فارسی، ج۲، ص۶۳۳.-م.

۲۴. گردیزی، زین‌الاخبار، طبع عبدالحی حبیبی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص۱۳۹.-م.

حکومت وی بر کرمان را برسمیت شناخت (بنابراین یعقوبی زمان وقوع این رویداد را در پیش از آغاز سال ۲۵۲ ق/۸۶۶ م قرار می‌دهد). شاید این تهاجم بخشی از اقدامات کلی یعقوب بر ضد خوارج بوده است که در کرمان نیز و خصوصاً در شهر بم قدرت داشتند. اما شاید این روایت به‌سفر جنگی مسلم یعقوب به‌کرمان اشاره دارد که در سال ۲۵۵ ق/۸۶۹ م، یعنی در پایان خلافت معتز اتفاق افتاد. بنابر روایتی که در کتاب طبری آمده کرمان تابع طاهریان بود، اما علی‌بن حسین، والی خلیفه در فارس بواسطهٔ ناتوانی طاهریان، کرمان را ضمیمهٔ قلمرو خود کرد. معتز محیلانه ببوی آنکه یعقوب و علی را بجان هم اندازد، برای هر دو شخصیت قدرتمند منشور ولایت کرمان فرستاد. یعقوب طوق‌بن مغلس، سردار علی را بشکست و اندکی بعد کرمان را متصرف شد. علی با یاری گرفتن از کردان فارس و کوهنشینان (کوفیچیان) ناحیهٔ جبال بارز کرمان، در شیراز که مقر فرمانرواییش بود در برابر یعقوب درایستاد، اما کاری از پیش نبرد و خود به‌اسارت یعقوب درآمد. خلیفه که نیرنگش برای ازپا درآوردن دو فرمانده قدرتمند نقش برآب شده بود، با رسیدن هدایایی که یعقوب از میان غنایم برای او فرستاده بود به‌حکومت امیر صفاری بر فارس موافقت کرد.

چون یعقوب فارس را به‌قصد سیستان ترک گفت، عمال خلیفه بار دیگر به‌فارس باز آمدند، اما کرمان همچنان به‌عنوان زمینهٔ کینه‌جویی آینده باقی ماند. یعقوب در سال ۲۵۷ ق/۸۷۱ م در مکران و فارس بود، و در سال بعد بار دیگر به‌فارس درآمد. پس از سال ۲۵۵ ق/۸۶۹ م فارس به‌دست محمدبن واصل حنظلی ماجراجو افتاد که قدرت را از کف والی خلیفه بیرون کرده بود. فارس و اهواز از جمله سرزمینهایی بودند که معتمد، خلیفهٔ عباسی در سال ۲۵۷ ق/۸۷۱ م به‌برادرش موفق بخشیده بود، و برای مدتی عباسیان بار دیگر بر این ولایات دست یافتند. اما در سال ۲۶۱ ق/۸۷۵ م محمدبن واصل باز در فارس نغمهٔ استقلال‌ساز کرد و عاملی را که موسی‌بن بغای کبیر، سپاهسالار ترک بر فارس گماشته بود بهلاکت رساند. از این‌رو هنگامی که یعقوب در سال ۲۶۱ ق/۸۷۵ م بر آن شد تا به سراسر فارس تاختن آورد ظاهراً دعوی می‌کرد که قصدش رهانیدن خلیفه از دست فتنه‌جویی گردنکش می‌باشد، وی بسرعت خزاین و اموال محمدبن واصل را در اصطخر بغنیمت گرفت و خود وی را در بیضا مغلوب و منهزم کرد. پیروزیهای یعقوب وی را به‌سوی رامهرز و سرحدات اهواز سوق داد (۲۶۲ ق/۸۷۵ م). ولایت پر ثروت فارس که بخش مهمی از عایدات عباسیان از آنجا بدست می‌آمد به‌طور قطع به‌تصرف یعقوب درآمد. پیشروی بیشتر یعقوب به‌سمت غرب احتمال داشت وی را به‌عراق آورد و دستگاه خلافت سخت بهراس افتاد که مبادا یعقوب به‌شورشیان زنج یا بردگان سیاه بپیوندد که از سال ۲۵۵ ق/۸۶۹ م سپاه عظیمی را که بغداد به‌دفع آنها فرستاده بود در مناطق پست جنوب عراق و اهواز متوقف کرده بودند (در واقع ظاهراً یعقوب پیشنهاد اتحاد علی‌بن محمد معروف به‌صاحب‌الزنج را رد کرده بود). معتمد که بکلی هراسیده بود کوشید تا با اعطای حکومت خراسان، طبرستان، گرگان، ری و فارس به‌اضافهٔ ولایات سیستان، کرمان، مکران و سند که در دست یعقوب بود، امیر صفاری را آرام کند؛ و نیز قرار شد صاحب شرطگی بغداد را به‌جای طاهریان به‌وی سپارند و در مکه و مدینه نامش را در خطبه بیاورند. موفق اعطای این امتیازات به‌یعقوب را بر تجار بغداد و حجاج خراسان فرو خواند؛ با این همه،

وی به‌پیشروی خود ادامه داد و واسط را متصرف شد. چون موفق چنین دید تمام مساعی خویش را بکار برد و در دیرالعاقول برکران دجله که تنها پنجاه مایل با بغداد فاصله داشت، یعقوب را متوقف و مغلوب کرد (۲۶۲ ق/ ۸۷۶ م). این نخستین شکست بزرگ یعقوب بود، و این شکست پایتخت خلافت را که می‌رفت به‌طور قطع به‌تصرف یعقوب درآید، نجات بخشید. با این همه فارس در دست صفاریان باقی ماند، و در فاصلهٔ سالهای ۲۶۳ ق/۷-۸۷۶ م و ۲۶۴ ق/۸-۸۷۷ م اهواز بار دیگر از عمال خلیفه پس گرفته شد. محمدبن واصل دوباره به‌عنوان نامزد حکومت از جانب خلیفه در فارس ظاهر شد؛ اما موفقیت دیرپایی بدست نیاورد. درست اندکی پیش از مرگ یعقوب در جندی‌شاپور در سال ۲۶۵ ق/۸۷۹ م معتمد، خلیفهٔ عباسی امارت یعقوب بر فارس را تأیید کرد و منشور حکومت ولایت را برای او فرستاد. از آن زمان تا روزگار فرمانروایی محمدبن علی‌بن لیث (۲۹۸ ق/۱۱-۹۱۰ م) فارس تقریباً پیوسته تحت استیلای امرای صفاری یا فرماندهان نظامی آنها باقی ماند. سکه‌هایی که صفاریان در سکه‌خانه‌های فارس ضرب کرده‌اند، بیش از سکه‌هایی که آنها در سیستان یا خراسان زده‌اند، موجود است.

در سال ۲۵۳ ق/۸۶۷ م یعقوب به‌هرات لشکرکشید و حسین‌بن عبدالله‌بن طاهر، حاکم طاهری شهر را بیرون راند، و سپس ابراهیم‌بن الیاس سامانی، سپاهسالار طاهریان در خراسان را در پوشنگ بشکست. پس از این واقعه بود که یعقوب به‌کار خوارج بادغیس پرداخت. حملهٔ یعقوب به‌هرات عامدانه به‌منظور برانگیختن طاهریان بوده است؛ اما محمدبن‌طاهر دوراندیشانه مصلحت آن دید که در برابر قدرت آشکار صفاریان سر فرود آورد؛ و منشور حکومت «سیستان، کابل، کرمان و فارس» برای یعقوب فرستاد تا وی از سوی طاهریان بر آن ولایات فرمان براند. یعقوب با گرفتن اختیار قانونی برای نخستین بار فرمان داد که در زرنج به‌نام وی خطبه بخوانند. در سال ۲۵۷ ق/۸۷۱ م موفق منشور حکومت بلخ و طخارستان برای یعقوب فرستاد. بنابر گفتهٔ گردیزی بلخ و طخارستان درسال قبل درطی سفر جنگی یعقوب به‌کابل بتصرف وی درآمده بود. داودبن عباس بنیجوری به‌ماوراءالنهر رانده شد و یعقوب خراجهای سنگین بر بلخ نهاد، اما محمد جانشین داود در سال ۲۵۸ ق/۸۷۲ م در اندرابهٔ بدخشان به‌نام خود سکه زد، و پیداست که استیلای صفاریان بر طخارستان چندان نپایید.

ضعف قدرت طاهریان روزبروز آشکارتر می‌گردید. در سرزهای غربی قلمرو طاهری، نهضت شیعیان زیدی طبرستان به‌رهبری حسن‌بن زید قدرت آنها را تهدید می‌کرد. یعقوب پس از پیروزیهایش در هرات، فارس و مشرق افغانستان دریافت که آنقدر نیرومند شده است که مستقیماً با امیر طاهری درآویزد. محمدبن طاهر با پناه دادن عبدالله‌السجزی یا عبدالله‌بن‌محمدبن صالح که از خشم یعقوب به‌نیشابور گریخته بود بهانه به‌دست وی داد. عبدالله با شنیدن خبر نزدیک شدن یعقوب بی‌درنگ به‌دامغان در ناحیهٔ جنوبی دریای خزر گریخت و محمدبن طاهر را فروگذاشت. درسال ۲۵۹ ق/۸۷۳ م یعقوب بی‌نبردی جدی به‌کرسی ولایت خراسان درآمد و به‌سلطهٔ پنجاه سالهٔ طاهریان بر آنجا خاتمه داد. محمدبن طاهر از گریز روی گرداند و یعقوب او و چند تن از افراد دودمان طاهری و ملازمانشان را (که بنابر روایت گردیزی به‌هفتاد تن می‌رسیدند) محترمانه دربند کشید. تاریخ سیستان می‌گوید که طاهر بعدها

در زرنج در اسارت بمرد؛ اما روایات طبری، گردیزی و منابع دیگر (از جمله بخش آخر خود تاریخ سیستان) به‌حقیقت نزدیکتر است. بنابر این روایات یعقوب در سفر جنگی سال ۲۶۱ ق/ ۸۷۵ م به‌فارس و اهواز محمدبن طاهر را با خود برد، و چون امیر صفاری در دیرالعاقول از سپاه خلیفه شکست یافت، محمد به‌بغداد گریخت. پس از عقب‌نشینی یعقوب از عراق، معتمد بار دیگر محمدبن طاهر را ولایت خراسان داد، اما وی ترک بغداد و قبول حکومت خراسان را خالی از خطر نمی‌دانست. در نیشابور یعقوب را خبر آوردند که اعیان محلی می‌گویند که برکناری طاهریان را به‌عهد و منشور خلیفه نیاز است. گویند یعقوب آنها را در مجلسی گرد آورد و تیغ یمانی برهنه‌ای که نماد راستین قدرت او وسندی معتبرتر از منشور ولایت‌خلیفه بود به‌آنها عرضه داشت. دلیری یعقوب در مقام یک فاتح بسیاری از رؤسای عیاران را بر او فراز آورد. یعقوب از خزاین طاهریان در نیشابور پول و جامه و سلاح بسیار بغنیمت گرفت. وی با این غنایم دوهزار تن از غلامان خود را به‌سپر، شمشیر و عمودهای زرین و سیمین بیاراست[۲۵].

پس از این حکومت طاهریان در خراسان راکه گه‌گاه حسین‌بن طاهر، برادر محمد در یک یا دو مورد در نیشابور و بیشتر در مرو رتق‌و فتق می‌کرد، اما پس از سال ۲۶۷ ق/۱ - ۸۸۰ م رفته‌رفته دست حسین از امور خراسان کوتاه گردید.

در همان هنگام عبدالله‌السجزی با حسن‌بن زید، فرمانروای علوی طبرستان متحد گردید. یعقوب در نواحی ساحلی دریای خزر در پی او روان شد و عبدالله و حسن‌بن زید را در ساری مغلوب و منهزم کرد. حسن پس از این شکست به‌مناطق کوهستانی دیلم گریخت (۲۶۰ ق/ ۸۷٤ م). یعقوب با درآمدن به‌ساری به‌اخاذی زننده‌ای از مردم محل دست گشود؛ اما جنگلهای غیر قابل نفوذ منطقهٔ ساحلی خزر و آب‌و هوای مرطوب و تب‌خیز آنجا صفاریان را نیز مانند دیگر مهاجمان مغلوب کرد. یعقوب که بسیاری از سپاهیانش در این سفر جنگی تلف شده بودند، در سال ۲۶۱ ق/٥ - ۸۷٤ م به‌نیشابور بازگشت. بنابر روایت تاریخ سیستان مرزبان طبرستان (از باوندیان یا بادوسپانیان؟) عبدالله را به‌یعقوب تسلیم کرد و یعقوب نیز وی را بهلاکت رساند. اما طبری و منابع دیگر می‌گویند که عبدالله به‌ری گریخت، ولی‌الصلانی یا الصلابی، حاکم محل که عامل موسی‌بن بغا بود وی را به‌یعقوب سپرد و یعقوب به‌قتلش فرمان داد. الصلانی درسال ۲۶۲ ق/٦ - ۸۷٥ م درگذشت، و چون خلیفه در همان سال ری را به‌یعقوب اعطاء کرده بود، از این رو صفاریان برای مدتی قدرت خود را در آن ناحیه استقرار بخشیدند. تنها سکهٔ شناخته شده‌ای که صفاریان در ری زده‌اند تاریخ ۲۶۲ ق/٦ - ۸۷٥ م را دارد.

عباسیان نمی‌توانستند برانداختن طاهریان از حکومت خراسان را نادیده بگیرند، زیرا طاهریان در مقام دارندگان پشت در پشت شرطگی و حکومت بغداد در پایتخت خلافت نفوذ زیادی داشتند. یعقوب در نامه‌ای به‌اسارت گرفتن محمدبن طاهر را به‌معتمد خبر داد و به‌عنوان اقدامی در جهت جلب خاطر خلیفه سر عبدالرحمن خارجی را نزد او فرستاد (به‌صفحات قبل مراجعه کنید). در سال ۲۶۱ ق/۸۷٤ م خلیفه حجاج خراسان را گرد آورد و در حضور آنها یعقوب را از الحاق غیر قانونی خراسان به‌قلمرو خویش سرزنش کرد؛ اما دیری نگذشت که

۲۵. تاریخ سیستان، ص۲۲۲، ۵-۲۲۴.

پیشروی یعقوب به‌سمت عراق خلیفه را ناگزیر کرد که با خواری جهت سیاست خود را تغییر دهد. هنگامی که یعقوب سرگرم عملیات جنگی در طبرستان و جنوب ایران بود، در وجود احمدبن عبدالله خجستانی (از ناحیهٔ خجستان بادغیس) عامل تازه‌ای در سیاستهای خراسان پدید آمد. خجستانی از سربازان سابق طاهریان بود و هنگامی که یعقوب نیشابور را گشود وی به‌امیر صفاری پیوست. اما چون یعقوب از سفر جنگی طبرستان به‌سیستان بازگشت، خجستانی فرصتی برای رسیدن به‌آرمانهای خود یافت. وی عزیزبن سری[۲۶]، والی یعقوب را از نیشابور بیرون راند و به‌نام طاهریان خطبه خواند (آغاز سال ۲۶۲ هجری/پایان سال ۸۷۵ میلادی). سپس به‌قصد تاختن به‌هرات که یعقوب برادرش عمرو را به‌حکومت آنجا گماشته بود، بدان شهر لشکرکشید. در مدتی که خجستانی از نیشابور غایب بود، ابوطلحه منصوربن شرکب، که از غلامان بود نیشابور را ضبط کرد، اما همچنان به‌نام محمدبن طاهر خطبه خواند (پس از شکست یعقوب در دیرالعاقول محمد بار دیگر والی اسمی خراسان گردید). خجستانی دوباره نیشابور را گشود، و ظاهراً در سال ۲۶۵ ق/۹ - ۸۷۸ م ابوطلحه و متحد وی حسن‌بن زید علوی را بشکست.

در این هنگام عمروبن لیث به‌جای برادرش یعقوب به‌امارت رسید. بنظر می‌آید که در ابتدا علی، برادر دیگر که یعقوب و سپاه صفاری دوستش می‌داشتند نامزد جانشینی برادر بود، اما حیله‌گری و سخت دلی عمرو سبب شد که او جانشین برادر گردد؛ ولی علی هرگز برکناری خود را نپذیرفت و عمرو نیز وی را در بند کرد. اندکی بعد علی به‌برادرش عمرو خیانت ورزید و در نهان با خجستانی، دشمن عمرو ارتباط یافت، و سرانجام به‌رافع‌بن هرثمه، دشمن دیگر عمرو پیوست. گویند عمرو در آغاز زندگی خربنده بود یا بنایی می‌کرد. وی در بیشتر سفرهای جنگی یعقوب با او همراه بود، و یعقوب در سال ۲۶۱ ق/۸۷۵ م او را به‌حکومت هرات گماشت. عمرو با دست یافتن به‌قدرت به‌خلیفه اظهار بندگی کرد و خلیفه برای او خلعت و منشور حکومت خراسان، فارس، اصفهان، سیستان، کرمان و سند (و بنابر تاریخ سیستان گرگان و طبرستان هم) فرستاد؛ عمرو نیز در عوض متعهد گردید که هر ساله یک‌میلیون درهم خراج به‌خلیفه فرستد[۲۷]. این عهد ولوا در ستیز عمرو با خجستانی در خراسان کمک شایانی به‌وی کرد، زیرا اکنون غازیان و طبقات مذهبی خراسان از وی حمایت می‌کردند. عمرو عبیدالله‌بن‌عبدالله‌بن طاهر را (که چنانکه دیده‌ایم مناسبات بدی با دیگر افراد خاندان خود داشت) به‌نیابت خود صاحب شرطهٔ بغداد کرد، و محمدبن علی‌الساج عامل وی در مکه بوده است (۲۶۶ ق/۸۷۹ م).

سلطهٔ مجدد صفاریان بر خراسان می‌رفت که روندی مستمر یابد. یعقوب در سالهای آخر حیاتش با وقایع جنوب ایران و عراق سرگرم بود، و غیبت وی از مشرق سبب پیدایی رقبای چندی برای او شد. هرات به‌دست بعمر، برادر ابوطلحه افتاد و سپس خجستانی شهر را

۲۶. این نام در تاریخ سیستان، گاه عریزبن سری و گاه عزیزبن سری آمده است، اما استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب درتاریخ ایران بعداز اسلام، آن را عزیز ضبط کرده است.ـم.

۲۷. دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ ایران بعداز اسلام، ص۶۴۳ بیست‌میلیون درهم؛ تاریخ سیستان، ص۲۳۴ «بیست بار هزار هزار درهم».ـم.

متصرف گردید. خجستانی که خود سرگرم لشکرکشی به‌سواحل جنوبی دریای خزر بود، اکنون به‌طور قطع عمرو را از نیشابور عقب راند. عمرو ناگزیر به‌هرات پناه برد و در همان هنگام خجستانی به‌سیستان تاخت و یک چند زرنج را حصار گرفت، اما کاری از پیش نبرد (۲۶۶ ق/ ۸۸۰ م). در غیبت خجستانی از نیشابور، اهل شهر به‌هدایت عیاران به‌طرفداری از صفاریان بر خجستانی بیرون آمدند؛ اما خجستانی از سیستان بازگشت و بار دیگر قدرت خود را بر شهر اعمال کرد. عمرو ابوطلحه را که در این ایام در طخارستان بود بر ضد خجستانی با خود متحد کرد، اما ابوطلحه نتوانست به‌پیروزی مهمی دست یابد. با نفوذی که عمرو بر خلیفه داشت موجب شد که محمدبن طاهر به‌بهانهٔ آنکه خجستانی‌را بر ضد وی تحریک‌می کند، یک چند در بغداد بزندان درافتند. اعتبار عمرو حتی در مکه نیز که از قلمرو وی فاصلهٔ زیاد داشت بالا بود. در مراسم حج سال ۲۶۷ ق/۸۸۱ م نمایندهٔ عمرو درگیر ستیز بر سر تفوق بر نایب‌-احمدبن طولون، فرمانروای مصر بود؛ عاقبت خاطر صفاریان غالب آمد و علم عمرو را بر جانب راست منبر پیامبر آویختند[۲۸].

تا این زمان خجستان‌اسماًتابع طاهریان‌بود؛ اما وی‌در طی سال ۲۶۷ ق/۱ - ۸۸۰ م نام طاهریان را در نیشابور از خطبه بینداخت و تنها به‌نام خلیفه و خود خطبه خواند. وی امتیازات دیگر یک پادشاهی مستقل را به‌خود بخشید و سکه‌هایی از درهم و دینار به‌نام خود ضرب کرد. درهمهایی که وی در نیشابور و هرات به‌نام خود زد و اکنون موجود است، تاریخ سالهای ۲۶۷ ق/۱ - ۸۸۰ م و ۲۶۸ ق/۲ - ۸۸۱ م را دارد. خجستانی در سال ۲۶۷ ق/۱ - ۸۸۰ م طخارستان و هرات را متصرف گردید و در اواخر سال ۲۶۸ ق/ ۸۸۲ م به‌دست یکی از غلامان خود کشته شد. ابوطلحه بر نیشابور دست یافت و تا مدتی او و عمرو هر دو به‌عنوان فرمانروای خراسان برسمیت شناخته شدند. بر روی سکه‌هایی که در سال ۲۶۹ ق/۳ - ۸۸۲ م مشترکاً در نیشابور ضرب کردند، اسامی هر دو دیده می‌شود. در این سال صفاریان در اصفهان نیز به‌نام خود سکه زدند. اصفهان را دودمان ابودلف اداره می‌کرد، و چون در سال ۲۶۵ ق/۸۷۹ م این شهر به‌عمرو اعطا گردید، وی احمدبن‌-عبدالعزیز ابودلفی را از سوی خود در حکومت آن شهر ابقا کرد؛ نامهای احمد و خداوندش بر سکه‌هایی که درسال ۲۶۹ ق/۳ - ۸۸۲ م زده شد. مشاهده می‌گردد.

باکشته شدن خجستانی یکی از موانع استقرار قدرت صفاریان در خراسان از میان برداشته شد، اما با ظهور رافع‌بن هرثمه خطر تازه‌ای صفاریان را تهدید می کرد. این رافع از طرفداران سابق طاهریان بود که بعدها سردار سپاه خجستانی گردید؛ و با مرگ خجستانی لشکر بی‌سردار وی رافع را به‌سالاری خود برگزید. رافع در هرات و نیشابور نام طاهریان را در خطبه باز آورد، و به‌سیستان تاخت و تا فراه پیش راند. در این ایام ابوطلحه فرمانروای مستقل مرو بود و اکنون نبرد پیچیدهٔ سه جانبه‌ای میان عمرو، ابوطلحه و رافع آغاز گردید. در طی این منازعات، ابوطلحه به‌نزد سامانیان به‌ماوراءالنهر گریخت؛ اسماعیل‌بن احمد، برادر امیر نصروی را یاری داد و ابوطلحه درسال ۲۷۱ ق/۸۸۵ م بار دیگر بر مرو دست یافت. در پایان این سال میان ابوطلحه و عمرو صلح شد و امیر صفاری وی را به‌نیابت پسرش محمدبن عمرو والی خراسان

۲۸. طبری، ترجمه فارسی، ج۱۵، ص۶۴۹۵، ۶۵۴۶.م.

دیگر به‌کرمان رانده شد. در طی این وقایع، ابوطلحه، متحد عمرو که از خراسان آمده بود، از عمرو برگشت و جانب موفق را گرفت و محمد، پسر عمرو به‌هنگام عقب‌نشینی پدر در میانهٔ راه درگذشت. اما موفق جرأت نکرد که عمرو را از راه بیابانی که کرمان و سیستان را از هم جدا می‌سازد تعقیب کند.

تهدیداتی که از سوی شام و جزیره بواسطهٔ فعالیتهای خمارویه طولونی و دولت بیزانس به‌موقع خلافت می‌شد، موفق را به‌صلح با عمرو مایل کرد. در سال ۲۷۵ ق/۹-۸۸۸ م موفق امارت خراسان، فارس و کرمان را به‌عمرو واگذاشت، و عمرو نیز در عوض پذیرفت که هر ساله ده‌سیلیون درهم به‌بیت‌المال خلیفه بفرستد. نام وی را بر علمها، نیزه‌ها و سپرها نوشتند، و عبیدالله‌بن عبدالله‌بن طاهر، عامل وی بار دیگر صاحب شرطهٔ بغداد شد. با این همه، در سال بعد موفق نام وی را از علمها و سپرها محو کرد، و احمدبن عبدالعزیز فرمان یافت که بار دیگر به‌فارس بتازد. عمرو نیز به‌تلافی عمل موفق، نام وی را از خطبه بینداخت. وی احمد را بشکست و به‌سوی اهواز پیش راند. پس از آن عمرو با اسماعیل‌بن بلبل وزیر از در گفت‌وگو درآمد و در پی آن میان امیر صفاری و خلافت بغداد صلح شد.

سکه‌هایی که عمرو در طی این سالها در فارس زد نشان می‌دهد که وی تا جلوس معتضد در سال ۲۷۹ ق/۸۹۲ م بی‌آنکه رشتهٔ فرمانروایی وی در فارس بگسلد آن ولایت را در تصرف داشت.

عمروبن لیث در دههٔ پایانی سدهٔ نهم میلادی/دههٔ هشتم قرن سوم هجری در اوج قدرت بود. رافع در سال ۲۷۳ ق/۸۸۶ م به‌ماوراءالنهر رفت تا اسماعیل‌بن احمد را بر ضد برادرش امیرنصر یاری دهد. چون معتضد خلیفه شد کوشید تا خطر ضمنی جبال را که موقع مسلط رافع در ری ایجاد کرده بود از آن ناحیه دور سازد. از این رو تولیت خراسان به‌عمرو واگذاشت و از بغداد برای وی عهد و لوا فرستاد. عمرو برای آگاه کردن مردم از التفات خلیفه به‌او سه روز آن لوا را در خانهٔ خویش به‌نیشابور نصب کرد. معتضد از رافع خواست که ری را از سپاه خود تخلیه کند و احمدبن عبدالعزیز را مأمور بیرون راندن رافع از ری کرد. رافع به‌گرگان گریخت، اما به‌ری بازگشت و در صدد صلح با احمد برآمد تا بتواند همهٔ نیروی خود را متوجه بازگشایی خراسان کند. وی محمدبن زید را با خود یار کرد، و محمد به‌رافع قول داد که وی را به‌جنگیان دیلمی کمک کند، وی فرمان داد تا در طبرستان و گرگان به‌نام علویان خطبه بخوانند. این دست کشیدن آشکار از تابعیت عباسیان امتیازی معنوی به‌عمرو داد که توانست حمایت اهل سنت و طبقات مذهبی خراسان را در ستیز با رافع به‌سوی خود جلب کند. در این ایام بود (۲۸۳ ق/۸۹۶ م) که عمرو چهارمیلیون درهم پول و مجموعه‌ای از هدایای سخاوتمندانه‌ای که در مشرق افغانستان بغنیمت گرفته بود به‌بغداد فرستاد. رافع به خراسان تاخت و این بار معدل و لیث، دو پسر علی، برادر عمرو نیز در میان فرماندهان سپاه وی بودند. در این هنگام که عمرو در سرخس بود، رافع نیشابور را بگرفت و در آن شهر به‌نام علویان خطبه خواند و جامهٔ سیاه را که شعار عباسیان بود به‌سپید که شعار علویان بود مبدل کرد. وی همچنین معتضد را متهم نمود که برای رسیدن به‌قدرت مرگ عم کم‌خردش معتمد را تسریع کرد. اما از بخت بد رافع، وعدهٔ کمکی که محمدبن زید به‌وی داده بود، هرگز به

مرحلهٔ عمل نرسید. رافع از نیشابور رانده شد، در بیهق و طوس شکست یافت و سرانجام در خوارزم بهلاکت رسید (۲۸۳ ق/۸۹۶ م). عمرو سر رافع هنگامه‌جو را به‌بغداد فرستاد، و با پاك شدن خراسان از همهٔ مخالفان صفاریان، اعتبار امیر صفاری سخت بالا گرفت. خلیفه در سال ۲۸٤ ق/۸۹۷ م ری را نیز بر قلمرو وی افزود. باید یادآور شد که احتمالا در طی این سالهای آخر امارت عمرو بود که قدرت صفاریان در عمان بر کرانهٔ جنوبی خلیج فارس برسمیت شناخته شد. از این موضوع در منابع سخنی نرفته است؛ اما سکه‌ای در دسترس است که در سال ۲۹۵ ق/۸ - ۹۰۷ م در این ناحیه زده شده و نام طاهر، جانشین عمرو بر آن نقش گردیده است؛ اما محتمل می‌نماید که در ایام امارت عمرو بود که صفاریان خود را در عمان تحکیم بخشیده‌اند نه در روزگار طاهر که امیری به‌مراتب ناتوانتر از عمرو بوده است.

در این زمان خود بزرگ‌بینی عمرو اسباب سقوط وی را فراهم آورد. وی نیز به‌تبع از اسلاف طاهری خود در دل کرده بود که سرزمینهای ماورای جیحون را به‌قلمرو خویش بیفزاید. در نیشابور محمدبن عمروالخوارزمی نامی نزد عمرو آمد و به‌وی اظهار بندگی کرد؛ و امیر صفاری او را به‌سپاه یاری داد تا خوارزم را به‌نام صفاریان ضبط کند.

این اقدام عمرو بر سامانیان ماوراءالنهر که مدعی سیادت بر خوارزمشاهان فریغونی بودند سخت گران آمد. بدیهی بود که عریض‌شدن شکاف میان صفاریان و سامانیان به‌سود معتضد زیرك بود. بنابر روایت تاریخ سیستان دخالت عمرو در امور ماوراءالنهر به‌جنگ امیر صفاری با اسماعیل‌بن احمد و شکست صفاریان از دولت سامانی انجامید. عمرو نامه‌ای خشم‌آمیز سوی خلیفه نوشت و ولایت ماوراءالنهر از وی بخواست، و وعده داد که اگر خلیفه بدین رضا دهد وی نیز علویان را از طبرستان برخواهد کند. اما بنظر می‌آید که این کشاکشها نظم راستین وقایع باشد. در سال ۲۸۵ ق/۸۹۸ م معتضد هدایایی فاخر و منشور حکومت ماوراءالنهر و بلخ از بغداد سوی عمرو فرستاد؛ و در اعلان‌نامه‌ای خلع اسماعیل از حکومت ماوراءالنهر در بغداد برای حج‌گزاران خراسان فرو خوانده شد. عمرو بر آن شد که نه تنها قلمرو نویافته‌اش را از کف سامانیان بیرون کند، بلکه طخارستان و جوزجان را نیز از ابوداودیان و فریغونیان که پادشاهان کوچك محلی بودند بگیرد. وی بدین قصد آهنگ شمال کرد. در جنوب جیحون جنگ سختی میان امیر صفاری و اسماعیل درگرفت که در ابتدا محمدبن بشر، سردار عمرو بهلاکت رسید، و سپس در سال ۲۸۷ ق/۹۰۰ م عمرو خود نزدیك بلخ مغلوب سپاه سامانی گردید. امیر صفاری گرفتار آمد و سرانجام وی را در بغداد نزد معتضد فرستادند و در سال ۲۸۹ ق/۹۰۲ م در آنجا کشته شد. بنابر روایت تاریخ سیستان اسماعیل در ابتدا خواست که عمرو را از بند رها کند، اما نوه‌هایش طاهر و یعقوب‌بن محمدبن عمرو که جانشینان وی در امارت صفاری بودند، از این کار ناخرسندی آشکار کردند. خلیفه از پیروزی اسماعیل سخت خوشدل شد، اگر چند این شادی وی از دیدگاه اهل نظر مخالف بیان‌نامه‌ای بود که در آن اسماعیل را از حکومت ماوراءالنهر خلع کرد. پس از پیروزی اسماعیل بر عمرو، خلیفه تمام متصرفات شرقی عمرو را به‌امیر سامانی واگذاشت.

با گرفتار آمدن عمرو از پویایی دولت صفاری که مدت چهل سال بر مشرق عالم اسلام استیلا داشت کاست؛ و قلمرو آنها محدودتر و کوچکتر شد. سامانیان بر خراسان دست یافتند و

مدت یک قرن تا آمدن غزنویان آن ولایت را در تصرف خویش داشتند. فارس در برابر حملات خلافت بغداد آسیب‌پذیر بود و معتضد را پسرش مکتفی که همچون پدر پرتوان و نستوه بود در سال ۲۸۹ ق/۹۰۲ م جانشین گردید. با این همه فارس و کرمان کلا در دست صفاریان یا سبک ـ اری (سبکری)، چاکراسمی آنها باقی مانده؛ و تا سال ۲۹۸ ق/۹۱۱ م که به‌طور قطع قدرت خلیفه به‌فارس باز آمد، سکه‌هایی از سنخ مسکوکات صفاریان در ولایت مزبور زده می‌شد و از سیستان، مرکز دولت صفاری نیز مدت یک‌دهه دفاع می‌شد تا آنکه سامانیان در آنجا پدیدار گردیدند.

طاهر، جانشین عمرو در حیات نیایش حاکم مرو بود و بر سکه‌هایی که وی در آن شهر ضرب کرده نام عمرو و خود طاهر دیده می‌شود. طاهر را فرماندهان سپاه عمرو در سیستان به‌امارت برداشتند؛ و پادشاهی او در پیوستگی نزدیک با برادرش یعقوب گذشت؛ اما گروهی نیز برخی بدان خاطر که یعقوب‌بن‌لیث برادرش علی را نامزد جانشینی خود کرده بود از لیث‌بن علی‌بن لیث طرفداری می‌نمودند. در مقایسه با اسلاف طاهر، در منابع از وی به‌عنوان پادشاهی ضعیف و نادان یاد می‌شود؛ پیوسته به‌صید و شراب سرگرم بود. وی در ایام امارت خویش (۹۶ - ۲۸۷ ق/۹ - ۹۰۰ م) بیشتر سی‌وشش‌میلیون درهمی را که از خزانهٔ عمرو در زرنج به‌وی رسیده بود، هزینهٔ برآوردن بناهای باشکوه و باغها کرد؛ و تا موقعی که این پول خرج نشده بود از گرفتن مالیات از مردم ابا می‌کرد. درنتیجه درآمد دولت کاهش یافت و در سال ۲۹۳ ق/۹۰۶ م خزانه کاملا تهی گردید. و نیز در این ایام زرنج، تختگاه صفاریان را ستیز فرقه‌ای سیاسی ـ دینی به‌دو پاره تقسیم کرده بود. فریقین بترتیب تقریباً به‌هواخواهان مکتبهای فقهی حنفی و شافعی مانند بودند؛ این دو دستگی تا سدهٔ بعد که سیستان به‌تصرف غزنویان درآمد ادامه یافت. نگهداران واقعی سریر پادشاهی طاهر عمش لیث‌بن علی و سپاهسالار سبک اری (غلامی که در یکی از تهاجمات صفاریان به‌زابلستان به‌اسارت افتاده بود و از بندگان آزاد عمرو بود) و همدست وی عبدالله‌بن محمد که به‌خاندان قدیمی میکالیان نیشابور تعلق داشت بودند.

طاهر در سال ۲۸۸ ق/۹۰۱ م عمال خلافت بغداد را از فارس بیرون راند و قدرت خود را در آنجا مستقر کرد؛ اما حملهٔ تهدیدآمیز امیراسماعیل‌بن احمد سامانی به‌سیستان که معتضد منشور امارت قلمرو شرقی سابق عمرو و از جمله سیستان را برای او فرستاده بود، طاهر را به‌بازگشت به‌سیستان مجبور کرد؛ ولی لیث‌بن علی تا بازگشت طاهر فارس را در برابر بدر، سردار خلیفه نگه داشت. طاهر و یعقوب بیشتر ایام خود را در زرنج و بست به‌لهو و لعب می‌گذراندند. فارس همچنان در دست سبک اری باقی ماند، و او در سال ۲۹۲ ق/۹۰۵ م سیاستی مستقل پیش گرفت و ارسال خراج فارس و کرمان را به‌طاهر قطع کرد.

در این هنگام موقع مالی طاهر سخت در خطر افتاده بود، و کاملا متکی به‌لیث‌بن علی شده بود که در سال ۲۹۵ ق/۹۰۸ م عایدات گردآوری شده مکران، ولایت تحت حکومت خود را برای طاهر فرستاد. طاهر توانست از این پول خراج مقتدر، خلیفهٔ جدید را ادا کند و خلیفه نیز وی را در قلمروش ابقا کرد. اما دیری نگذشت که لیث در صدد برآمد که به‌حکومت سست بنیاد و سهل‌انگار طاهر پایان دهد. وی پی‌درپی به‌این منظور به زرنج لشکر کشید و

طاهر را در شارستان شهر به‌محاصره گرفت. برتری منابع مالی لیث‌در این نبرد کارگر افتاد و بیشتر سرداران طاهر وی را فرو گذاشته جانب لیث را گرفتند. لیث شهر را گشود و طاهر و یعقوب به‌غرب گریختند (۲۹۶ ق/۹۰۹ م). آن دو در ابتدا اندیشیدند که از سبکاری در فارس یاری جویند، اما از وفاداری وی به‌صفاریان بدگمان بودند، و یقین داشتند که او به سیاست جانبداری از خلیفه گرایش دارد. بدگمانی آنها از سبکاری بی‌مورد نبود، زیرا وی باقیماندهٔ سالاران سپاه طاهر و یعقوب را به‌پول بفریفت و آن دو را دستگیر کرد و به‌بغداد نزد خلیفه فرستاد. سبکاری فارس را بی‌دستور خلیفه ضبط کرده بود، اما اکنون خلیفه رسماً وی را والی آن سرزمین کرد.

لیث، امیر جدید صفاری (۲۹۶-۲۹۸ ق/۹۰۹-۹۱۰ م) پیش از هر کار برادرش معدل را به‌فرو نشاندن ناآرامی زابلستان فرستاد (۲۹۷ ق/۹۰۹ م)، و سپس بر آن شد تا بواسطهٔ خیانت سبکاری برای گوشمالی وی به‌فارس لشکر کشد. لیث با ده‌هزار سوار به کرمان تاخت و سبکاری را مغلوب و منهزم کرد، و به‌سوی اصطخر و شیراز راه گشود. سبکاری به‌طلب یاری به‌خلیفه پناه برد، و خلیفه مونس خادم، سردار خویش را به کمک وی فرستاد. مونس بزودی صلحی جداگانه با لیث بست، اما سبکاری به‌جنگ با لیث ادامه داد و وی را در فارس بشکست. لیث گرفتار شد و وی را به‌بغداد فرستادند؛ و در سال ۳۱۷ ق/۹۲۹ م در رقه درگذشت، اما معدل به کرمان گریخت (۲۹۸ ق/۹۱۰ م). مناسبات حسنهٔ سبکاری و خلیفه چندان نپایید. سبکاری از شانزده‌میلیون درهمی که خراج فارس تعیین شده بود، توانست تنها ده‌میلیون درهم گرد آورد؛ از این روسپاهی به‌گوشمالی وی فرستاده شد. سبک‌اری در شیراز از سپاه بغداد شکست یافت و پشت بهزیمت داد، و چون جرأت آمدن به‌سیستان نداشت، از طریق بیابان بزرگ به‌هرات و سپس به‌مرو گریخت؛ احمدبن اسمعیل سامانی وی را بند کرد و به‌بغداد فرستاد تا عاقبت در سال ۳۰۵ ق/۹۱۷-۱۸ م در آنجا درگذشت. لیث‌بن علی آخرین امیر صفاری بود که بر فارس استیلا داشت؛ اکنون فارس تحت حکومت غونبوج‌الافشینی خادم، سردار خلیفه درآمد.

در سیستان محمد (۲۹۸ ق/۹۱۰-۱۱ م)، برادر لیث در آغاز سال ۲۹۸ ق/تابستان ۹۱۰ م به‌امارت رسید؛ اما امارت وی تنها در سیستان، زمین داور و کابل برسمیت شناخته شد. از وی و برادرش معدل تاکنون هیچ سکه‌ای بدست نیامده است. در این هنگام مقتدر احمدبن‌اسماعیل را امارت سیستان داد و به‌وی فرمان داد که قطعاً حکومت صفاریان را پایان دهد. محمد کارنادیده بود و معدل را از بند رها کرد؛ اما معدل به‌او خیانت ورزید و بی‌درنگ زرنج را برای خود متصرف شد. محمد بناچار به‌بست عقب نشست؛ اما چون بواسطهٔ نیاز مبرمش به پول به‌زور تعدی از مردم مال‌و خراج گرفته بود، در بست بد نام بود. بنابراین هنگامی که امیر احمد از فراه به‌بست آمد با مقاومت چندانی مواجه نگردید. اندکی بعد محمد زرنج را به‌سیمجورالدواتی، سردار سامانی تسلیم کرد. محمد و معدل را به‌اسارت بردند؛ و دولت صفاری تا مدتی از ولایت بومیش برکنده شد و عاملی سامانی به‌ولایت آنجا منصوب گردید (۲۹۸ ق/۹۱۱ م).

دولت صفاری در دورهٔ شکوفایی خود در ایام فرمانروایی یعقوب و عمرو اساساً آفرینشی

نظامی بود که تنها به‌زور اسلحه بر پا بود. در حکایتی که نظام‌الملک نقل می‌کند یعقوب پیش قاصد خلیفه می‌بالد که پادشاهی خویش را برخلاف عباسیان به‌میراث نبرده است، بلکه از «عیاری» و «شیرمردی» بدست آورده است[۳۰]. یحتمل زبان دادن صفاریان در برتری زور بر ملاحظات اخلاقی که گمان می‌رفت موجب تقویت حکومت دنیوی است که ودیعت خداوند به‌آدمی می‌باشد، دلیل دشمنی منابع معتبر اسلامی با آنهاست. امرای صفاری بارها دستگاه خلافت را که حکام ولایات عموماً جانب آن را رعایت می‌کردند، و معتقد بودند که همهٔ قدرت دنیوی از خلیفه ناشی می‌شود، خوار می‌شمردند. فرمانروایان کوچکتر تنها در صورتی قدرت بر حق داشتند که از خلیفه عهد و لوا بگیرند و خراج شایسته‌ای به‌وی فرستند. یعقوب و عمرو در وقتی که دستگاه خلافت را با مقاصد خود سازگار می‌دیدند، حاضر بودند با آن مدارا کنند. مثلا عمرو به‌ارزش موافقت خلیفه با حکومت وی در ولایتی چون خراسان که مذهب سنت در آنجا ریشه‌های عمیق داشت بخوبی آگاه بود. وی بیشتر لشکرکشیهایش برضد علویان طبرستان و کفار مشرق افغانستان بود، و از غنایمی که در این نواحی بچنگ آورده بود هدایای فاخری برای خلیفه فرستاد. با این همه، عمرو می‌دانست که شمشیر تواناتر از منشور خلیفه است. و هنگامی که در سال ۲۸۵ ق/۸۹۸ م رسول معتضد منشور حکومت ماوراءالنهر برای وی بیاورد، این عقیده را آشکار بر زبان راند که «این را چه خواهم؟ که این ولایت از دست اسماعیل بیرون نتوان کرد مگر به‌صدهزار شمشیر کشیده».[۳۱] و نیز گویند که عمرو نخستین امیر ولایتی بود که نام خود در خطبه بیاورد و تا آن زمان تنها نام خلیفه در خطبه ذکر می‌شد، اما روایت تاریخ سیستان و منابع دیگر نظیر تاریخ بخارای نرشخی نشان می‌دهد که یعقوب از حدود سال ۲۵۳ ق/۸۶۷ م درقلمرو خویش به‌نام خود خطبه خواند.

کاملا روشن است که خلفا و صفاریان حتی لحظه‌ای بهم اعتماد نداشتند. وقتی که ستارهٔ بخت صفاریان غروب می‌کرد، یا بنظر می‌آمد که احتمال بازگشت طاهریان به‌خراسان وجود دارد، یا هنگامی که می‌شد از قدرت رو به‌تزاید سامانیان سنی مذهب و مطیع برضد صفاریان بهره‌برداری کرد، منشور حکومت صفاریان بی‌درنگ ملغی می‌گردید. در تاریخ سیستان یعقوب مؤکداً نفرت و بی‌اعتمادی خود از عباسیان را آشکار می‌کند: «بسیار گفتی که دولت عباسیان بر غدر بنیاد کرده‌اند، نبینی که با بوسلمه و ابومسلم و آل برامکه و فضل سهل با چندان نیکویی که ایشان را اندر آن دولت بود چه کردند؟ کس مباد که بر ایشان اعتماد کند».[۳۲]

اگر مسلم بدانیم که دولت صفاریان ماهیت نظامی داشته است، ناگزیر سپاه بیشترین اهمیت را در این دولت داشت. یعقوب و عمرو خود فرماندهان زبردست بودند و به‌سختی و زندگی بی‌تکلف عادت داشتند؛ از این‌رو خود سرمشق سپاهیان بودند و با اسباب و عدت غیر ضروری بزحمتشان نمی‌افکندند. غذای یعقوب را ساده و بی‌تکلف توصیف کرده‌اند؛ و

۳۰. نظام‌الملک، سیرالملوک، ص۲۳.
۳۱. گردیزی، زین‌الاخبار، ص۱۸؛ ویرایش عبدالحی حبیبی، ص۱۴۴؛ ابن‌خلکان، ترجمه. ج۴، ص۷. ۳۲۶.
۳۲. تاریخ سیستان، ص۸-۲۶۷.

خوراك او از همان چیزهایی تشکیل می‌شد که در سیستان مرسوم بود، نظیر نان جو، تره، پیاز و ماهی. هستهٔ سپاه چه سواران و چه پیادگان مرکب بود از افواج سگزی و عیاران محلی. پیادگان سیستان از روزگار ساسانیان پرآوازه بودند، و یک سده پس از ایام دولت صفاری، غزنویان پیادگان سگزی را در سپاه خود استخدام می‌کردند. اما سپاه صفاری از جریانات رایج در سازمانهای نظامی عالم اسلام در سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی نیز تأثیر برده بود. در این دوره سپاهیان حرفه‌ای بردگان (**غلمان، ممالیک**) را که آمیزه‌ای از ملیتهای گونه‌گون بودند در سپاه دولتهای اسلامی استخدام می‌کردند و شمارشان نیز روزبروز رو به‌افزایش بود. یعقوب و عمرو نیز در میان صفوف سپاه خود از سربازان لایق از هر نژادی که بودند استقبال می‌کردند. در سپاه صفاریان گذشته از سگزیان و خراسانیان نه تنها ترکان در همه‌جا حاضر نیز خدمت می‌کردند، بلکه اعراب، هندیان و مردم سرحدات هند و افغانستان هم حضور داشتند بیگارهای روستایی (**حشرهای روستایی**) نیز ناگزیر بودند درصورت نیاز خدمت سپاهی کنند، اما از لحاظ کارآیی جنگی ارزش چندانی نداشتند. هنگامی که محمدبن علی‌بن لیث در سال ۲۹۸ ق/ ۹۱۱ م می‌کوشید تا ازسیستان در برابر سهاجمان سامانی دفاع کند، در نخستین حمله **حشروی** درهم شکسته شد.

بنابر گزارش مسعودی در *مروج‌الذهب* به‌نقل از روایت طولانی‌تری که دربارهٔ صفاریان در کتاب *اخبارالزمان* از میان رفته‌اش آورده است، یعقوب انضباطی بی‌مانند بر سپاهش اعمال کرده بود و آنها را ملزم ساخته بود که در طرفةالعینی جنگ را بسیج کنند یا آمادهٔ حرکت باشند، به‌غارت دست نیازند مگر آنکه صراحتاً بدان کار دستوری یابند. چون کسی داوطلب خدمت در سپاه می‌شد، یعقوب شخصاً کارآیی وی را می‌آزمود. چنانچه یعقوب وی را در سپاه خود می‌پذیرفت، ناگزیر می‌بایست تمام دارایی خود را نقد کند؛ نقدینه‌اش را از وی گرفته و در دیوان ثبت می‌کردند؛ اگر در آینده وی را در خور سپاهیگری نمی‌یافتند و از کار لشکری برکنار می‌شد، آن نقدینه را بازش می‌دادند. اما اگر در خدمت صفاریان باقی می‌ماند، لباس، سلاح و اسب از ذخیرهٔ سپاه به‌او می‌دادند. یک ذخیرهٔ مرکزی از اسب وجود داشت که از آن خود امیر بود. در منابع نمونه‌هایی صریح ذکر شده مبنی بر آنکه امرای صفاری در جذب سردران کاردیده به‌جرگه سپاه خود توجه خاصی داشته‌اند. واردکردن یعقوب دسته‌هایی از خوارج سیستان و بادغیس را به‌سپاه خود پیش از این یادآور شده‌ایم. همچنین این حقیقت جالب توجه را نیز گفته‌ایم که دسته‌ای از خوارج هویت مجزای خود را در داخل سپاه صفاری به‌صورت **جیش‌الشراة** حفظ کرده بودند.

پس از آنکه یعقوب حکومت طاهریان را در خراسان برانداخت و با نیرومندی بر ضد علویان طبرستان لشکرکشید، شهرتش موجب گردید که بسیاری از سرداران سابق طاهریان و رؤسای عیاران خراسان زیر علم وی فرازآیند، که از آن جمله بودند ابوطلحه منصوربن‌شرکب و احمدبن عبدالله خجستانی که بعدها هر دوی آنها نقشهای برجسته‌ای در امور خراسان ایفا کردند.

امرای صفاری نظیر دیگر فرمانروایان معاصر خود دسته‌ای از غلامان درگاهی داشتند که یحتمل بیشترینهٔ آنها ترک بودند که به‌عنوان نیروی نخبه و در آیینهای رسمی از آنها

استفاده می‌شد. چون یعقوب بر نیشابور دست یافت دوهزار تن از غلامان خاصه را به‌سلاحهایی که در خزانهٔ طاهریان یافته بود بیاراست؛ آنگاه خود به‌رسم پادشاهان بر تخت بنشست و آن غلامان در دو صف پیش او بایستادند[۳۳]. شباهت آشکار سلاح، تجهیزات و وظایف این غلامان با غلامان درگاهی غزنویان شگفت‌آور است؛ و این همانندی نشان دهندهٔ پیوستگی و اتصال فنون نظامی در مشرق عالم اسلام می‌باشد. یعقوب و عمرو در بدست آوردن و تربیت این غلامان علاقهٔ خاصی داشتند. بنابر گفتهٔ مسعودی نگریستن به‌پیشرفت تعلیم و تربیت غلامان یگانه سرگرمی یعقوب بود، زیرا وی از زمانی که دوران سپاهیگری حیاتش را آغاز کرده بود، دلبستگیهای دیگری نداشت. گویند که عمرو غلام بچگان را تربیت می‌کرد و با بخشیدنشان به‌فرماندهان بلندپایهٔ سپاه آنها را به‌جاسوسی ایشان می‌گماشت. و این نیز سابقه‌ای است که غزنویان هم مانند صفاریان این غلامان را جاسوس یا **مشرف** سپاهسالاران خود می‌کردند. گفته‌اند که عمرو به‌هنگام مرگ ده‌هزار غلام درگاهی داشت، اما این رقم گزافه‌آمیز می‌نماید.

یعقوب و عمرو برای حفظ روحیه و انضباط سپاه بدقت مراقب بودند تا مواجب آنها بموقع و بکمال پرداخت شود. معمولا پرداخت مواجب هر سه ماه در حواله‌ای (**رزقه**، **بیستگانی**) صادر می‌شد، اما ممکن بود پس از هر پیروزی شایانی در جنگ وجوه اضافی دیگری نیز به‌سپاهیان داده شود. مثلا در سال ۲۷۵ ق/۸۸۸ م عمرو پس از بازگشایی فارس و عقد قرارداد صلح با خلیفه، دومیلیون درهم میان سپاه پخش کرد. این وجوه پس از بازدید عمومی سپاه (**عرض**)، جنگ‌افزارها و مرکوبشان به‌آنها داده می‌شد. بنابر روایت سلامی، مورخ خراسانی **عارض** یا رئیس دیوان امور لشکری، همهٔ سپاه از خود امیر به‌پایین را بازدید می‌کرد. ابن‌خلکان که اطلاعاتش مأخوذ از سلامی است، این عرض سپاه را بارویهٔ عصر امپراتوری ساسانی اتصال می‌دهد. و در این مورد نیز پیوستگی با ایران باستان مشاهده می‌گردد. طاهربن محمدبن عمرو گذشته از پرداخت مواجب به‌لشکریان، در سال ۲۸۹ ق/۹۰۲ م **اقطاعاتی** نیز در فارس به‌آنها واگذارد. نگهداری سپاه از طریق عایدات زمین و ضیاع تا این زمان در خراسان و مشرق سابقه نداشته است، اما بی‌گمان در عراق و مغرب ایران شایع بوده، و صفاریان در این مورد برحسب نیازهایشان تنها خود را با یک رسم متداول تطبیق دادند.

از ادارهٔ داخلی دولت صفاری اطلاع چندانی نداریم. در مورد ولایاتی نظیر خراسان، فارس و خصوصاً اهواز با تصرف این ولایات از سوی دشمنان یا رقبا، قدرت اسرای صفاری غالباً گسیخته می‌شد. در این ولایات رفتار محصلان مالیاتی (**عمال**) اساساً نمایندهٔ سیاست حکومت مرکزی صفاریان بود. هزینه نگهداری سپاهی بزرگ و حرفه‌ای که پیوسته آمادهٔ کارزار باشد تقریباً سنگین بود. اگر چند ظاهراً نواحی نوگشوده یا سرزمینهای دشمن را جرایم سنگینی نیز می‌بستند، اما با وجود این، تردیدی نیست که این کارگزاران مالیاتی نسبت به مردم بنرمی رفتار می‌کردند. در سال ۲۶۱ ق/۸۷۴ م که یعقوب به‌قصد گوشمالی حسن‌بن‌زید به‌طبرستان لشکر کشید، عمال مالیاتی وی بزور از مردم آمل و ساری خراج یکساله گرفتند،

۳۳. همانجا، ص۲۲۲.

و مردمی از ناحیهٔ ساحلی دریای خزر به‌عراق رفته و از یعقوب نزد خلیفه بنالیدند. اما اگر اسیری صفاری به‌تنگناهای دشوار در می‌افتاد، ممکن بود سرزمین مرکزی دولت صفاری نیز همانقدر لطمه و آسیب ببیند. محمدبن علی‌بن لیث صفاری در سال ۲۹۸ ق/۹۱۰ م چنان بر اهل بست تنگ گرفت که آنها ورود سپاه خوش‌رفتار و منضبط سامانی را به‌شهر بگرمی استقبال کردند. هنگامی که امیر سامانی شهر را بگرفت، کالاها و اموالی را که محمد از مردم گرفته بود به‌صاحبان اصلی آنها بازگرداند. بدیهی است که مطالبات مالی حکومت غالباً بار سنگینی بر گردهٔ رعایا بود. امیر طاهر با این انگیزهٔ روشن که نمی‌خواست ننگ تعدی و بیداد دامنگیرش شود، از گرفتن مالیات استناع ورزید. و در بنای کاخهای جدید از حشر استفاده نکرد. با وجود تأکیدی که در تاریخ سیستان از تقوی و عدالت یعقوب می‌شود، که از مردم بسیار تنگدست مالیات نمی‌گرفته، برای شنیدن شکایات مردم از بدرفتاری دولتیان به‌مظالم می‌نشست و دقت وی در درستی انجام وظیفهٔ **امیرآب** (کارگزاری که مأمور تقسیم آبهای زمینهای مزروعی بود که عاملی حیاتی در پیشرفت کشاورزی ولایات شرقی ایران بود) احتمالا گرایش عمومی آنها به‌حکومت سختگیر را نفی نمی‌کند. تاریخ سیستان با ذکر اقدامات خیرخواهانهٔ عمرو نظیر برآوردن مساجد نو، رباطها، ساختن پلها، سنگفرش کردن راههای بیابانی و غیره، همان اغماض را در باب وی کرده است.

بواسطهٔ کمی اطلاع، برآوردن میزان پیشرفت سازمان اداری دولت صفاری، و نیز اینکه صفاریان تا چه اندازه نهادها و فنون اداری خود را مدیون عباسیان بوده‌اند دشوار است، زیرا دولتهایی که در سرزمینهای اسلامی جانشین قدرت عباسیان می‌شدند، سازمانهای اداری خود را از روی نمونهٔ بغداد می‌ساختند. یعقوب بااستیلا بر سیستان در سال ۲۴۷ ق/۸۶۱ م بی‌درنگ به‌استقرار دیوان و گماشتن کارگزاران خود بر امور دولت پرداخت وظاهراً محمدبن وصیف، شاعر و ادیب عصر رئیس دیوان رسایل وی بوده است. تا ایام امارت عمرو از وزیری که رئیس اجرایی دولت صفاری باشد خبری نمی‌یابیم. اما از سالهای نخست سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی در منابع بارها از شغل وزارت سخن می‌رود، و گردیزی (که اطلاعاتش مأخوذ از سلامی است) می‌گوید که عمرو را چهار خزانه بود. یکی در معنی خزانهٔ سلاح بود که انباری بود از انواع جنگ‌افزارها، و سه‌تای دیگر خزینهٔ مال بود که عمرو شخصاً بر آنها نظارت می‌کرد. از این سه خزانه، یکی درآمدهایی را شامل می‌گردید که از خراج و دیگر مالیاتها حاصل می‌شد و هزینهٔ بیستگانی و مواجب لشکر می‌گردید. دومی درآمدهایی را دربر می‌گرفت که از املاک وضیاع (**مال خاص**) عمرو گرد می‌آمد، و از محل آن هزینه‌های دربار، مطبخ خاص و غیره را می‌پرداختند؛ و بالاخره خزانهٔ مداخل بود که از درآمدهای اتفاقی و غیر معمول و مصادرهٔ اموال سربازانی که به‌دشمن می‌پیوستند بدست می‌آمد، وخرج صلتهای جنگجویان برجسته و منهیان و رسولان می‌شد. گردیزی در ادامهٔ سخن می‌گوید که عمرو همواره دقت داشت که بهنگام و با معاذیر موجه اموال کسی را مصادره کند. از این همه درآمد تنها گه‌گاه خراج خلافت را می‌پرداختند؛ اگر چند هنگامی که پولی به‌دربار خلیفه می‌فرستادند، گاه به‌ده یا بیست‌میلیون درهم بالغ می‌گردید. تدابیر مالی شایستهٔ دو امیر نخست صفاری از خزاین معموری که آنها میراث گذاشته بودند کاملا آشکار است. پس از مرگ یعقوب

پنجاه‌میلیون درهم و چهارمیلیون دینار (بقولی دیگر هشتصدهزار دینار) در خزانه‌اش پول بود؛ و در خزانهٔ عمرو سی‌وشش‌میلیون درهم به‌اضافهٔ مبالغ هنگفتی دینار، جواهر، جامه، سلاح و غیره وجود داشت؛ اما طاهر، جانشین اسرافکار وی همهٔ این ثروت را در طی حدود شش سال بباد داد[۳۴].

هر چند صفاریان در ولایات بیرون از زادبوم خود بدنام بودند، اما از قراین امر کاملا پیداست که آنها در داخل سیستان محبوبیتی کامل داشتند، تا اندازه‌ای نمایندهٔ روح استقلال‌خواهی محلی بودند، و به‌مقیاس وسیعی به‌منافع سیستان می‌اندیشیدند. گویند که یعقوب در سالهای نخست دوران سپاهیگریش، به‌هنگامی که فرماندهی عیار در خدمت صالح‌بن نضر بود، لشکریان بستی صالح را که زرنج را فتح کرده بودند، از غارت شهر مانع گردید، زیرا بی‌نوایی کرسی ولایت سیستان تنها به‌سود بست بود که رقیب زرنج بشمار می‌آمد. روشنتر از آن مساعی محمدبن خلف‌بن لیث، از افراد دودمان حاکم در تسکین ستیز فرقه‌ای میان دو گروه سمکیه و صدقیه می‌باشد. محتوی پیام وی آن است که اتحاد و پیوستگی سیستان از دودستگیها و تفرقه‌اندازیها لطمه خواهد دید: «و گفت تعصب نباید که ما را خود محنت افتاده هست که بس به‌فقد عمرو و یعقوب و چنین حالها و خلافها که همی بینید شما را دیگر تعصب و خلاف نباید کرد، و تألف باید که باشد میان شما، تا اگر همهٔ ولایتها بشود، این یکی به‌دست شما بماند و به‌دست غربا و ناسزا نیوفتد.»[۳۵] از این گذشته، صفاریان در طی سالیانی که بر خراسان حکومت می‌کردند، کوشیدند تا مساعدت و همدلی علما و فضلای آن ولایت را به‌سوی خود جلب کنند. یعقوب چون نیشابور را گشود برخی ویرانیها بر آن شهر وارد آورد، اما عمرو اضافاتی بر مسجد جامع شهر افزود و **دارالاماره‌ای** درآنجا برآورد. صفاریان ابراهیم‌المغیثی شاعر را به‌دبیری گماشتند، و نیز گویند که عمرو محمدالبوشنجی، فقیه و محدث را بیست‌هزار دینار صله داده بود.

تردیدی نیست که صفاریان در نوزایی فرهنگ و ادب فارسی نوین در نیمهٔ دوم سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی سخت مؤثر بوده‌اند. در این نهضت، خاستگاه پست صفاریان به‌اندازهٔ دربار فئودال و اشرافی سامانیان نقش داشته است.

بنابر روایت **تاریخ سیستان** یعقوب در دربارخود شعرایی داشت که پس از بیرون کردن هرات و پوشنگ از دست والی طاهری بدو پیوسته بودند و او را به‌عربی مدح می‌گفتند. یعقوب این اشعار را درنمی‌یافت، و محمدبن وصیف، دبیر رسایل خود را گفت: «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت». از این رو محمدبن وصیف شعر فارسی گفتن آغاز کرد. ظهور مجدد ادبیات محلی در سیستان در عصر صفاریان از تاریخ محلی آن ولایت در آنجا که تشویق یعقوب از ادبیات نوین فارسی را با مدایح و اشعار کاملا عربی خوارج فرق می‌نهد، به‌آسانی می‌توان دریافت. محمدبن وصیف از خود شاعری درباری و شارح رخداده‌های بزرگ دورهٔ صفاری ساخت مثلا وی از آرام یافتن خراسان به‌دست عمرو پس از مرگ رافع شادباش می‌گوید و

۳۴. مسعودی، **مروج‌الذهب**، ج۸، ص۴۶؛ (ترجمهٔ فارسی، ج۲، ص۶۰۱)؛ گردیزی، **زین‌الاخبار**، ص۱۵؛ ویرایش عبدالحی حبیبی، ص۳-۱۳۲.

۳۵. **تاریخ سیستان**، ص۹-۱۹۸، ۲۷۸.

سرثیه هایی در باب اسارت طاهر و یعقوب‌بن محمدبن عمرو می‌سراید. بدین طریق، صفاریان یکی از عوامل پیدایی نوعی خاص از فرهنگ و احساس ایرانی ـ اسلامی بوده‌اند.

در طی سده‌های آینده صفاریان پیوسته مرکز توجه احساس و تمایلات استقلال‌طلبی محلی بوده‌اند. نسب دقیق نسلهای بعدی دودمان صفاری روشن نیست، اما شکوه نام صفاری، حتی اگر پیوندهای خونی وجود نداشت، باز هم بسادگی دوام آورد، زیرا کمابیش صدوپنجاه سال پس از آنکه سامانیان سیستان را گشودند، هنوز هم نوادگان مسلم یعقوب و عمرو و خویشاوندانشان ایستادگی در برابر استیلای بیگانگان را رهبری می‌کردند. و دربارهٔ این امیران دورهٔ پیش از آمدن غزنویان ۳۹۳ ق/۱۰۰۳ م (گاهی این سلسله از امرای صفاری را برای تمایز از امیران نخست صفاری «دودمان دوم صفاری» می‌خوانند) در آینده سخن خواهیم گفت.

در سال ۲۹۸ ق/۹۱۱ م حکومت سامانی بر سیستان تحمیل گردید، و منصوربن اسحق، پسرعم امیراحمدبن اسماعیل سامانی در سال ۲۹۹ ق/۹۱۲ م حکومت سیستان یافت. دیری نگذشت که منصور با زیاده‌ستانیها خشم و نفرت عامه را برانگیخت. و زیاد از عمل سیستان خواست که علی‌الرسم یک‌میلیون درهم درسال بود. محمدبن هرمزنامی، معروف به‌مولی‌ـ صندلی[۳۶] که بنابر روایت گردیزی در گذشته مذهب خارجی داشت و از سربازان سابق سپاه سامانی، اما بواسطهٔ پیری از خدمت سپاهی برکنار شده و حوالت‌کار دیگر یافته بود، اهل سیستان را بر حکومت سامانی بشورانید. اما برای یک شورش عمومی موفق به‌کسی که از خاندان صفاری باشد، دست‌کم به‌عنوان رئیس پوشالی نیاز بود، و عاقبت ابوحفص عمروبن‌ـ یعقوب‌بن عمروبن لیث راکه ظاهراً تنها بازماندهٔ صفاریان بود که نسبش مستقیماً به‌یعقوب و عمرو می‌رسید (دیگرکسان دودمان صفاری در این ایام در بغداد دربند بودند) بدین مقصود مناسب دیدند. محمدبن هرمز عیاران سیستان را بر سامانیان بیرون آورد و سربازان سامانی زرنج را بکشت و منصوربن اسحاق را اسیرکرد (۲۹۹ ق/۹۱۲ م). محمدبن هرمز پس از این پیروزی به‌نام خود خطبه خواند نه عمروبن یعقوب، و پیدا بود که مقصود وی برکشیدن و بزرگ‌کردن خود بوده است؛ اما طرفداران صفاریان بر هم فراز آمدند و محمد را بشکستند و عمروبن یعقوب را به‌امارت برداشتند. سرانجام سامانیان حسین‌بن علی مروروذی را با لشکری به‌دفع شورش سیستان فرستادند. امارت مستعجل عمر خاتمه یافت و وی را به‌سمرقند تبعید کردند[۳۷] و رؤسای عیاران را به‌دم تیغ سپردند. سیستان دوباره به‌تصرف سامانیان درآمد، و این‌بار سیمجورالدواتی، سپاهسالار سامانی راکه خاستگاه غلامی داشت به‌حکومت[۳۸] ولایت مزبور فرستادند. (۳۰۱ ق/۹۱۳ م).

در سال ۳۰۱ ق/۹۱۴ م باکشته شدن امیراحمدبن اسماعیل سامانی به‌دست غلامان خود، دورهٔ آشفتگی و ضعف دولت سامانی آغاز گردید. با مرگ احمد فرزندش نصر دوم که کودکی خردسال بود بپادشاهی نشست و جیهانی وزیر عهده‌دار نیابت سلطنت شد. اما نفوذ

۳۶. این نام در تاریخ سیستان، مولی سندلی آمده است.ـم.

۳۷. در تاریخ سیستان، ص۳۰۱، و در زین‌الاخبار، طبع عبدالحی حبیبی، ص۱۴۹، تبعیدگاه وی بخارا ذکر شده است.ـم.

سامانیان در نواحی مجاور خواه‌ناخواه کاستی گرفت. در سیستان، فرصتی دست داد تا عباسیان بار دیگر مدتی کوتاه قدرت خود را در آنجا اعمال کنند، اما همانطوری که سیر وقایع نشان داد، این نفوذ آخرین دولت عباسی در سیستان بود. بدربن عبدالله‌الحمامی، والی فارس فضل‌بن حمید را به‌نیابت خود عامل سیستان کرد. فضل و خالدبن محمد، والی کرمان بر سیستان استیلا یافتند و سیمجور منهزم گردید. آن دو با فرستادن سپاهی به‌بست، الرخج و زابلستان عمال سامانی را از آن نواحی بیرون راندند، و قدرت خلافت را تا غزنین استقرار بخشیدند؛ اما بزودی معلوم گشت که نگهداری این ناحیه که از مرکز خلافت بسیار دور بود دشوار است. موقع سیستان همچنان ناآرام ماند و دیری نگذشت که این ولایت دوباره به‌تصرف دسته‌های عیار درآمد.

از سال ۳۰۴ ق/۹۱۷ م تا ۳۰۶ ق/۹۱۹ م ماجراجویی به‌نام کثیربن احمد بنابر خواسته و یاری مردم در سیستان به‌امارت نشست و پس از وی احمدبن قدام مدتی آن ولایت را در دست داشت. ظاهراً بست در دست گروهی از غلامان ترك سامانی بود که در اصل برای حفظ پادگان شهر بدانجا اعزام شده بودند.

در سال ۳۱۷ ق/۹۲۹ م قراتگین اسفیجانی، سپاهسالار سامانی پس از آنکه مساعیش در نشاندن یحیی، برادر نصربن احمد بر تخت بخارا فایده‌ای نبخشید به‌بست آمد و در آنجا مستقر شد.

در گیراگیر این رخداده‌های گیج کننده، عیاران زرنج بشوریدند و ابوجعفر احمدبن‌محمدبن خلف از افراد خاندان صفاری را به‌امارت برداشتند. جد ابوجعفر احمد از همدستان نزدیك یعقوب و عمرو از سوی مادرش بانو با بنیان‌گذاران سلالهٔ صفاری خویشی داشت. دیری نپایید که امیراحمد (۳۱۱ - ۵۲ ق/۶۳ - ۹۲۳ م) بست و الرخج را مطیع کرد و به بازگرداندن رونق و نفوذ سابق سیستان در مشرق عالم اسلام دست گشود. مورخ بومی سیستان می‌گوید: «و دیگر بیعت عام کردند امیرجعفر را و کار بر او قرار گرفت و سپاه جمع شد از موالی و سرهنگان و آزادگان سیستان همه یك‌دل و یك نهاد و تشویش از میان برخاست»[۳۸].

در سالهای نخست امارت احمد، سیاستی فعال دنبال می‌شد. در سال ۳۱۷ق/ ۹۲۹ م که با خلع و جلوس مجدد مقتدر، خلافت عباسی گرفتار نابسامانی و آشفتگی شده بود، و نیز دولت سامانی با توطئهٔ کودتایی در بخارا بلرزه درآمد، لشکریان احمد به‌کرمان درآمدند و یك میلیون درهم خراج گرفتند. شاید این واقعه با رویداد دیگری که می‌گویند در سال پیش از این، گردنکشی (خارجی) که از سیستان قصد فارس کرده، اما پیش از رسیدن به‌آن ولایت به‌دست لشکریان خود بهلاکت رسیده بود مربوط بوده است. در سال ۳۲۰ ق/ ۹۳۲ م فتنهٔ قراتگین و ترکان بست فرونشانده شد. اگر چند عباسیان روزبروز ضعیفتر می‌شدند و به‌سراشیب ادبار نزدیکتر می‌گشتند، اما هنوز تمایلی به از دست دادن سیستان نداشتند. در سال ۳۱۸ق/ ۹۳۰ م مقتدر پسرش هارون را به‌حکومت ولایات، فارس، کرمان، مکران و سیستان گماشت و در سال بعد محمدبن یاقوت ولایت سیستان یافت؛ اما هیچ‌گونه سند تاریخی یا سکه‌ای در دست نیست که از تاریخ عملی این انتصابات خبر دهد. در سال ۳۲۱ق/ ۹۳۳ م ابوحفض

۳۸. تاریخ سیستان، ص۲۰۷، ۲۴۳، ۱۲-۳۱۰، ۳۲۵.

عمروبن یعقوب صفاری که مدتی کوتاه از ۲۹۹ ق/ ۹۱۱ م تا ۳۰۱ق/ ۹۱۳ م امیر سیستان بود از بغداد به‌سیستان بازگشت. احتمالا خلیفه با فرستادن عمروبن یعقوب به‌سیستان امیدوار بوده است که درکار سیاستهای سیستان تفرقه اندازد. دو صفاری دیگر، یعنی طاهر و یعقوب، نوادگان عمروبن لیث در بغداد از بند رها شدند و به‌احترام در آنجا زندگی می‌کردند.

امیراحمد در بیرون از مرزهای سیستان دارای وجهه و اعتبار بود. تاریخ سیستان هدایای نفیسی را که نصربن احمد سامانی برای وی فرستاده بود ذکر می‌کند و متن کامل قصیدهٔ بلندی را که رودکی، شاعر دربار سامانی در مدح احمد سروده بدست می‌دهد. رودکی می‌سراید که:

شادی بوجعفر احمدبن محمد — آن مه آزادگان و مفخر ایران

آن ملک عدل و آفتاب زمانه — ....

.... — وین ملک ازآفتاب‌گوهر ساسان[39]

احمد درقبال این شعر ده هزار دینار برای رودکی صله فرستاد. آخرین سال امارت احمد شاهد برخی سستی در ارکان دولت وی بود. تا مدتی ابوالفتح، سالار لشکر نفوذ غالب دولت صفاری بود؛ اما وی اندکی پس‌ازسال ۳٤۱ق/ ۳-۹۵۲ م در چرورد کان‌و بسکر به‌نفع یکی از پسران امیر سابق، طاهربن محمدبن عمرو فتنه‌ای براه انداخت؛ و برخی نیز بواسطه آنکه وی از نوادگان بلافصل عمروبن لیث بود به‌یاریش برخاستند، اما احمد به‌کمک ترکان بست فتنهٔ او را فرو نشاند.

احمد درسال ۳۵۲ق/ ۹٦۳ م به‌دست غلامان خویش بقتل رسید، و پسرش ابواحمد خلف، آخرین و نامدارترین امیر صفاری سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی برجای وی نشست. خلف پیش از آنکه پایه‌های قدرت خود را استوار کند، ناگزیر گردید عضوی دیگر از دودمان صفاری را کنار گذارد؛ و در آغاز امارتش به‌طاهر بن‌محمد (یا طاهربن [ابی]محمد) تمیمی متکی بود. طاهر از سرداران سپاه سامانی بود و با ماکان‌بن کاکی، عصیانگر دیلمی حرب کرده بود. در ایامی که احمد برسیستان امارت می‌کرد، وی حاکم محبوب بست بود، و سپس به‌درخواست امیر سامانی خلف وی را حکومت فراه داد. مادرطاهر نوهٔ علی‌بن لیث صفاری بود و خلف در این ایام وی را درکار حکومت شریک خود کرده و نام آن دو با هم در خطبه ذکر می‌شد. خلف درسال ۳۵۳ق/ ۹٦٤ م برای بجای آوردن نذری که کرده بود عازم زیارت حج شد و طاهر را در غیاب خود به‌نیابت سلطنت گماشت. در ایام امارت روشن اندیشانهٔ خلف، مملکت راه پیشرفت گرفت؛ و جز ستیزهای فرقه‌ای پایدارکه در زرنج جریان داشت، کشور در صلح و آرامش بود؛ و خراج «درمی‌درمی» اخذ می‌شد، یعنی دقیقاً مطابق تقویم مالیات، نه با **دانگ** معمول یا زیادستانیهایی از این قبیل. درسال ۳۵۷ق/ ۹٦۸ م یا اندکی پس از آن با خطبه خواندن به‌نام عضدالدوله، پادشاه بزرگ آل بویه که بتازگی کرمان را از دست الیاسیان بیرون کرده بود، در سیستان، سیادت وی برصفاریان در آن ولایت برسمیت شناخته شد. همچنین درسال ۳۵۷ ق/ ۹٦۸ م طاهر برای سرکوبی ترکانی که بربست استیلا یافته بودند بدانجا کشید؛ گردیزی اشاره می‌کند که این ترکان از غلامان سابق فراتگین بودند. با وجود این دیری نگذشت که بست به‌دست یکی از رؤسای ترک که در تاریخ سیستان

۳۹. تاریخ سیستان، ص۲۳ـ۳۱۷؛ رودکی، دیوان، طبع عبدالغنی میرزایف، ص۴۸۱ـم.

یوزتمر نامیده می‌شود افتاد. شاید این مرد همان بیتوزی باشد که در منابع اوایل عصر غزنوی از وی نام می‌رود، و همانی باشد که به‌هنگام فتح بست به‌دست سبکتکین در سال ۳۶۷ق/ ۸-۹۷۷ م در آنجا فرمان می‌رانده است. و نیز زنندهٔ سکه مسی موجودی باشد که در سال ۳۵۹ق/ ۹۷۰ م دربست به‌نام خود زده است. و ابوالفتح بستی، خطیب و مؤلف معروف پیش ازآنکه به‌خدمت سبکتکین درآید، دبیر بیتوز بوده است.

در سال ۳۵۸ق/ ۹۶۹ م که خلف از غرب بازگشت، شاید طبیعی بود اگر طاهر تمایلی به‌رهاکردن قدرت نداشته است. خلف نخست با رفتن به‌دربار سامانی و گرفتن کمک نظامی از منصورین نوح جانب احتیاط نگه داشت، اما نتوانست که برموقع استوار طاهر در سیستان غالب آید. خلف تا سال ۳۵۹ق/ ۹۷۰ م که طاهر درگذشت نتوانست زرنج را متصرف شود؛ و چون بار دیگر برسیستان دست یافت، هواداران سابق طاهر را بدم تیغ سپرد. در این هنگام ستیز با خلف را حسین، پسر طاهر ادامه می‌داد که از وی سکه‌ای نیز موجود است؛ اما حسین نتوانست در برابر خلف درایستد و به‌بخارا عقب نشست، و امیر صفاری نیز خراج و هدایایی که علی‌الرسم به‌بخارا می‌فرستاد قطع نمود؛ از این‌رو حسین در رأس سپاهی نیرومند سامانی از جمله ابوالحسن سیمجوری، سپاهسالار دربار بخارا بـه‌سیستان بازگشت. وی زمانی دراز خلف را درقهندز زرنج حصار گرفت، اما نتوانست او را از آنجا بیرون کند (۳۷۲ق/ ۳-۹۸۲). آنگاه خلف با سامانیان صلح کرد، اما جنگ ازسرگرفته شد، و این‌بار حسین درکهندز زرنج حصاری شد، حسین به‌عبث ازسبکتکین درغزنه کمک خواست، اما سرانجام درسال ۳۷۳ق/۴-۹۸۳ م ناگزیر تسلیم شد، وطرفین صلح کردند، اما دیری نگذشت که حسین درگذشت.

در این هنگام خلف فرمانروای بلامنازع سیستان بود، و از خلیفه برای خود منشور حکومت سیستان گرفت و لقب ولی‌الدوله یافت. خلف مانند پدرش از حامیان بزرگ علما و دانشمندان بود. از مداحان وی یکی بدیع الزمان همدانی، شاعر بزرگ و مؤلف مقامات بوده است. وی آزمندی مفرط و ریا را با پارسایی متظاهرانه درهم آمیخته بود. گویند خلف سفارش کرده بود که تفسیر بزرگی برقرآن نویسند که سرانجام به‌صد مجلد رسید. این کتاب جامع همهٔ تفاسیر گذشته، شرح همه قرائتهای گونه‌گون، کشف تمام دشواریهای صرفی و نحوی و شرح کلیهٔ احادیث معتبر بوده است. ظاهراً درسال ۳۷۶ق/ ۷-۹۸۶ م به‌هنگامی که سبکتکین سرگرم جنگ با راجاجیپال هندوشاهی بود، امیر خلف در خود آنقدر تـوانایی دید که سپاهی به‌بست و زابلستان گسیل کند، اما با بازگشت غزنویان وی ناگزیر بست را تخلیه کرد. خلف از اختلاف میان آل‌بویه که با مرگ شرف‌الدوله پدید آمده بود استفاده کرده درسال ۲-۳۸۱ق/ ۲-۹۹۱م پسرش‌طاهر را در رأس سپاهی به‌کرمان که تحت حکومت آل بویه بود گسیل کرد، اما سپاه صفاری سرانجام ازکرمان بیرون رانده شدند. با این همه، خلف طمع ازکرمان نبرید. درسال ۳۸۴ق/ ۹۹۴ م سپاه وی به‌کرمان تاخت، اما ابوجعفربن استاذهرمز، سردار آل بویه حملهٔ سپاه صفاری را دفع کرد.

پس از ناکامی خلف در پس گرفتن بست، مناسبات وی با سبکتکین بهبود یافت و او لشکری به‌کمک سبکتکین در جنگ با ابوعلی سیمجوری فرستاد. اما گسترش قدرت غزنویان در خراسان آشکارا مغایر منافع امیر صفاری بود؛و خلف کوشید تا ایلک خان نصرقراخانی را که

آخرین امیر سامانی را در بخارا تهدید می‌کرد، به‌حملهٔ به‌غزنویان وادارد (۳۸۶ق/ ۹۹۶). چون سبکتکین درگذشت، پسرانش محمود و اسماعیل چندین ماه درگیر منازعه برسر جانشینی بودند و خلف موقع را مغتنم شمرده پوشنگ و قهستان را از دست بغراچوق، برادر سبکتکین بیرون کرد، و بغراچوق خود بردست طاهر، پسر خلف بهلاکت رسید (۳۸۸ق/ ۹۹۸). اما چون محمود موقع خویش را در غزنه استواری بخشید، خلف تنها در جستجوی صلح برآمد، و صدهزار دینار یا درهم (هردو رقم در منابع آمده است) به‌محمود خراج داد و نام وی در خطبه بیاورد (۳۹۰ ق/ ۱۰۰۰ م).[۴۰] از خلف تنها یک پسر باقی ماند، و پسر دیگرش عمرو را پس از ناکامی واقعهٔ کرمان کشته‌بود. وقایع سالهای آخر امارت خلف تا اندازه‌ای پیچیده است. برخی منابع می‌گویند که وی به‌نفع پسرش طاهر از پادشاهی کناره گرفت؛ اما بار دیگر آن را از دست وی بیرون آورد. منابع دیگر می‌نویسند که طاهر برپدرش بیرون آمد، به‌کرمان لشکرکشید، اما مغلوب و منهزم گردید و ناگزیر به‌سیستان بازگشت. وی به‌کمک عیاران زرنج را متصرف شد، اما خائنانه گرفتار آمد و بردست خلف کشته شد (۳۹۲ق/ ۱۰۰۲ م). اهل سیستان از این کار خلف سخت برنجیدند و سر به‌شورش برآوردند. گروهی از رهبران نظامی سیستان از محمود غزنوی دعوت کردند که به‌سیستان بیاید. و خلف پس از محاصرهٔ طولانی در قلعهٔ طاق تن به‌تسلیم داد و از امارت کناره گرفت. خلف تبعید به‌گوزگان فریغونیان را برگزید، اما در سال ۳۹۷ق/ ۷-۱۰۰۶م که در طرح توطئه‌ای برای دست‌اندازی به‌خراسان با قراخانیان همدست شد، وی را به‌گردیز انتقال دادند و دو سال آخرحیاتش را در آنجا بسرآورد. اما سکه‌ای در دست است که نام طاهر و محمود برآن نقش گردیده و اشاره دارد که احتمالا طاهر پیش ازمرگش سیادت غزنویان را پذیرفته بود.

در این هنگام سیستان یکی از ولایات امپراتوری غزنوی گردید، و نصر، برادر محمود برآن ولایت فرمان می‌راند. اما سیستان هرگز گردن به‌یوغ غزنویان و مالیات‌بگیران یغماگر آنها نسپرد. اهل سیستان بارها برغزنویان بیرون آمدند؛ در این دوره فعالیتهای عیاران که بیش از همیشه با آرمان وطن پرستی محلی پیوند خورده بود، افزایش یافت، و دیری نگذشت که نسل تازه‌ای از دودمان صفاری بار دیگر در زادبوم اجدادیشان ظاهر گردیدند.

۴۰. عتبی، تاریخ یمینی، ج۱، ص۹-۳۵۰،۲۰۹-۶۵؛ گردیزی، زین‌الاخبار، ص۶۳، طبع‌عبدالحی حبیبی، ص۱۷۵؛ تاریخ سیستان، ۶-۳۴۵.

بخش چهارم

سامانیان

میهن اصلی سامانیان بدرستی روشن نیست، برخی منابع می‌گویند که سامانیان از سامان، روستایی نزدیک سمرقند گرفته شده و منابعی دیگر نیز ادعا می‌کنند که این نام مأخوذ از اسم دهی در اطراف بلخ یا ترمذ است[۱]؛ چون در منابع بنظر می‌آید که ظهور نخستین دودمان سامانی در خراسان بوده است نه ماوراءالنهر از این رو حدس اخیر بیشتر محتمل می‌نماید. در برخی منابع سامانیان مدعی شده‌اند که نسبشان به‌خاندان اشرافی بهرام چوبین در دورهٔ ساسانی می‌رسد، در صورتی که مؤلفی ادعا می‌کند که سامانیان اصل و نسبی ترک داشتند و به‌قبیلهٔ اغز متعلق بودند که البته بسیار بعید است. گمان می‌رود که این نظر کوشش تازه‌ای است که آنها را به‌هپتالیان یا نژاد ترک نسبت دهند.[۲] اما همهٔ روایات مربوط به‌خاستگاه دودمان سامانی می‌گویند که سامان، جد دودمان مزبور بردست اسدبن عبدالله القسری (یا القشیری)، والی خراسان (۹-۱۰۵ق/ ۷-۷۲۳ م) اسلام آورد، و بواسطهٔ آن فرزند خود را اسد نام گذاشت. دیگر از اسد نامی در منابع نمی‌رود تا آنکه می‌شنویم که در خلافت مأمون غسان‌بن عباد، والی خلیفه در خراسان چهار پسر اسد را به‌تلافی حمایتی که از مأمون در برابر فتنهٔ رافع‌بن لیث کرده بود، پاداش داد. این واقعه حدود سال ۲۰۴ ق/ ۸۱۹ م پیش آمد، و چهار پسر اسد هریک به‌حکومت شهری گماشته شدند. نوح حکومت سمرقند یافت، احمد فرغانه، یحیی شاش والیاس هرات. سپردن حکومت به‌پسران اسد آغاز قدرت یافتن سامانیان در ماوراءالنهر است، زیرا که اعقاب الیاس در هرات‌به‌اندازهٔ نوادگان برادرانش در شمال ندرخشیدند. الیاس در سال ۲۴۲ق/ ۸۵۶ م درگذشت و پسرش ابراهیم بجای پدر حکومت هرات یافت. بعدها محمدبن طاهر، والی خراسان ابراهیم را از هرات فراخواند و فرماندهی سپاه خویش به‌او سپرد؛ اما وی در جنگ با خوارج سیستان کاری از پیش نبرد. هنگامی که یعقوب‌بن‌لیث هرات را حصار گرفت، والی طاهری الیاس را به‌مقابلهٔ وی فرستاد. الیاس در جنگی نزدیک فوشنج (یا پوشنگ) در سال ۲۵۳ق/ ۸۶۷ م از یعقوب شکست یافت و به

۱. یاقوت، معجم‌البلدان، ص۱۳.
۲. محمد لاری، نسخهٔ خطی فارسی، دانشگاه استانبول، ورق ۷۲۵، a ۲۵۲.

نیشابور گریخت که بعداً در آن شهر تسلیم یعقوب شد و امیر صفاری وی را دربند کرده به سیستان فرستاد.

در ماوراءالنهر، نوح، والی خراسان (۲۲۷ق/ ۲-۸۴۱ م) به هنگام مرگ، یحیی و احمد، دو تن از برادران نوح را به حکومت سمرقند گماشت؛ اما احمد (درگذشته به سال ۲۵۰ق/ ۵-۸۶۴ م) بیش از برادرش (متوفی به سال ۲۴۱ق/ ۸۵۵ م) زیست و قدرت را به دو پسرش نصر در سمرقند و یعقوب در شاش انتقال داد، که زمانی دراز برآن شهر حکمروایی کرد. دقیقاً نمی‌دانیم میان یحیی و احمد چه گذشت و چرا اعقاب احمد جانشین فرزندان یحیی شدند. شاید یحیی قدرت را به برادر پرتوانتر خود احمد که برتمامی ماوراءالنهر مگر واحه‌های بخارا و سمرقند فرمان می‌راند واگذارد، اما خود در سمرقند تنها امیری بی‌نفوذ و پوشالی باقی ماند. جالب آنکه از یحیی سکه‌ای تاکنون بدست نیامده، اما مسکوکات مسین (فلس) احمد از سال ۲۴۴ق/ ۹-۸۵۸ م در سمرقند آغاز می‌گردد (سامانیان تا قبل از نصر، یعنی حدود سال ۲۷۳ق/۸۸۶ م حق ضرب سکهٔ سیمین «درهم» نداشتند). با فرو ریختن اقتدار ولات طاهری خراسان و پیروزیهای یعقوب‌بن لیث، نصربن احمد در معنی خود را فرمانروای مستقل ماوراءالنهر یافت و بخارا تختگاه وی بود. نصر با فرستادن برادرش اسماعیل به بخارا که با خلأ حاصل از سقوط طاهریان گرفتار هرج ومرج شده بود، به تحکیم قدرت خویش پرداخت. ازآنجا که افواج خوارزمی برشهر می‌تاختند و غارتش می‌کردند از این رو اهل بخارا از همان ابتدا از اسماعیل به‌عنوان بازگردانندهٔ نظم استقبال کردند. اما دیری نگذشت که عدم توافق برسر تعیین مالیات سبب گردید که میان اسماعیل و برادرش نصر اختلاف بروز کرد. نرشخی داستان نبرد میان دو برادر و پیروزی اسماعیل را مانند منابع دیگر نقل می‌کند. اگر چه اسماعیل در جنگ با برادر پیروز گردید، اما به‌سمرقند انتقال نکرد و بخارا را مرکز جدید دولت سامانی نمود.

در سال ۲۶۱ق/ ۸۷۵ م که خلیفه در مخالفت با ادعاهای یعقوب‌بن لیث صفاری، منشور حکومت تمام ماوراءالنهر را برای نصربن‌احمد فرستاد، دولت سامانی از سوی خلافت بغداد برسمیت شناخته شد. حتی پس از پیروزی هنوز در نظر خلیفه نصر فرمانروای قانونی ماوراءالنهر بود نه اسماعیل. و اسماعیل خود قانونی بودن حکومت برادر را تا مرگ نصر در جمادی‌الاول ۲۷۹ ق/ اوت ۸۹۲ م رعایت کرد.

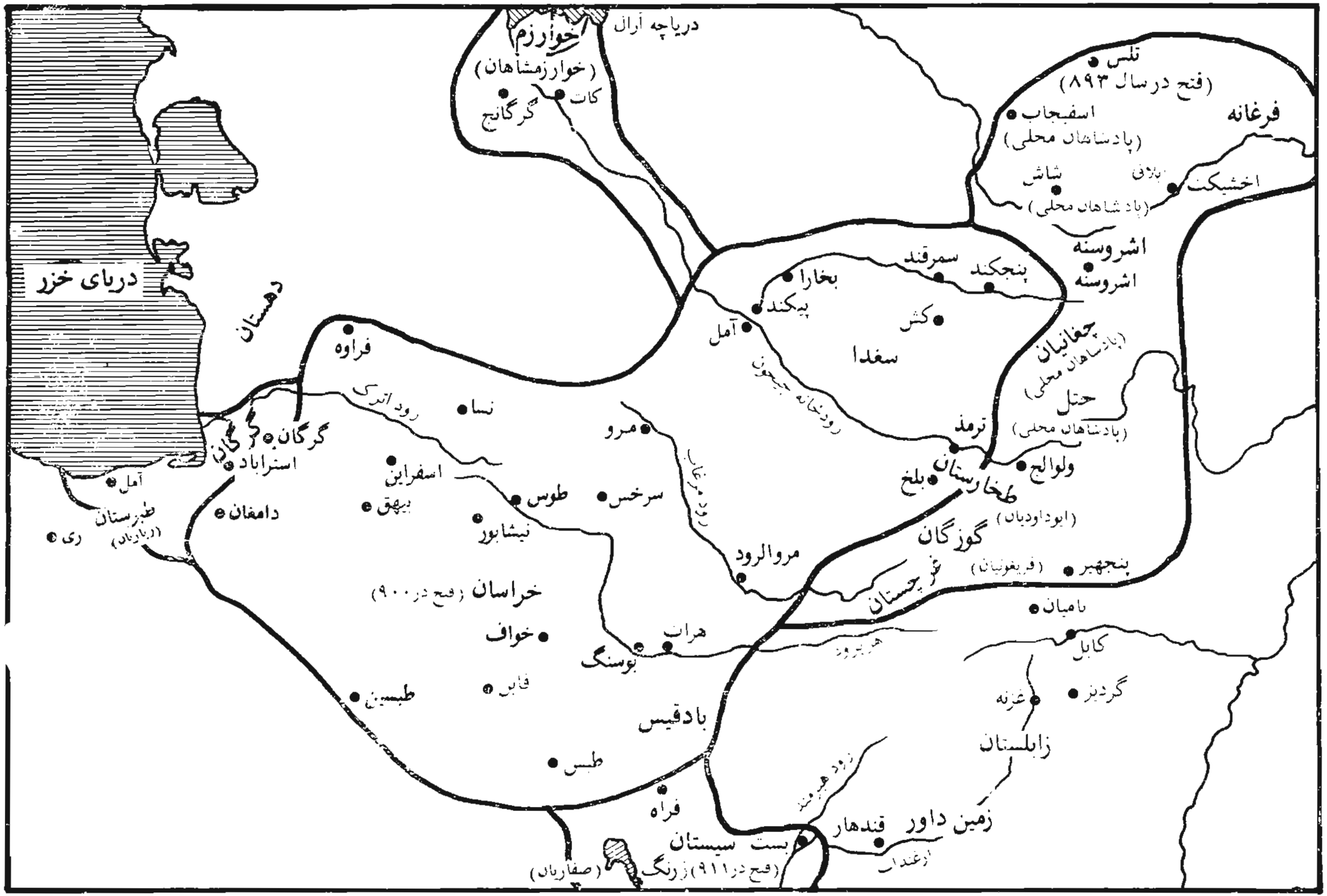
در همان هنگام یعقوب‌بن لیث نیز درگذشت وبرادرش عمرو بر جایش نشست که خود را وارث طاهریان و در نتیجه فرمانروای برحق ماوراءالنهر و خراسان و دیگر بلاد ایران می‌دانست، عمرو خلیفه را واداشت تا منشور حکومت ماوراءالنهر به‌وی فرستد، و خلیفه نیز احتمالا ببوی آنکه صفاریان و سامانیان یکدیگر را از پای درمی‌آورند به‌درخواست عمرو تن داد، در جنگی که متعاقب آن میان عمرو و اسماعیل درگرفت. امیر سامانی برعمرو فایق آمد، و اگر داستانهای دربارهٔ شکست عمرو را باور کنیم وی بی‌هیچ زدو خوردی به‌دست لشکریان اسماعیل اسیر شد. بهر تقدیر عمرو گرفتار آمد و وی را بند کردند و به‌بغداد فرستادند و در آنجا به‌فرمان خلیفه بهلاکت رسید. تاریخ پیروزی اسماعیل بر عمرو دقیقاً روشن نیست، اما احتمالا در بهار سال ۲۸۷ق/ ۹۰۰ م بوده است.

پیروزی برعمرو موجب گردید خلیفه حکومت اسماعیل بر سراسر خراسان را بپذیرد. این تصدیق رسمی به‌صورت ارسال منشور، هدایا و خلعت تنها به‌معنی قبول وضع موجود بود، زیرا دیری بود که قدرت خلافت از توسعه در مشرق بازمانده بود. اسماعیل مؤسس واقعی سلسلهٔ سامانی بشمار می‌آید، و منابع متفق‌القولند که وی فرمانروایی شایسته بوده است و تقریباً وی را پادشاهی کمال مطلوب می‌دانند.

اسماعیل قلمرو سامانی را از هر سو گسترش داد. وی در سال ۲۸۰ق/ ۸۹۳ م به‌شمال ماوراءالنهر لشکرکشید و شهر طراز را فتح کرد، و بنابرمشهورکلیسای نسطوری شهر را به مسجد جامع مبدل نمود، و غنایم بسیار از آنجا آورد. منابع از این لشکرکشی به‌اختلاف سخن می‌گویند، اما همهٔ آنها در پیروزی اسماعیل اتفاق دارند. اگر چند این لشکرکشی و سفر جنگی سال ۲۹۱ق/ ۹۰۳ م چندان بروسعت قلمرو سامانی نیفزود، اما دست‌کم مرزهای آن دولت را از خطر تاخت وتازهای کفار ترک رهانید، و موجب گردید تا مبلغان مسلمان در دشتهای آسیای میانه به‌ترویج آیین اسلام بپردازند. از مطالعهٔ سکه‌های موجود می‌توان حدس زد که اسماعیل به‌حیات مستقل شماری چند از دولتهای کوچک تیولدار آسیای میانه پایان داد و آنها را زیر سلطهٔ مستقیم دولت سامانی درآورد. احتمال می‌رود که اسماعیل در سال ۲۸۰ق/۸۹۳ م دودمان محلی اشروسنه[۳] در بخش علیای درهٔ زرافشان را که زادبوم افشین حیدربن کاوس نگون‌بخت بود برانداخت؛ معلوم نیست که نواحی مختلف ماوراءالنهر از چه زمانی سیادت سامانیان را پذیرفته بودند، اما برخی از این نواحی زیر سلطهٔ امرای محلی خود باقی ماندند، مثلا خوارزم پس از پیروزی اسماعیل برعمرو، بخشی از قلمرو سامانی گردید؛ ولی سلسلهٔ محلی خوارزم در جنوب منطقه تا سال ۳۸۰ق/ ۹۹۰ م به‌حیات خود ادامه داد، و والی سامانی بربخش شمال منطقه که مرکز آن گرگانج بود فرمان می‌راند. در سال ۳۸۰ق/ ۹۹۰ م حاکم ناحیهٔ شمال برابر منطقهٔ جنوب غالب آمد و آن را برقلمرو خویش افزود، اما در سراسر حیات دولت سامانی هر دو بخش خوارزم تابع آن دولت باقی ماند. بنابراین، قلمرو اسماعیل شامل دو قسمت بود، یکی ولایات حکومت مرکزی، و دیگری شاهزاده‌نشینان تابع دولت بخارا.

چون پس از شکست عمرو، خلیفه منشور حکومت طبرستان و نیز خراسان، ری و اصفهان برای اسماعیل فرستاد، او نیز در صدد برآمد که این نواحی را به‌قلمرو خویش ملحق کند. در سال ۲۸۷ق/ ۹۰۰ م به‌رغم کوششهای رسول محمدبن زید، فرمانروای واقعی طبرستان و گرگان در بازداشتن اسماعیل از لشکرکشی به‌قلمرو فرمانروای علوی، امیر سامانی سپاهی به طبرستان فرستاد. اسماعیل در این نبرد فایق آمد و فرمانروای طبرستان را بشکست و بکشت. اما سردار سپاه اسماعیل بر وی خروج کرد و در سال بعد اسماعیل به‌تن خویش آهنگ طبرستان نمود. محمدبن هارون سردار گردنکش به‌دیلم گریخت و اسماعیل بار دیگر حکومت سامانی را برگرگان و طبرستان پابرجا کرد. ری و تمام خراسان به‌فرمان اسماعیل گردن نهادند، اما سیستان و اصفهان مستقل باقی ماندند. بنابراین ماوراءالنهر با پایتختش بخارا همچنان قلب قلمرو اسماعیل بود.

۳. در زبان محلی این ناحیه را اسروشنه می‌خواندند.



قلمرو سامانیان

اگرچند اسماعیل هم سرداری لایق بود هم امیری قدرتمند، اما در تاریخ آنقدر که باید در این زمینه از وی یاد نمی‌شود، بلکه از او به‌عنوان نمونه‌ای کمال مطلوب از پادشاهی دادگر و منصف سخن می‌رود. در منابع فارسی و عربی حکایت بسیاری از دادگری اسماعیل آمده است. مثلا به‌او خبر دادند سنگهایی که در ری برای توزین زر خراج بکار می‌رود بسیار سنگین است. امیر به‌اصلاح آن فرمان داد و نیز حکم کرد که مقدار اضافی مالیاتهای جمع شدهٔ شهر را به‌مؤدیان آن بازگردانند.[۴] بنابراین گمان می‌رود که امیر سامانی اوزان و مقادیر را در قلمرو خود به‌قاعده‌ای منظم درآورد، اما از این موضوع ذکری در منابع نیامده است. اسماعیل به‌اصلاحات دیگری نیز در قلمرو خود دست زد، و حتی در قزوین که غربی‌ترین شهر قلمرو وی بود، اموال برخی از بزرگ مالکان را با رضایت تودهٔ مردم مصادره نمود.[۵] بواسطهٔ لشکرکشیهای اسماعیل خصوصاً به‌نواحی شمالی علیه ترکان صحراگردآسیای میانه، ماوراءالنهر قلب قلمرو سامانی چنان از خطر دستبرد دشمن دور بود که از دیوارها و دیگر برج و باروهای بخارا و سمرقند فروگذاری شده بود. تا زمانی که اسماعیل زنده بود به‌دیوارهای دفاعی نیازی احساس نگردید، اما بعدها، در پایان عصر سامانی دیوارهای اولیه که هنوز فرو نریخته بود، بکلی بحال خود رها شده بود.

اسماعیل به‌خلیفه وفادار بود، اما هیچ سندی در دست نیست که معلوم دارد او یا هر یک از امیران سامانی خراج یا مالیاتی به‌بغداد فرستاده باشند. ولی امیران سامانی هدایایی برای خلفا می‌فرستادند، زیرا ارسال هدایا روشی معمول بود. سامانیان خلافت بغداد را از فعالیتهای خود نیز خبر می‌دادند؛ و سکه‌هایی که می‌زدند هم نام امیر سامانی را داشت هم نام خلیفه را، چنانکه در دعاهای روزانه نیز دست کم تا ظهور آل بویه نام هر دو را می‌آوردند. از این گذشته مناسبات میان سامانیان و خلفا تا انقراض دولت بخارا و لو ظاهری پیوسته حسنه بود. همهٔ امرای سامانی در منابع امیر خوانده می‌شوند که در آن زمان به‌معنی چیزی شبیه نایب‌السلطنهٔ خلیفه بود. سامانیان نظیر خلفای عباسی لقب سلطنتی داشتند، مثلا نوح‌بن نصر را «امیرحمید» می‌گفتند. امیران سامانی نامهایی نیز داشتند که پس‌از مرگ برآنها می‌نهادند، مثل «امیرماضی» که نام اسماعیل بود، و چنانکه مقدسی می‌گوید احمدبن اسماعیل را «امیرشهید» می‌خواندند.

اسماعیل بیمار شد و بیماریش درازکشید، تا آنکه عاقبت درصفر ۲۹۵ق/ نوامبر ۹۰۷م درگذشت. روز دقیق مرگ او را منابع به‌اختلاف ذکر می‌کنند. با مرگ اسماعیل پسرش احمد به‌امارت نشست. احمد در ابتدای امارت خویش قصد تصرف سیستان کرد که در آن ایام در دست امیری صفاری بود. درسال ۲۹۸ق/ ۹۱۱م بیشتر قسمتهای ولایت مزبور به‌حکومت سامانی گردن نهاد. اما ولایت طبرستان با شورشی به‌رهبری داعی‌الکبیر که شیعهٔ زیدی بود از زیر نفوذ دولت سامانی بیرون آمد. پیش از آنکه احمد به‌خاموش کردن آتش انقلاب طبرستان و گرگان که ولایت اخیر نیز سر به‌شورش برداشته بود اقدامی کند، بردست تنی چند از غلامانش کشته شد. غلامان در نزدیک بخارا به‌سراپردهٔ امیر درآمدند و در خواب سر از تنش

۴. میرخواند، روضةالصفا، ص۱۳۴؛ چاپ پیروز، ج۴، ص۳۶-م.

۵. ابوالقاسم الرافعی، کتاب التدوین فی ذکر اهل‌العلم بقزوین، نسخهٔ خطی عربی، اسلامبول Koguslar ۱۰۰۷، ورق ۱۴۷.

برداشتند. برخی منابع می‌گویند که انگیزهٔ غلامان در کشتن امیراحمد آن بود که وی زیاد با علما حشرو نشر داشت و بیشتر با صوابدید آنها امور مملکت را می‌گرداند. وی برخلاف پدرش در اوامر و نواهی به‌جای فارسی از عربی استفاده می‌کرد. مرگ او در جمادی‌الثانی ۳۰۱ق/ ژانویهٔ ۹۱۴ م اتفاق افتاد، و پس از وی پسر هشت‌ساله‌اش را به‌امارت برداشتند.

نصربن احمد ملقب به«سعید» با داشتن وزیری چون ابوعبدالله الجیهانی بدرستی امیری نیک‌بخت بود. جیهانی نه‌تنها مدیری لایق، بلکه نیز جغرافیادان و عالمی شهیر بود. اما جلوس کودکی هشت ساله برسریر شاهی موجب یک سلسله فتنه‌ها و شورشها گردید که خطرناکترین آنها خروج عم پدر امیرنصر، اسحق‌بن اسماعیل، برادر جوانتر اسماعیل در سمرقند بود. اسحق به‌نام خود سکه زد وپسرانش به‌یاری‌او برخاستند. یکی از پسرانش به‌نام منصور نیشابور و چند شهر خراسان را ضبط کرد. پس از چندین نبرد عاقبت اسحق مغلوب و گرفتار شد، و پسرش نیز در نیشابور درگذشت. بعدها برادران خود نصر بر وی بشوریدند و او با دشواری فتنهٔ آنان را فرو خواباند. به‌رغم این اختلاف خانگی، نصر توانست پاره‌ای ولایات غربی را که سر از طاعت دولت سامانی بیرون کرده بودند، بار دیگر فتح کند. سپاه سامانی ری را بازگشود، اما طبرستان دشواریهای بیشتری پدید آورد. بیشتر مناطق طبرستان به‌تابعیت دولت بخارا گردن نهادند، اما در همین هنگام، یکی از رؤسای محلی به‌نام ماکان‌بن کاکی نه‌تنها برطبرستان دست یافت، بلکه برخراسان نیز تاختن آورد، ولی کاری از پیش نبرد و در سال ۳۲۸ق/ ۹۴۰م بردست یکی از سرداران سامانی شکسته شد. نصر پس از بیست ونه سال امارت در سال ۳۳۱ق/ ۹۴۳ م وفات یافت. پاره‌ای منابع می‌گویند که بلندپایگان سپاه سامانی مخالف حمایت امیرنصر از دعات اسماعیلی در داخل قلمرو وی بودند، و برای قتل امیر توطئه چیدند؛ اما نوح، پسر نصر از توطئه خبر یافت و در ضیافتی که برای سازمان دادن شورش برپا شده بود، رئیس ناراضیان را دستگیر کرد و گردن زد، ولی وعده کرد که به‌کار اسماعیلیان در قلمرو سامانی خاتمه دهد. وی پدرش را به‌کناره‌گیری از امارت ترغیب کردو اندکی بعد امیرنصر درگذشت.

با وجود شورشها و آشفتگیهای داخلی، ایام امارت نصربن احمد را می‌توان اوج یا عصر طلایی دولت سامانی بشمار آورد. دو وزیر امیر سامانی بیش از پادشاه در شکوفایی ادب و فرهنگ اهتمام می‌ورزیدند. از جیهانی که از سال ۳۰۲ق/ ۹۱۴ م تا ۳۱۰ق/ ۹۲۲ م و از ۳۲۷ م تا ۳۳۱ ق/ ۹۴۱ م منصب وزارت داشت پیش از این سخن رانده‌ایم. وزیر دیگر امیرنصر ابوالفضل بلعمی بود که از سال ۳۱۰ق/ ۹۲۲ م تا ۳۲۷ق/ ۹۳۸ م شغل وزارت داشت. جیهانی صاحب کتاب جغرافیایی است که از میان رفته است، اما قسمتهایی از این کتاب درآثار دیگران آمده است. کتاب جغرافیای جیهانی مشتمل بر اطلاعات مفصلی دربارهٔسرزمینها و مردم مشرق و شمال ماوراءالنهر بود که وزیر آن را از رسولان، سوداگران و دیگران بدست آورده بود. علاقهٔ جیهانی به‌جغرافیا او را واداشته بود که جغرافیادانان را به‌دربار بخارادعوت کند؛ اما ابوزید بلخی، که از بزرگترین جغرافیادانان عصر خود بود، به‌رغم جاذبه‌های دربار سامانی راضی به‌ترک زادگاه خود بلخ نشد. دلبستگی جیهانی تنها محدود به جغرافیا نبود، زیرا بنا بـه گزارشی که **الفهرست** ابن‌ندیم از آثار وی بدست می‌دهد، پیداست که وزیر تألیفات دیگری نیز در زمینه‌های گونـه‌گون داشته بود که همگی از میان رفته‌اند. دانشمندان، منجمان،

ادبا و دیگران به‌دربار بخارا می‌آمدند، تا آنجا که بخارا به‌عنوان مرکز علم و دانش در سراسر عالم اسلام آوازه‌ای بلند داشت. بلعمی که حامی بسیاری از دانشمندان و ادبا بود، خود نیز مرد دانش و فرهنگ بود. هنگامی که بر جیهانی سوءظن رفته است که او اعتقادات شیعه یا حتی تمایلات سامانی گرایان دوگانه‌پرست را ترویج می‌کند، و از شغل وزارت برکنار گردید، امیر سامانی بلعمی را به‌جای او به‌وزارت برداشت. بلعمی سیاست جیهانی را دنبال کرد و هنگامی که شورش بخارا را که برادران نصر برانگیخته بودند، با بجان هم انداختن آنها فرونشاند، نشان داد که مدیری حتی کارآمدتر از جیهانی است.

تذکره‌های احوال ادبا نظیر **یتیمة‌الدهر** ابومنصور ثعالبی و **لباب‌الالباب** محمد عوفی و دیگران اسامی و آثار شعرای این عصر را بدست می‌دهند؛ و فهرستی که ذکر می‌کنند تأثیر برانگیز است. نه‌تنها علمای دینی که آثار خود را به‌عربی می‌نوشتند، بلکه شعرایی که به‌عربی و فارسی طبع آزمایی می‌کردند، مورخان و دانشمندان زیب دربار نصربن احمد بودند. نخست از جغرافیادانان آغاز می‌کنیم؛ در این زمینه نه‌تنها جیهانی در ناحیهٔ خود پر آوازه بود، بلکه ابودلف از سوی امیر نصر به‌سفارت چین رفت و گزارشی از سفرهایش نوشت. ابن‌ماجور ترکی منجمی بود که مدتی در قلمرو نصر فعالیت می‌کرد. شمار متکلمان چندان زیاد بود که گفتگوی از آنها در این مقال نمی‌گنجد. اگر چند فارابی (درگذشته به‌سال ۳۳۹ق/ ۹۵۰ م) در ماوراءالنهر بدنیا آمده بود، اما بیشتر ایام خود را در بغداد و جایهای دیگر بسر آورد. شاید برجسته‌ترین گروه اهل ادب دربار نصر شعرای پارسی گوی و بالاخص رودکی بود که احتمالا درسال ۳۲۹ق/ ۹٤۰م درگذشت. از ظهور زبان و ادب نوفارسی در فصلی جداگانه سخن خواهد رفت. این قدر بسنده می‌کنیم که در ایام امارت نصر کتابهای فارسی و عربی در پایتخت وی، نظیر بلاد دیگر قلمرو سامانی نوشته می‌شد، و کتابخانه‌ای در بخارا وجود داشت که تحسین دانشمندان از جمله ابن‌سینا را که در اواخر عهد سامانی از آن بهره گرفت برانگیخته بود.

تشکیلات دولت سامانی با تقسیمات مرکزی و ولایتی آن برطبق نمونهٔ دربار خلافت بغداد بود. پیش ازین گفته‌ایم که ولات محلی را پادشاهان تعیین می‌کردند یا امیران محلی وظیفه‌ای نظیر ولات داشتند، اگرچند آنها دست نشاندگان سربفرمان امیر سامانی بودند. وظیفهٔ اصلی ولات و پادشاهان محلی جمع و جبایت خراج و به‌هنگام نیازگرد آوردن سپاه برای دولت بخارا بود. بزرگترین ولایت قلمرو سامانی همانا ولایت پهناور خراسان در جنوب رودخانهٔ جیحون بود که اداره آن درآغاز به‌یکی از خویشان پادشاه یا بعدها به‌یکی از غلامان معتمدش واگذار می‌شد. والی این ولایت معمولا منصب سپاهسالاری (به‌عربی **صاحب‌الجیوش**) یا فرماندهی سپاه اصلی دولت سامانی را داشت. غلامان سپاه سامانی مانند غلامان بغداد به بالاترین پایگاه قدرت دست می‌یافتند، و نظام‌الملک در **سیاست‌نامه** بتفصیل از مدرسهٔ دربار برای غلامان درگاهی سخن می‌گوید. نظام تربیت غلامان همانند شیوهٔ سلسله‌های پیش از سامانیان بود. در بخارا نیز درست مانند بغداد غلامان ترک سرانجام توانستند قدرت را از دست پادشاه بربایند و پادشاه آلت دست آنها گردید.

تقسیم وظایف سیاسی میان دربار (**درگاه**) ودیوانسالاری بعینه تقلید از سنتهای بغداد

بود. منصب صدارت عظمی یا وزیر خصوصاً شغلی پراهمیت بود،زیرا وزیری قدرتمند می‌توانست دیگر کاربدستان دولتی را عزل و نصب کند و حتی فرماندهی سپاه را در دست خود نگه دارد. از حیث نظری وزیر رئیس دیوان یا تشکیلات دیوانسالاری بود، و بنابراین در سازمان دیوانسالاری با رئیس دربار (**حاجب**) مسؤولیت مشترک داشت. در حقیقت، وزیر دست راست امیر بود، و از این رو معناً در سلسله سراتب فرماندهی بعد از امیر قرار داشت. حاجب که گه‌گاه در منابع حاجب‌الحجاب خوانده می‌شود، معادل وزیر دربار کنونی بود، ولی بنظر می‌آید که در دورهٔ امرای نخستین سامانی، **وکیل** یا رئیس اهل خانه امیر بیشتر از حاجب نفوذ داشته است. چون ترکانی که به‌نگهبانی دربار شاهی گماشته می‌شدند قدرت بیشتری یافتند، قدرت حاجب نیز که براین نگهبانان فرمان می‌راند افزایش یافت؛ و این افزایش قدرت به‌زیان وکیل بود. بنابراین عامل ثابت در دولت سامانی دیوانسالاری بود که وزیر برآن ریاست می‌کرد؛ در صورتی که دربار چه بسا میدان مبارزهٔ قدرت‌طلبی میان سازمان اهل خانه به مدیریت وکیل و شاخهٔ اجرایی درگاه به‌ریاست حاجب بوده است.

شاخهٔ اجرایی درگاه نه‌تنها شامل نگهبانان کاخ شاهی بود، بلکه سپاه را نیز دربر می‌گرفت. اما بعدها بواسطهٔ اهمیت همه‌جانبهٔ والی خراسان در مقام فرمانده سپاه خراسان و نیز رشد نظام غلامان ترک در دربار سامانی، مسألهٔ سربه‌فرمان داشتن سپاه پیچیده گردید.

پس از پادشاهی اسماعیل، سامانیان توجه اصلی خود را از آسیای میانه به‌ایران غربی معطوف کردند، و نظام غلامان ترک می‌رفت که بردربار تسلط یابد. اما تا میانهٔ سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی هنوز صحنه‌گردانی حکومت در دست دیوانسالاری بود که دو وزیر سابق‌الذکر امیر نصر بترتیب برآن ریاست می‌کردند. در ایام صدارت این دو وزیر دیوانسالاری آنطور که نرشخی توصیف می‌کند چنان شکلی یافت که سخت تحسین نظام‌الملک و مؤلفان بعدی را برانگیخت. مؤلف **تاریخ بخارا** (ص ٤٢،چاپ بنیاد فرهنگ ایران ص٣٦ .-م.) می‌گوید که در بخارا، پایتخت دولت سامانی ده وزارتخانه یا دیوان وجود داشت که عبارت بودند از دیوان صدارت عظمی (**وزیر**)، دیوان‌خزانه‌دار (**مستوفی**)، دیوان‌رسایل (**عمیدالملک**)، دیوان‌رئیس نگهبانان شاهی (**صاحب‌شرطه**)، دیوان رئیس چاپار (**برید**)، دیوان بازرس مالیاتی و مفتش عمومی (**مشرف**)، دیوان املاک خصوصی پادشاه (**مملکهٔ خاصه**)، دیوان رئیس انتظامات (**محتسب**)، دیوان عطیه‌های دینی (**اوقاف**)و دیوان دادگری (**قضا**)، این دیوانسالاری‌مرکزی سازمانهای مشابهی در مرکز ولایات داشت، امادر سطحی کوچکتر. پاره‌ای ولایات زیر نظارت دولت مرکزی نبودند، بلکه تحت حکومت شاهزادگان محلی و با وابستگیهای گونه‌گون با دولت بخارا به‌حیات نیمه‌مستقل خود ادامه می‌دادند. اگر چند با مدیریت وزیری با تدبیر دیوانسالاری پیشرفت می‌کرد و می‌بالید، یا دست‌کم اعمال قدرت و نفوذ می‌کرد، اما در ایام صدارت وزیری ناتوان حتی بخواری و بی‌حاصلی وظیفهٔ خود را انجام می‌داد و دنبال می‌کرد. این ابزار مدیریت که تافته و پرداخته دولت سامانی بود، پس‌از انقراض آن دولت نیز به‌حیات خود ادامه داد. اما دنبال کردن سرنوشت دیوانسالاری در سراسر سدهٔ چهارم و پنجم هجری (دهم و یازدهم میلادی) آسان نیست. در یک مورد ما مطمئن نیستیم که از چه زمانی زبان فارسی به‌جای عربی زبان دیوانسالاری شده است.حمدالله قزوینی، مورخ سدهٔ هشتم هجری/

چهاردهم میلادی می‌گوید که امیراحمدبن اسماعیل سامانی اعلانها و فرمانها را از فارسی به عربی برگرداند، و این سخن می‌رساند که تا پیش‌از احمد فارسی زبان دیوانسالاری بوده است. بهر تقدیر اقدام امیر سامانی با اقبال عامه مواجه نشد و ناگزیر ملغی گردید. اما مسأله زبان بسیار مهمتر از دگرگونی دیوانسالارانه است، زیرا زبان کلید شناخت ماهیت دیوانسالاری‌سامانی است که انتظار می‌رفت بعدها نفوذ بیشتری اعمال کند.

برای بحث در موضوع استعمال زبان فارسی در دربار سامانی باید کمی از موضوع دور شویم. غالباً اعتقاد براین بوده است که در دیوان رسایل سامانیان تا انقراض آن دولت تنها زبان عربی بکار می‌رفته است، و تمام تلاشها برای معمول کردن زبان‌فارسی بی‌نتیجه مانده بود. من معتقدم که وضع فرق می‌کرد. چون می‌دانیم که فارسی زبان دیوانسالاری غزنویان بوده، و کوشش میمندی در تغییر آن از فارسی به‌عربی فایده‌ای نبخشید، پس باید مسلم دانست که در گذشته از زبان فارسی استفاده می‌شده است. از این گذشته، در دورهٔ آل بویه دبیری با عنوان **کاتب رسایل‌الفارسیه** وجود داشت که ما یکی از آنها را به‌نام شیرزادبن سرخاب می‌شناسیم. گمان رفته است که این بخش از دیوان رسایل به‌زردشتیان مربوط می‌گشت و تنها از خط پهلوی‌استفاده می‌شد، اما دلیلی در دست نیست که چرا کاتبان دربار آل‌بویه نمی‌توانستند فارسی را با الفبای عربی بنویسند. من معتقدم که رودکی، شاعر ماوراءالنهر در تغییر خط فارسی از پهلوی به الفبای عربی دخالت داشته است. از این گذشته خوارزمی در **مفاتیح‌العلوم**، اگر نه بالصراحه به‌وجود نوشتار فارسی نوین اشاره می‌کند. گمان من این است که چرخ بیشتر دیوانسالاری دربار بخارا با نوشتار فارسی می‌گشت، و ضمن آنکه زبان گفت‌وگو «اداری» دیوانسالاری بود، از عربی نیز در موارد رسمیتر، مثلا امور دینی یا مسائل مربوط به‌خلیفه استفاده می‌شد. در معنی دیوانسالاری سامانی دو زبانه بود.

متأسفانه ما برای بازسازی جزء بجزء حکومت مرکزی و ولایتی و دیوانسالاری دولت سامانی شواهد و مدارک کافی در دست نداریم. اما از منابع دوره‌های اخیر، نظیر **سیاستنامه** نظام‌الملک، پیداست که تشکیلات اداری دولت بخارا سرمشقی برای سلجوقیان و دولتهای بعدی شده بود. این نمونه خود میراث بلاواسطهٔ دستگاه اداری دولت سامانی نبود، بلکه آمیزهٔ جالبی بود از الگوی سامانی، ویژگیهای محلی آسیای میانه و عرب ـ اسلامی؛ زیرا ماوراءالنهر، قلمرو سامانیان بخشی از امپراتوری ساسانی نبوده است. شاید نگاهی گذرا به‌خاستگاه دستگاه ادارای دولت بخارا به‌باز نمودن برخی از ویژگیهای آن کمک کند.

از آغاز سدهٔ دوم هجری و هشتم میلادی تا میانهٔ قرن سوم هجری و نهم میلادی ماوراء‌النهر از صورت ناحیه‌ای مرکب از تعدادی سلسله‌های محلی که تقریباً می‌توان آنها را شهر ـ دولتها بشمار آورد، و زبان سغدی و دیگر لهجات‌ایرانی‌زبان «رسمی» آنها بود،به بخش مهمی از قلمرو خلافت عباسی مبدل گشت. مثلا به‌شهادت نامه‌هایی‌سغدی که در سال ۱۹۳۴ در کوه موگ نزدیک پنجیکنت پیدا شده، **زبان** اداری سمرقند در سال ۷۲۰میلادی هنوز سغدی بوده است. اما خط رسمی‌عربی بود، زیراکه شهر را تازیان اداره می‌کردند.زبان دینی‌نیزبرای مسلمانان عربی و برای زردشتیان زبان اوستایی یا پهلوی بود.در خانه‌ها مردم با گویشهای سغدی سخن می‌گفتند. یک‌صد سال بعد زبان فارسی به‌عنوان زبان «رسمی» جانشین زبان سغدی

شد، در صورتی که عربی همچنان به‌صورت زبان «نوشتاری اداری» باقی‌ماند، اما دیری نگذشت که آن هم (احتمالا در ایام امارت نصربن‌احمدیا اسماعیل‌بن احمد) به‌فارسی تغییر یافت. در این ایام زبان «دینی» منحصراً عربی بود، زیرا بیشتر مردم اسلام آورده بودند. در خانه‌ها با آنکه غالب مردم به‌فارسی سخن می‌گفتند، ولی گویشهای سغدی هنوز هم تکلم می‌شد. چنانکه یادآور شده‌ایم نمی‌دانیم که نخستین بار درکجا فارسی را با الفبای عربی نوشته‌اند، اما دیوانسالاری سامانی از روزگار اسماعیل از زبان عربی و شکل نوشتاری فارسی نوین استفاده می‌کرده است. سامانیان نخستین دولتی بودند که تشکیلات دیوانسالاری را از بغداد گرفته و آن را ایرانی کرده بودند، اما بغداد نیز به‌نوبهٔ خود آن را از تیسفون، پایتخت ساسانیان از میان رفته عاریت گرفته بودند.

گویا دیوانسالاری ساسانیان سخت زیر نفوذ موبدان زردشتی ایران پیش‌از اسلام بوده است. اشاراتی که در ادب فارسی میانه و عربی به‌موبدان می‌شود، و همچنین تعداد کثیر مهرهایی که اسامی روحانیان برآنها نقش شده است، بیانگر اهمیت روحانیت عصر ساسانی است. اما در عصر ساسانی طبقهٔ دبیران وجود داشتند و جدا از طبقهٔ روحانیان بودند، و همین جدایی سبب گردید که آنها باقی بمانند و به‌خدمت اعراب مسلمان یا ولینعمتان جدید درآیند، در صورتی که روحانیت پس‌از آمدن اسلام البته ناگزیر گردید که از پایگاه قدرت در حکومت دست بشوید. اما دبیران برای فاتحان بدوی اهمیت حیاتی داشتند، زیرا تنها دبیران بودند که می‌توانستند حسابها را نگه‌دارند و به‌تازیان در حکمرانی برفتوح تازه‌شان در مشرق کمک کنند. بالنتیجه پس‌از جهانگشایی عرب نقش دبیران درمقایسه با دورهٔ ساسانی که آنها نقشی فراتر از دفتردار رؤسای غیر مذهبی وکاربدستان روحانی نظیر قضات و وکلا نداشتند، اهمیت بیشتری یافت.

از سوی دیگر آسیای میانه در دورهٔ پیش‌از اسلام زیر سلطهٔ نظام دربستهٔ کاستوارساسانیان نبود، و دبیران، روحانیان (مانوی، عیسوی، بودایی و زردشتی) و اهل قلم از حیث نفوذ در جامعه برابری بیشتری داشتند؛ زیرا جامعهٔ ماوراءالنهر بیشتر جامعه‌ای سوداگری وستد و داد بود؛ برخلاف جامعهٔ ایران که دارای سلسله مراتب اجتماعی و طبقات منفصل بود؛ بنابراین ماوراءالنهر بیش‌از ایران برای پیدایی یک جامعهٔ تساوی خواه زمینه داشت، و به‌همین خاطر بود که «رنسانس ایرانی» معروف در ماوراءالنهر آغاز گردید نه در خود ایران، اما اگر «رنسانس» را به‌معنی نوزایی گذشته انگاریم ممکن است مارا به‌بیراه بکشاند، زیرا این رنسانس ایرانی، رنسانس اسلامی ـ ایرانی بود که در ایام دولت سامانی نشو و نما کرد و سهم عربی آن مهمتر و نهاد ویژهٔ آن بیشتر از جنبهٔ ایرانیش بود. سامانیان اسلام را از زمینهٔ تنگ وشعایر عرب بدوی رهانیدند و به‌فرهنگ و جامعه‌ای جهانی مبدل نمودند. آنها همچنین نشان دادند که اسلام می‌تواند مقید به‌زبان عرب نباشد، و از این حیث پایگاه شامخی در تاریخ جهان‌بدست آورده‌اند.

ساخت دولت سامانی نیز این نکته را تأیید می‌کند، زیرا در منابع مربوط به‌دورهٔ سامانی سه‌طبقهٔ اندیشمند جامعهٔ اسلامی وضوحاً قابل تشخیص است؛ این طبقه عبارتند از طبقهٔ **دبیران** (به‌عربی **کاتب**)، طبقهٔ ادیبان (به‌فارسی **فرهنگی**، به‌عربی **ادیب**) و طبقهٔ **علمای** دینی (به

فارسی **دانشمند**، به‌عربی **عالم**) که در جمعهای عربی **کتاب**، **ادبا** و **علما** مشهورترند. در بخارا، پایتخت سامانیان، در سالهای نخست فرمانروایی دودمان سامانی دبیران اهمیتی بیشتر از دو طبقهٔ دیگر داشتند و علما در سالهای آخر حیات آن دولت. اما سرانجام سازمان نظامی ترکان که بعداً از آن سخن می‌رود همهٔ آنها را درمحاق انداخت.

بدین ترتیب جامعهٔ عصر سامانی از بازتاب صرف حکومت کشوری که وظایف آن میان دربار و دیوانسالاری تقسیم شده باشد، فاصلهٔ بسیار داشت. درواقع رهبران دینی بارها از قبول کار دولتی امتناع ورزیدند، و حتی از پذیرش شغل قضا که در حوزهٔ دین نیز بود، ابا می‌کردند. اگر چند شعرا و قصه گویان به کرات از سوی امیر یا یکی از درباریانش حمایت گردیدند، اما آنها نیز مانند دانشمندان گه‌گاه استقلال و مخالفت با حکومت سامانی از خود ابراز می‌نمودند. همچنین بازرگانان، زمینداران (دهقانان، استمراری از جامعهٔ پیش‌از اسلام) وپیشه‌وران بازار از برکت نفوذ و همکاریشان در جهت رسیدن به هدفهای مشترک می‌توانستند برحکومت اعمال فشار کنند. در طی نیمهٔ اول سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی قلمرو سامانی از اوضاع اقتصادی نسبتاً پر رونقی بر خوردار بود. غازیان در ثغور آسیای میانه به کار جنگ با کفار ترک سرگرم بودند و عیاران و فتیان که در این دوره در بیشتر بلادایران فعالیت می کردند، درماوراء‌النهر تقریباً جنب وجوشی نداشتند. با مسلمان شدن ترکان آسیای میانه و پیشرفت داخلی مملکت سامانی، در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی اوضاع و احوال تغییر یافت که در زیر به‌آن خواهیم پرداخت، اما پیش‌از پرداختن به‌ترکان نخست باید از تشکیلات ولایتی دولت سامانی سخن برانیم.

ماوراءالنهر پیش‌از فتوح عرب سرزمینی مرکب از دولتهای کوچک واحه‌ای بود که می‌توان آن را به‌سه‌ناحیهٔ زبانی و فرهنگی تقسیم کرد: نخست ناحیهٔ خوارزم در بخش سفلای رود جیحون و اطراف دریاچهٔ آرال که زبان نوشتاری و گویشی رسمی آن زبان خوارزمی بود و تاریخی محلی و بومی داشت که مبدأ آن آغاز سدهٔ اول میلادی بود.[۶] دیگر سغدیانای بزرگ که نه تنها شامل سمرقند و بخارا می‌گردید، بلکه مناطقی که در مشرق زیر نفوذ یا کوچ‌نشین سغدیها بودند، نظیر فرغانه و شاش را نیز در بر می‌گرفت. زبان سغدی و فرهنگی مبتنی بر سوداگری که تا چین می‌رسید و زمینداریهای اشراف محلی یا دهقانان براین ناحیهٔ بسیار پهناور حکمفرما بود. بالاخره، سومین ناحیهٔ ماوراءالنهر باکتر یا (باختر) بود که مشتمل بود بر چغانیان، بیشتر تاجیکستان کنونی و شمال افغانستان. در این ناحیه زبان کوشانی ـ باکتریایی بکار می‌رفت، و خط مردم آن درسدهٔ اول هجری /هفتم میلادی خط یونانی بود که اندک اصلاحاتی نیز در آن وارد شده بود. در باکتریا، مرکز بوداگرایی ایران، آیین بودایی‌هنوز پیروان زیادی داشت. سرانجام، در جنوب ماوراءالنهر، درکوههای هندوکش، درهٔ رود کابل، غزنه و زمین داور رستاخیزی هندوگرایانه به‌تثبیت مجدد نفوذ هندی آغاز کرده بود. اگر چند در روزگار اسماعیل‌بن‌احمد بیشتر مناطق سغدیا نام اسلام اختیار کرده بود، و خوارزم نیز وضعی

۶. مقایسه کنید با:

V. A. Livshits «*The Khwarezmian Calender and the Eras of Ahcient Chorasmia*» *Acta Antigua Acad. Sci. Hungaricae*, Vol. xvl (Budapest, 1968), pp. 433_460

نظیر سغدیانا داشت، اما بخش عمدهٔ باکتریا و تقریباً تمام هندوکش و نواحی جنوب‌افغانستان هنوز اسلام نپذیرفته بودند، بهرحال در تمام این نواحی جدا از هرگونه تغییرات آیینی، آداب و سنن باستانی و شیوه‌های حکومت به‌حیات خود ادامه می‌دادند. در بیشتر دره‌های کوهستانی یگانه واقعیت سیاسی در شکل وابستگی خداوند ـ بنده خودنمایی می‌کرد. از این‌رو تازیان ضمن فتوحاتشان درآسیای میانه ناگزیر بودند با هرشهر یا واحد که احتمالا اربابان جدید را در همان وابستگی قدیمی خداوند ـ بنده می‌دانستند که از دیرباز در این بخش جهان وجود داشته، جداگانه به‌مصالحه و توافق برسند. سامانیان این سنت را میراث برده بودند. هنگامی که چهار پسر اسد حکومت یافتند، نه‌تنها خود را با الگوی پادشاهان مختلف محلی تطبیق دادند، بلکه نسبت میان آنها یک همبستگی خانوادگی بوده است که خصلت جامعهٔ «فئودالی» می‌باشد. نمی‌دانیم که آیا نظام حکومت جامعهٔ پیش از اسلام سغد بر پایهٔ سنت خانوادگی پایداری که بزرگترین عضو خانواده می‌بایست بر بالاترین اریکهٔ قدرت تکیه زند بوده است یاخیر؛ اما اگر بخاطر آوریم که بعدها در میان آل بویه نظام امارت بزرگتر واقعیتی اساسی بوده، و در میان ترکان قراخانی نیز که پس از سقوط دودمان سامانی به‌حکومت رسیدند این نظام جانشینی معمول بوده، می‌توان پرسید که آیا این نظام یک سنت باستانی ایرانی نبوده است نه رسمی که در آسیای میانه رایج بوده باشد؟ اطلاعات کافی برای پاسخ به‌این پرسش نداریم، اما بنظر می‌رسد که این نظام از دیرباز در آسیای میانه وجود داشته است.

بهر تقدیر سامانیان چنانکه از سیاست آنها با افراد خاندان خود و با پادشاهان کوچکی که در مشرق قلمرو آنها فرمانروایی می‌کردند دریافت می‌شود، دولت خود را براساس مناسبات تیولداری توسعه بخشیده بودند. پیش‌از این یادآور شده‌ایم که خوارزم در امارت اسماعیل به‌تابعیت دولت سامانی گردن نهاد. در چغانیان نیز دودمان محلی زود حکومت سامانیان را پذیرفت که احتمالا به‌روزگار امارت اسماعیل بوده است. در تعدادی منابع دودمان حاکم برچغانیان با نام عربی محتاج (آل‌محتاج) آمده است. یکی از افراد خاندان محتاج، به‌نام ابوعلی چغانی حدود سال ۳۱۸ق / ۹۳۰ م والی خراسان گردید، و در سال ۳۳۴ ق /۹۴۵ م وی را از ولایت خراسان برکنارکردند. اما وی بردولت سامانی بشورید و مدت کوتاهی بربخارا استیلا یافت، ولی اندکی بعد شکست یافت، دولت بخارا از سرگناهش درگذشت و بار دیگر او را ولایت خراسان داد. ابوعلی‌در سال ۳۴۴ ق /۹۵۵ م درگذشت. در نواحی مترقی‌تر در درهٔ وخش کنونی شاهزاده‌نشین ختلان وجود داشت که آن هم به‌سیادت سامانیان گردن نهاد. در جنوب رود جیحون، دودمان فریغونیان برجوزجان درمیمنهٔ کنونی افغانستان حکومت می‌کردند و در اواخر فرمانروایی خود دست‌نشاندگان وفادار دولت سامانی بودند. البته تیولداران کوچکتر نیز بودند که تنها از طریق اشارات کوتاهی که در منابع به‌آنها رفته است، پی به‌وجودشان می‌بریم، نظیر شاهان غرچستان، بست و غزنه. رویهم رفته حکومت سامانیان چندان فشاری بردوش دست نشاندگان نبوده است و منافع حکومت متمرکز بیش‌از هرگونه زیانی بود. اما پاره‌ای خاندانها که شاهزادگان محلی بودند، نظیر شاهان باستانی بخارا و دیگر شهرهای واحهٔ بخارا میراث خود را از دست دادند. اما به‌طورکلی سامانیان می‌کوشیدند تا پادشاهان محلی را از طریق رابطهٔ دست‌نشاندگی به‌بخارا پیوند دهند، نه

آنکه آنها را از بیخ براندازند. از این رو حتی با صفاریان سیستان صلح کردند و آنها تا مدتی دست نشاندهٔ دولت سامانی بودند.

اکنون باید بهچگونگی قدرت یافتن غلامان ترک در دولت سامانی بپردازیم، زیرا ترکان موازنهٔ قدرت را بهنفع خود تغییر دادند. ترکان در خاور نزدیک قومی نورسیدهنبودند، زیرا تازیان در دوران خلافت اسویان در جنگ با آنها در مشرق خراسان و ماوراءالنهر با دشواریهای بسیاری مواجه شده بودند. یکی از دلایل سامانیان در توسعهٔ مرزهای خود به سمت شمال و مشرق بیشتر بهقصد بدست آوردن بردگان بود تا اشاعهٔ اسلام، اما مبلغانی که در پی سپاه سامانی بدان نواحی میرفتند، بسیاری ازکفار را بهآیین اسلام در آوردند. حتی پیشاز امارت اسماعیل، سامانیان در تاخت و تازهـا و فتوح طاهریان در ماوراءالنهر شرکت میجستند. در ایام حکومت طلحةبنطاهر سرداروی، احمدبن خالد بهفرغانه و شاش که مقر حکومت احمدبناسد بود تاخت و شورشیانی راکه برحکومت احمدبن اسد بیرون آمده بودند فرومالید.[7] در سال ۲۰۷ ق /۸۲۲م پنجیکنت، کرسی اشروسنه طعمهٔ حریق شد، و در ایام امارت اسماعیل اشروسنه بهقلمرو سامانی ملحق گردید، و آخرین امیر محلی، بهنام **افشین** سیاربن عبدالله بهلاکت رسید. آخرین سکهٔ سیاربن عبدالله که مسی است تاریخ ۲۷۹ق / ۸۹۲م را دارد. با الحاق اشروسنه بهقلمرو سامانی نظم در منطقه اعاده گشت و گروههایی نیز آیین اسلام گزیدند. بنا برگفتهٔ سمعانی (ذیل سامانی) در سال ۲۲۵ ق /۸۳۹-۴۰ م نوحبناسد اسیفجاب را گشود و برای دفاع در برابر حملات ترکان صحرا گرد حصاری گرد شهر برآورد. گردآوردن تمام اخبار مربوط بهسفرهای جنگی اسماعیل علیه ترکان دشوار است، اما لشکرکشی سال ۲۸۰ ق /۸۹۳ م بواسطهٔ فتح طراز/تلس قابل ذکر است؛ این بار نیز گروهی ازکفار اسلام آوردند.[8] دراین سفرهای جنگیغازیان یا مجاهدان دین عاملمهمی در پیروزی سامانیان بودند. درتمام این دوره تجارت بردههمبرای سوداگرانهم برای دولتسامانی که حتیبابتبردگانی که بهبغداد میبردندحقالعبورمیگرفتند، منبع درآمدسرشاری بشمارمیآمد.

غلامان ترک بواسطهٔ جنگاوریشان بسیار با ارزش بودند، و امیران سامانی مدارسی جهت غلامان داشتندکه آنها را در آن مدارس برای خدمات نظامی یا اداری تربیت میکردند. احتمالا امیران سامانی بدان سبباز ترکان برای کارهای نظامی یا اداری استفاده میکردندکه آنها بیشتر از دهقانان محل شایستهٔ اعتماد بودند. از این گذشته ازکودکی برای مشاغلیکه درآینده بدست میگرفتند تربیت میشدند.

با افزایش شمار غلامان ترک برنفوذشان نیز میافزود. یکی از جغرافیادانان عرب مینویسدکه در سال ۳۷۵ ق /۹۸۵ م در ماوراءالنهر هر غلامی بیست یا سیدرهم خرید و فروش میشد، زیرا سامانیان بردگان زیادی اسیرکرده بودند و تجارت برده را منحصراً در دست خود داشتند، چنانکه بواسطهٔ عرضهٔ زیاد برده در بازار از ارزش آنکاسته بود.[9]

۷. طبری، ج۳، ص۱۰۶۵-۱۰۶۶ (ترجمهٔ فارسی، ج۱۳، ص۵۷۰۹).

۸. طبری، ج۳، ص۲۱۳۸ و۲۲۴۹ (ترجمهٔ فارسی، ج۱۵، ص۶۶۵۵)؛ مسعودی، مروج‌الذهب، ج۸، ص۱۴۴؛ ترجمهٔ فارسی، ج۲، ص۶۳۹-م.

۹. مقدسی، احسن التقاسیم، ص۳۴۰.

نظام‌الملک از تربیت غلامان ترک در دربار سامانی بتفصیل سخن می‌گوید، و با تربیت غلامان آنها را برای در دست گرفتن سمتهای رهبری در کشور آماده می‌کرد. آنگاه این کارِ بدستان و امرای نظامی ترک خود برده وارد می‌نمودند و بدین ترتیب بر اهمیت ترکان در سپاه و دولت روز بروز می‌افزود. بنابراین ترک شدن نهایی ماوراءالنهر به‌طور جدی در دورهٔ سامانیان آغاز گردید، اما این مسأله به‌اندازهٔ سلب اعتماد مردم از دولت سامانی که در پایان اقتدار آن دولت بکلی سامانیان را به‌سرنوشت خود رها کرده بودند، موجب سقوط دولت آنها نگردید.

از ایام امارت نصربن‌احمد تا پایان عصر دودمان سامانی بیشتر نیروهای سامانیان وقف مرزهای غربی آن دولت شده بود، زیرا ظهور سلاله های شیعه مذهب در مغرب ایران خطری بود که سامانیان سنی مذهب را تهدید می‌کرد. ظهور آل‌بویه، و بویژه فتح بغداد به‌دست آنها در سال ۳۳۳ ق /۹۴۵ م این خطر را در غرب تشدید کرد. به‌هنگام فتح بغداد به‌دست آل‌بویه، نوح بن‌نصر در بخارا امارت می‌کرد که در سال ۳۳۱ ق /۹۴۳م جانشین پدر شده بود. امیر جدید با شورشی در خوارزم مواجه گردید که آن را سرکوب کرد، آنگاه با دشواریهایی روبرو گردید که ابوعلی چغانی موجب آن شده بود. ابوعلی ازکناره‌گیری از مقام ولایتداری خراسان به‌نفع ابراهیم‌بن سیمجور که ازخادمان ترک امیر بود خودداری ورزید؛ و بجای اطاعت امرامیر، به‌ابراهیم‌بن احمد، عم نوح پیوست و علم طغیان برافراشت. درسال ۳۳۶ ق /۹۴۷م مدتی کوتاه حکومت ابراهیم در بخارا به‌رسمیت شناخته شد، و نوح ناگزیر به‌سمرقند گریخت؛ اما اهل بخارا از امیر جدید حمایت نکردند، و نوح از سمرقند بازگشت و با کورکردن عم و دو تن از برادران خویش از خویشان یاغی خود کینه کشید. اگر چند نوح توانست تختگاه ابوعلی را در چغانیان غارت کند، اما در سال ۳۳۷ ق /۹۴۸م ناگزیر گردید که با وی صلح کند و بار دیگر او را به‌حکومت چغانیان بگمارد. درسال ۳۴۱ق /۹۵۲م پس‌ازمرگ منصور قراتگین، والی وقت خراسان (ابراهیم‌بن سیمجور پیش‌از این درسال ۳۳۷ ق /۹۴۸م درگذشته بود) ابوعلی بار دیگر ولایت خراسان یافت و جنگی را با آل‌بویه آغاز کرد. زیاریان طبرستان که دشمن آل‌بویه و متحد سامانیان بودند، آتش این ستیز را دامن می‌زدند. اگر چند ابوعلی در میدان جنگ برآل‌بویه فایق آمد، ولی در ری با آنها مصالحه کرد که موجب ناخرسندی وشمگیر زیاری‌شد. وشمگیر شکایت به‌بخارا برد و ابوعلی را متهم کرد که با دشمن دست یکی کرده است؛ در نتیجه ابوعلی بار دیگر از حکومت خراسان برکنار گردید. وی بیدرنگ به‌آل‌بویه پیوست و به‌وساطت آنها از مطیع، خلیفهٔ عباسی منشور حکومت خراسان گرفت.

با مرگ نوح درسال ۳۴۳ ق /۹۵٤ م بنظر می‌آمد که ابوعلی برای استقرار بخشیدن حکومت مستقل خود در خراسان ازموقع خوبی برخوردار است؛ اما وی نیز درگذشت وسامانیان بار دیگر برخراسان دست یافتند. بکربن‌ملک فرغانی، والی جدید را نوح به‌حکومت خراسان منصوب کرده بود، اما این صاحب منصب ترک که در جایی به‌نام نصرآباد در درهٔ فرغانه‌ملک اقطاعی برای خود دست و پا کرده بود (نشانه‌ای ازتحول در قلمرو سامانیان)، کمتر از

دو سال پس از بدست گرفتن منصب تازه، بردست نگهبانان ترک امیربهلاکت رسید.[۱۰] در مدتی که ابوجعفر عتبی از همان خاندان محتشمی که پیش از این نیز فردی از اعضای آن به وزارت سامانیان رسیده بود، وزارت دولت سامانی را داشت، مدتی محمدبن ابراهیم سیمجوری جانشین بکربن ملک در حکومت خراسان گردید. اما روشن بود که دستگاه نظامی ترکان در بخارا بردولت سامانی استیلا یافته است، چنانکه عبدالملک، پسر و جانشین نوح بی موافقت ترکان قادر به کاری نبود. رهبر ترکان الپتگین بود، و وی خود والی خراسان را تعیین کرده بود، و محمدبن ابوعلی محمد بلعمی، پسر بلعمی را که در امارت امیرنصر منصب وزارت داشت، به وزارت دولت بخارا گماشت. متأسفانه پسر کاردانی و لیاقت پدر را نداشت و کارها همچنان در دست ترکان باقی ماند. مرگ امیر عبدالملک در پایان سال ۳۵۰ ق /۹۶۱ م نیز تغییری درکارها پدید نیاورد.

اما مسأله جانشینی در میان ترکان تفرقه انداخت، زیرا الپتگین از پسر عبدالملک حمایت می کرد، اما گروهی دیگر که شمار آنها بیشتر بود، به رهبری فایق یکی از ندمای کودکی منصور، برادر امیر موفق شدند منصور را به امارت بردارند. الپتگین که بخت را با خود ناساز دید، نیشابور، کرسی خراسان را به قصد غزنه ترک گفت و در آنجا دولتی مستقل از دولت بخارا تأسیس کرد و شالوده های امپراتوری آیندهٔ غزنوی را پی افکند.

ابوصالح منصوربن نوح پانزده سال به همان سنت اسلاف خود به عنوان حامی هنروادب فرمانروایی کرد. اما در این هنگام دولت وی نه تنها ناتوان، بلکه پیوسته مقروض بود. ابوالحسن محمدبن سیمجوری، والی امیرمنصور در خراسان که از سال ۳۵۱ ق /۹۶۲ م تا مرگ منصور در قدرت باقی ماند، به جنگ با آل بویه پرداخت، بهانه برای دشمنی با آل بویه آسان بود، زیرا آنها وشمگیر، شاهزادهٔ زیاری را درهمان سالی که سیمجوری ولایت خراسان یافت از طبرستان و گرگان بیرون رانده بودند. مرگ وشمگیر درسال بعد به دشمنی میان سامانیان و آل بویه خاتمه داد، اما عضدالدوله، امیر بویهی موافقت کرد به سامانیان که برای گردآوردن پول جهت پرداخت مواجب سپاه سخت در تنگنا بودند، خراج بپردازد. اما بدبختانه خراج چندان نپایید.

از خصایص دورهٔ آخر دولت سامانی در ماوراءالنهر و خراسان، زوال طبقهٔ دهقان بود. نه تنها ظهور ترکان از طریق نظام غلامان دربار، بلکه زوال مناطق روستایی نیز موجب فقر و بی نوایی دهقانان گردید. سامانیان در مقایسه با طاهریان، دودمانی بسیار متمرکز بودند، و رشد دیوانسالاری با رشد شهرها همراه بود، بر وسعت و پیچیدگی بخارا و سمرقند، و خصوصاً نیشابور و دیگر شهرهای خراسان افزوده شد؛ مثلا واحهٔ بخارا که شهرهای رو به رشد در آن پراکنده بود و حصاری که جهت جلوگیری از هجوم شنهای بیابان و صحرا گردان گرداین واحه کشیده بودند، در اواخر دورهٔ سامانی آن را به مادر شهر ـ بخارا مبدل کرد، و پیرامون آن را روستاهایی احاطه کرده بود که تقریباً ربضهای شهر بودند، نه رشته ای ازشهرها. دیوار گردشهر مانند کشاورزی بحال خود رها گردید، چنانکه شنهای بیابان به مناطق آباد و پر جمعیت تجاوز

10. E. A. Davidovich, «Vladeteli Nasrabada», *Kratkiesoobshchenija Institute Matevialnoi* Kultury, Vol. lxi (Moscow, 1956), pp. 107–130

کرده بودند. تحقیقات باستانشناسی سخن منابعی را که می‌گویند درنیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی دهقانان و روستاییان به‌شهرها هجوم آورده بودند تأیید می‌کند. طبقهٔ دهقان قدرت و نفوذ خود را از دست داده، و در شهرها تورم کارگر پدید آمده بود. دولت زمینها را می‌خرید یا بجای خراج مصادره می‌کرد؛ بدین گونه بود که مالیات ارضی منسوخ گردید و از ارزش زمین نیز کاسته شد. رشد املاک موقوفه که به‌مسجد، بیمارستان، مدرسه و نظایر آن واگذار می‌شد، کمکی به‌بهبود قیمت زمین نکرد. درآمد حاصل از زمین سخت کاهش یافت، و موجب گردید که دولت پیوسته در پی کسب منابع درآمد جدید برآید. ازین‌رو خاندانهای قدیمی سنتی در برابر نوزمینداران، از جمله سوداگران و بلندپایگان نظامی جای خالی کردند. روستاییان بیش‌ازگذشته ستم می‌کشیدند و آنها نیز به‌شهرها گریختند. نویسندگان این دوره از نبودن بهداشت و وضع شلوغ شهرها می‌نالند، چنانکه مردم بسیاری از امتیازاتی که دیگران داشتند عذاب می‌کشیدند. مثلا سادات نیز مانند صاحب منصبان نگهبانان شاهی و دیگران از پرداخت مالیات معاف بودند. همهٔ اینها کمکی به‌عایدات دولت نمی‌کرد.

از دین تنها به‌اختصار سخن رانده‌ایم، امیران سامانی مسلمانانی با ایمان بودند، و مگر مدتی کوتاه که امیر نصربن احمد دم از همعقیدگی با اسماعیلیان می‌زد، امرای سامانی سنی حنفی راسخ اعتقاد باقی‌ماندند. شافعیان نیز در قلمرو سامانی بسر می‌بردند، اما شمارهٔ آنها چندان نبوده است؛ و شیعیان قلمرو سامانی پس‌از مرگ نصربن احمد مذهب خویش را پنهان می‌داشتند. امرای سامانی فعالیتهای تبلیغ دینی را تشویق می‌کردند و از ترجمهٔ کتابهای دینی عربی به‌فارسی حمایت می‌نمودند. در امارت منصوربن نوح گروهی از علما تفسیر قرآن طبری را از عربی به‌فارسی برگرداندند. کتابهای دیگر از آن جهت به‌فرمان امرای سامانی به فارسی ترجمه می‌شد تا به‌دفاع از سنت در برابر الحاد کمک کند. ابوالقاسم سمرقندی (درگذشته به‌سال ۳٤۲ ق /۹۵۳ م) یکی از نویسندگان دینی بود که در ایام دولت سامانی فعالیت داشت، و رسالات عربی خود را که دربارهٔ مذهب سنت بود به‌فارسی برگرداند. تا پایان دورهٔ سامانی علما از دولت آنها طرفداری می‌کردند، اما در پایان آنها نیز سامانیان را فروگذاشتند.

ادبایی که در دربارهای امرای نخستین سامانی به‌شهرت رسیده بودند، بعدها نیزپیوسته از توجه و عنایت ایران برخوردار بودند. به‌فرمان امرای سامانی نه‌تنها نوشته‌های دینی از عربی به‌فارسی ترجمه می‌شد، بلکه آنها آثار غیردینی را نیز از نظر دورنمی‌داشتند. ابوعلی محمدبلعمی وزیر در سال ۳۵۲ق /۹۶۳م ترجمهٔ تاریخ بزرگ طبری را از عربی به‌فارسی آغاز کرد و چند سال بعد آن را بپایان برد. همچنین در دورهٔ سامانی کتب چندی دربارهٔ طب و داروها نوشته شد، وکتابخانهٔ دربار بخارا شهرت فراوان داشت. ابن‌سینای جوان که در پایان عصر سامانی در بخارا بسر می‌برد، ازکتابخانه بهره‌ها برد و دانشها آموخت. محمدبن یوسف الخوارزمی، عالمی دیگر که حدود سال ۳۸۷ق /۹۹۷م درگذشت، در دیوانسالاری سامانی خدمت می‌کرد و دایرة‌المعارف کوچکی تصنیف کرد که در باب دیوانسالاری و موضوعات متنوع دیگر است، خلاصه آنکه در دربار بخارا و نیز دربارهای ولایتی که از بخارا تقلید می‌کردند، علما را بگرمی می‌پذیرفتند. از شعرا و داستانپردازان حتی با گرمی بیشتری استقبال می‌کردند؛ و ازمعروفترین سرایندگان این دوره دقیقی طوسی بود.

نوح دوم، پسر امیرمنصور، ابومنصور محمدبن احمد دقیقی را به‌دربار بخارا دعوت نمود و شاعر را مأمورکرد تا تاریخی حماسی از ایران پیش‌از اسلام به‌رشتهٔ نظم در آورد. دقیقی نتوانست کار خویش را بپایان برد، زیرا بنابر برخی روایات در سال ۳۶۷ق/۹۷۷م بردست غلامان خویش کشته شد. دقیقی تنها یکی از گروه شاعران یا داستان پردازان سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی بودکه می‌خواستند پیش‌از آنکه میراث ایران باستان به‌فراموشی سپرده شود و فرهنگ جدید اسلامی آن را در خود جذب کند، فرهنگی که می‌رفت نه‌تنها زبان پارسی قدیم را با سیل عظیم کلمات و عبارات عربی دگرگون سازد، بلکه جانشین انگارها و آرمانهای جدید دربارهٔ آداب و رسوم ایران باستان شودکه در تصانیف قوالان و قصه گویان حفظ می‌گردید، از خطر نابودی برهانند. فردوسی که سرایش اثرش را در ایام فرمانروایی سامانیان آغازکرده، اما در روزگار غزنویان بپایان برده بود، بانی ادبیات نوین ایران نبوده است، بلکه وی تا اندازه‌ای نجات‌بخش ادب پارسی میانه بشمار می‌آید. راست است که فردوسی اثرش را با نوشتار عربی نوشته، اما در روزگاری که او زندگی می‌کرد چه کسی می‌توانست فارسی را با الفبای دشوار پهلوی بخواند؟ دربار سامانی آغازگر علاقه در حفظ گذشتهٔ پیش‌از اسلام ایران و فردوسی حاصل این علاقه بوده است.

شاید موضوع اصلی **شاهنامه** شرح جنگهای میان ایران و توران است که در روزگار فردوسی مردمش را از اعقاب ترکان می‌دانستند، اما در روزگاری که فردوسی **شاهنامه** را می‌سرود، ترکان قبول اسلام کرده و بخشی از جامعهٔ اسلامی شده بودند. پیش‌از این برخی از سفرهای جنگی سامانیان بر ضد ترکان کافر را یادآور شده‌ایم، اما دراویش و مبلغان که برای تبلیغ آیین اسلام به‌درون دشتهای آسیای میانه می‌رفتند، در تغییر آیین ترکان بیش‌از اقدامات نظامی مؤثر بوده‌اند. با نگاهی گذرا در منابع مشاهده می‌گردد که اشاراتی مختصربه فعالیت مبلغانی نظیر ابوالحسن الکلماتی شده است و بس. کلماتی از مردم نیشابور، و درروزگار امارت امیرعبدالملک در میان ترکان (ازقرار معلوم قراخانیان) به‌تبلیغ آیین اسلام می‌پرداخت.[11] تاخت و تازهای کفار ترک به‌قلمرو سامانیان دست کم تا پایان امارت اسماعیل موجب گردید که از سراسر مشرق عالم اسلام، داوطلبان یا غازیان برای جنگ با مشرکان به ماوراءالنهر بیایند. اما با اسلام پذیرفتن ترکان دیگر به‌خدمات مجاهدان اسلام در آسیای میانه نیازی نبود، اما آنها در آناطولی و نواحی قفقاز همچنان فعالیت داشتند. ابن‌مسکویه در تاریخ آل‌بویه ذیل سال ۳۰۳ق/۹۶۴م آورده است که پنج‌هزار غازی از خراسان به‌قلمرو آل‌بویه آمدند و درسال ۳۰۵ ق/۹۶۶ م سپاهی مرکب از بیست‌هزار غازی خراسانی اجازه خواستند که از سرزمینهای آل‌بویه بگذرند و برای جنگ با دولت بیزانس به‌غرب بروند.[12] بی‌گمان در میان این جنگیان غارتگر ترکان بسیاری بودند که پیشگامان کوچ بزرگ ترکان به آناطولی در سده‌های آینده بشمار می‌آیند، در معنی سد رباطها یا قلاع نظامی در آسیای میانه که طاهریان و امرای نخستین سامانی در برابر ترکان مشرک برآورده بودند، و غازیان برای جنگ با کفار به‌این رباطها می‌آمدند، در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی

۱۱. سمعانی، ذیل «الکلماتی».
۱۲. مسکویه، تجارب‌الامم، ج۲ ص۲۰۰، ۲۲۲ـم.

محل خود را از دست داده و در بیشتر نواحی متروک مانده بود. بیشتر جمعیت این نواحی هنوز ایرانی بودند، اما در همین ایام بود که ترکان به‌اسکان در این سرزمینها آغاز کرده و با ساکنان اصلی محل در می‌آمیختند. مدتهای دراز پیش‌از قدرت یافتن سامانیان همهٔ صحرا-گردان آسیای میانه ترک بودند، و مناسبات نزدیک آنها با یکجا نشینان به‌شتاب روندمستهلک شدن دو گروه در یکدیگر کمک کرد.

انقراض دولت سامانی دیرتر از آنچه انتظار می‌رفت به‌تأخیر افتاد، زیرا به‌رغم بی‌کفایتی شاهان سامانی، وفاداری مردم به‌آل‌سامان مدتی دوام آورد. امیر منصور در سال پیش‌ازمرگش که درسال ۳۶۶ ق /۹۷۶م اتفاق افتاد، مقام وزارت را به‌ابوعبدالله احمدبن محمدبن‌جیهانی، نوهٔ جیهانی معروف سپرد، اما وزیر جدید، درکار وزارت موفق‌تر از اسلاف بلاواسطه‌اش نبوده است. در غرب، عضدالدوله، پادشاه قدرتمند بویهی توانست کرمان را از دست تابع‌اسمی سامانیان بیرون کند، و بارها در طبرستان و گرگان برقابوس‌بن وشمگیر، امیر زیاری و متحد سامانیان فایق آید. سامانیان کوشیدند تا مناطقی راکه در مغرب قلمرو خود از دست داده بودند، دوباره پس بگیرند، اما قادر به‌شکستن آل‌بویه نبودند.

هنگامی که نوح دوم برمسند امارت نشست، امیری جوان بود و مادرش و وزیر جدید، ابوالحسین عبدالله‌بن احمدعتبی که از خاندان عتبی، وزیر سابق بود، وی را درکار فرمانروایی مساعدت می‌کردند، ابوالحسن سیمجوری جدا از بخارا ولایت خراسان داشت، یا شاید بتوان گفت برخراسان پادشاهی می‌کرد، و وزیر جدید تنها توانست که در ظاهر تملق سیمجوری گوید و در نهان سوقع وی را تباه سازد، تا آنکه در آغاز سال ۳۷۲ ق /۹۸۳م ابوالحسن را از حکومت خراسان برکنار کرد و سپاهسالاری ترک، به‌نام تاش که از غلامان پدر وزیر و سر-سپردهٔ وی بود ولایت خراسان داد. ابوالحسن به‌قهستان در جنوب طوس و هرات که اقطاع خاندان وی بود گریخت. سپاه خراسان که در این ایام تنها سپاه ثابت سامانیان بود، فراهم آورده شد و در اواخر همان سال ۳۷۲ ق /۹۸۲م به‌جنگ با آل‌بویه گسیل گردید؛ اما این سپاه پس‌از پیروزیهای نخستین عاقبت به‌طور قطع از آل‌بویه شکست یافت، و تنها مرگ عضدالدوله خاندان بویهی را از هجوم به خراسان مانع شد. پیش‌از آنکه عتبی بتواند دوباره سپاه را سازمان دهد، بردست مباشران ابوالحسن سیمجوری و فایق که حاجب درگاه شده بود بهلاکت رسید.

امیر سامانی تاش، والی خراسان را برای برقراری نظم پایتخت که در پی کشته شدن عتبی دستخوش آشفتگی شده بود به‌بخارا فراخواند. تاش به‌تختگاه آمد و خود را برای نبرد با ابوالحسن و پسرش ابوعلی، متحد فایق آماده کرد. اما پیش‌بینی کرد که جنگ با آنها ممکن است دردسرهایی در آینده برای وی موجب گردد، با دشمنان خود سازش کرد. وی امیر را برانگیخت تا حکومت بلخ به‌فایق و هرات به‌ابوعلی واگذارد؛ چنانکه ابوالحسن به‌قهستان و تاش به‌نیشابور بازگشتند. اما دیری نگذشت که ثابت شد این انتصاب آخرین خطا بوده است؛ زیرا محمدبن عزیر، وزیر جدید دشمن عتبی و بالطبع خصم تاش بود، و هیچ فرصتی را در تحریض امیر به‌برکنارکردن تاش از ولایت خراسان و نصب مجدد ابوالحسن سیمجوری برجای وی از دست نمی‌داد. تاش بی‌درنگ از آل‌بویه یاری طلبید، اما به‌رغم مساعدت آل‌بویه

ازوی در پایان سال ۳۷۷ ق /۹۸۷ م از سیمجوریان و فایق شکست یافت و به‌گرگان گریخت وسال بعد در همانجا درگذشت.

دیری نگذشت که ابوالحسن سیمجوری نیز مرد و پسرش که قدرتمندتر از تمام ولات سابق خراسان بود، برجای وی به‌حکومت خراسان رسید. فایق به‌ستیز با ابوعلی برخاست و متعاقب آن جنگهایی میان دو طرف درگرفت که سرانجام در سال ۳۸۰ ق /۹۹۰ م فایق شکست یافت. وی به‌هنگام عقب‌نشینی کوشید تا بخارا را متصرف شود، اما بار دیگر مغلوب گردید، و این بار شکنندهٔ وی بگتوزون، سپاهسالاری ترک بود که خدمت امیر نوح می‌کرد. فایق به‌بلخ بازگشت و توانست آن شهر را در برابر پادشاهان فئودال تابع سامانیان که بخارا آنها را برضد او تحریک می‌کرد، نگاه دارد. در این ایام با پیشروی ترکان قراخانی به‌قلب قلمرو سامانیان تهدید تازه‌ای در ماوراءالنهر پدیدارگشت.

دودمان قراخانیان چندین دهه پیش‌از پیشروی در قلمرو سامانیان سرگرم تحکیم‌پایه‌های قدرت خویش در کاشغر و بلاساغون شمال اسفیجاب بودند. آنها در سال ۳۷۰ ق /۹۸۰ م اسفیجاب را متصرف شده و یحتمل پیش‌از آن، در سال ۳۶۶ ق /۹۷۶م کانهای نقرهٔ سامانیان در بخش علیای درهٔ زرافشان را تسخیر کرده بودند. اما قراخانیان تنها صلح‌جویانه وارث شاهزاده‌نشینهای کوچکی شدند که از سامانیان بریده بودند و توسط «ولات» مستقل ترک اداره می‌شدند.

بغراخان، فرمانروای قراخانی در پایان سال ۹۹۱ میلادی آهنگ قلمرو سامانی کرد، و نخستین سپاهی که از جانب امیر نوح بن‌منصور به‌دفع وی گسیل شده بود کاملا شکسته شد. آنگاه نوح متوجه فایق شده و با گذشتن از سرگناهش و سپردن حکومت سمرقند به‌او، به‌جنگ با مهاجمان مأمورش کرد. جریان وقایع روشن نیست، اما اینقدر معلوم است که فایق پس‌از چند برخورد با مهاجمان ترک خود را تسلیم بغراخان کرد که با پیشروی به‌سوی بخارا موجب گریز نوح شده بود. پادشاه قراخانی درسال ۳۸۲ق /۹۹۲ م به‌پایتخت سامانیان درآمد. برخی منابع نظیر کتاب الیمینی عتبی مدعی‌اند که فایق خان ترک را به‌حمله به‌قلمرو سامانیان دعوت کرده بود، اما میرخواند و دیگر مورخان متأخر عقیده دارند که ابوعلی می‌خواست دولت سامانی را میان خود و بغراخان تقسیم کند، از این رو این ابوعلی بود که قراخانیان را به تهاجم به‌مملکت سامانیان فراخوانده بود. داستانهای ناسطمئنی که دربارهٔ این دعوتها در منابع آمده است این گمان را برمی‌انگیزد که بیشترینهٔ مردمی که در قلمرو سامانی بسر می‌بردند از دیدن پیشروی قدرتی جدید ناخرسند نبودند. بهر تقدیر فایق از جانب بغراخان دوباره به حکومت بلخ منصوب گردید و پایتخت را ترک گفت.

نوح نامه‌ای سوی ابوعلی درنیشابور فرستاد و از او در بازپس گرفتن تاج و تختش استمداد جست. ابوعلی در ابتدا از کومک به‌نوح امتناع ورزید، اما بعداً در تصمیم خود تجدید نظر کرد. کمک وی ضرورتی نیافت، زیرا بغراخان در بخارا بیمار شد و شهر را رها کرد و پس‌از ترک سمرقند و عزیمت به‌سمت شمال در میانهٔ راه درگذشت. بعداً در تابستان نوح به‌بخارا بازگشت و به‌آسانی نمایندگان بغراخان را در شهر بشکست.

فایق که پیوسته از یکی به‌دیگری روی می‌آورد، کوشید تا بر بخارا مسلط شود، اما

مغلوب و منهزم گردید؛ و این بار نزد ابوعلی، دشمن سابقش گریخت و بدو پیوست. دو سپاهسالار یاغی مصمم شدند که به‌حکومت سامانیان خاتمه دهند، اما امیر نوح برای کمک چشم به‌غزنه دوخته و از سبکتکین، جانشین الپ تگین در حکومت غزنه یاری طلبید. امیر سامانی گذشته از سبکتگین از خوارزمیان و دیگر شاهان دست نشانده نیز استمداد جست و در جنگی که در رجب ۳۸۴ ق /اوت ۹۹۴ م در خراسان با ابوعلی و فایق کرد دو سردار یاغی را کاملا بشکست. ابوعلی و فایق به‌گرگان گریختند و در آنجا نیروهای تازه‌ای برخود فراز آوردند. نوح به‌سبکتگین و پسرش لقب بخشید و محمود را بجای ابوعلی حکومت خراسان داد.

سال بعد دو سردار نافرمان باز گشتند و محمود را ناگزیر به‌ترک خراسان کردند. سبکتگین به‌پسرش پیوست و آن‌دو، بار دیگر ابوعلی و فایق را درنبردی نزدیک طوس شکست دادند. دو سردار شکست خورده سمت شمال گریختند و فایق پس‌از آنکه نوح حاضر نشد از گناهش در گذرد، عاقبت به‌قلمرو قراخانیان رسید. اما ابوعلی بخشوده شد و او را به‌خوارزم فرستادند؛ اما خوارزمشاه وی را بگرفت و دربند کرد. امیر گرگانج در شمال خوارزم، خوارزمشاه و ابوعلی را دستگیر کرد و ابوعلی را به‌بخارا فرستاد. امیر نوح پس‌از مدتی وی را در سال ۳۸٦ ق /۹۹٦ م نزد سبکتکین فرستاد و ابوعلی بعدها در غزنه اعدام گردید.

با وجودی که فایق نصرخان، جانشین بغراخان را به‌تاختن برنوح و سبکتکین تحریک می‌کرد، با اینهمه امیر قراخانی با آن دو مصالحه نمود. در این آشتی نوح فایق را بخشود و حتی وی را والی سمرقند کرد. پس‌از این مصالحه، اوضاع آرام یافت، اما قلمرو سامانیان کوچک گردید. در این هنگام قلمرو دولت بخارا به‌درهٔ زرافشان محدود شده بود، به‌اضافهٔ خوارزم که به‌عنوان دولتی دست نشانده تنها در ظاهر به‌دربار بخارا اظهار بندگی می‌کرد. خراسان و کلیه نواحی جنوب رود جیحون دیگر تابع دولت سامانی نبودند، و در بیشتر مناطق غزنویان جای آن دولت را گرفته بودند. در سال ۳۸۷ ق /۹۹۷ م نوح و سبکتکین هردو درگذشتند و جانشینان آن دو در بخارا و غزنه تفاوت فاحشی با یکدیگر داشتند.

ابوالحارث منصور دوم، پسر نوح جوانتر از آن بود که بتواند شرکای قدرتمند خود را زیر نفوذ خویش در آورد، و هنگامی که عصیانگری از نصرخان یاری طلبید، خان ترک به وی پاسخ مساعد داد، اما دستگیرش کرد و فایق را که با احترامات فوق‌العاده استقبال کرده بود در رأس سپاهی اندک به‌بخارا فرستاد. منصور دوم که به‌فایق اعتماد نداشت، پایتخت خود را رها کرده و راه گریز گرفت؛ اما وی را به‌بازگشت به‌بخارا وادار کردند، و قدرت همچنان در در دست فایق باقی ماند. اوضاع خراسان پس از مرگ سبکتکین موقع را برای مداخلهٔ مجدد سامانیان در آن ولایت مساعد کرد. و بگتوزون، سپاهسالار ترک که پیش‌از این ذکرش آمده از جانب منصور دوم به‌حکومت خراسان منصوب گردید و عازم نیشابور شد. فایق که فرمانروای واقعی بخارا بود از بالا گرفتن قدرت بگتوزون بوحشت افتاد و از ابوالقاسم سیمجوری، امیر جدید قهستان بخواست که بربگتوزون بتازد. در بهار سال ۳۸۸ق /۹۹۸م جنگی میان بگتوزون و سالار سیمجوری در گرفت که به‌پیروزی بگتوزون خاتمه یافت. اما بگتوزون با ابوالقاسم صلح کرد و به‌بخارا بازگشت، و اگر چند وی و فایق با یکدیگر خصومت می‌ورزیدند،

اما نیروهای خود را در برابر تهدیدی تازه، یعنی محمودغزنوی که پس‌از سرکوبی برادرش و دیگران توانست بالاترین قدرت قلمرو خویش گردد، یکی کردند. محمود می‌خواست که حکومت تمام خراسان بدو باز گردانده شود، و فایق و بگتوزون که می‌ترسیدند که مبادا منصور دوم به‌نفع محمود به‌آن دو خیانت ورزد، در صفر ۳۸۹ق /فوریه ۹۹۹م منصور را از پادشاهی خلع کردند و بر دیدگانش میل کشیدند، و ابوالفوارس عبدالملک، برادر جوانترش را به‌امارت برداشتند.

با قتل منصور بردست سردارانش محمود فرصتی یافت تا به‌عنوان کینه‌خواه امیر مقتول دعوی خویش را ازسرگیرد؛ اما دریافت که دشمنانش، بگتوزون و فایق با ابوالقاسم سیمجوری ممکن است بسیار تواناتر از وی باشند، ازین‌رو در بهار سال ۳۸۹ ق /۹۹۹م با آنها صلح کرد و بلخ و هرات را تحت حکومت خود نگه داشت. متحدان به‌محمود اعتماد نداشتند و عهدشکنانه به عقبداران سپاه وی تاختند، اما از غلبهٔ بر محمود عاجز آمدند. جنگ از سر گرفته شد، و محمود در حوالی مرو شکست‌قاطعی برمتحدان وارد آورد. اکنون محمود تمام سرزمینهای جنوب جیحون را بدست آورد. حتی پادشاه چغانیان و دیگر شاهان شمال جیحون سیادت محمود را پذیرفتند، و او برادرش نصر را به‌حکومت خراسان منصوب کرد. در جنوب جیحون قدرت به‌طور کامل ازسامانیان به‌غزنویان انتقال یافت.

عبدالملک، امیر سامانی با فایق و بعدها بگتوزون کوشیدند تا برای جنگ با محمود دوباره نیرویی فراهم آورند، اما فایق اندکی پیش‌از تصمیم نصر، فرمانروای قراخانی به برانداختن دولت سامانی درگذشت. امیر سامانی سعی کرد تا مردم قلمرو خویش را برضد مهاجمان بشوراند، اما تلاش وی بی‌نتیجه ماند و اهل بخارا به‌دعوت سامانیان اعتنایی‌نکردند، خصوصاً هنگامی که رهبران دینی به‌آنها اطمینان دادند که قراخانیان مانند خودشان مسلمانان مؤمنی می‌باشند، و نیازی نیست که به‌خاطر سامانیان بی‌اعتقاد به‌ستیز با آنها برخاست. قراخانیان بی‌مقاومتی به‌پایتخت سامانیان در آمدند؛ بگتوزون از خان ترک زینهار خواست و عبدالملک نیز دستگیر و در بند کشیده شد. ترکان مسلمان کاری را به‌انجام بردند که ترکان کافر از عهده‌اش برنیامدند. قراخانیان دودمان سامانی و حکومت ایرانیان را برانداختند، و از آن پس آسیای میانه به‌دست ترکان در افتاد.

داستان سامانیان پایانی افسانه‌وار داشت. برادر جوانتر منصوربن نوح و عبدالملک که اسماعیل نام داشت از بند قراخانیان بگریخت و به‌خوارزم رفت و در آنجا برای نجات تاج و تخت سامانیان هواخواهانی برخودفراز آورد. اسماعیل لقب المنتصر «پیروز» برخود نهاد، و در ابتدا موفق گردید قراخانیان را نخست از بخارا و سپس از سمرقند بیرون براند. اما بابسیج شدن سپاه اصلی قراخانی و نزدیک شدن آن، منصور ناگزیر از همهٔ فتوح خویش دست شست و به‌خراسان گریخت. اسماعیل در خراسان نیز به‌پیروزی دیگری دست یافت و نصر، برادر محمود را از نیشابور بیرون کرد، اما بار دیگر با نزدیک شدن سپاه محمود، وی ناچار گردید همه‌چیز را رها کند. منتصر در سال ۳۹۴ق /۱۰۰۳م به ماوراءالنهر بازگشت و در صدد طلب یاری از منبعی جدید، یعنی قبایل ترک اغز که به‌درهٔ رود زرافشان رخنه کرده بودند برآمد. قدرت ناپیدای صحرا گردان ترک، چنانکه بعدها در دورهٔ سلجوقیان معلوم شد، هنگامی آشکار

گردید که آنها در چند جنگ قراخانیان و از جمله نصر، فرمانروای بزرگ قراخانی را بشکستند. اما منتصرترسید که به‌ترکان صحرا گرد اعتماد نتوان کرد، پس آنها را فرو گذاشت و به‌خراسان رفت.

تلاشهای وی برای توافق با محمود غزنه و استمداد جستن از همدلی وی با دودمان سامانی بشکست انجامید و ناگزیر به‌درهٔ زرافشان بازگشت و در آنجا از حامیان مختلف از جمله از اغزها کمک گرفت. منتصر در رجب سال ۳۹۴ق /مه ۱۰۰۴م قراخانیان را بشکست، اما در نبرد بعدی اغزها وی را فرو گذاشتند و سپاه وی از هم پاشیده شد. منتصر بار دیگر به خراسان گریخت و مجدداً در پایان همان سال به‌همراهی اتباع کمی که برایش باقی مانده بود، کوشید تا با گذار از جیحون و گرد آوردن هوادارانی جهت بثمر رساندن آرمان خود، بار دیگر بخت خویش را بیازماید. این بار قراخانیان جنگ را بسیج کرده بودند و منتصر بزحمت از مهلکه جان بدر برد. وی به‌قبیله‌ای عرب که حوالی مرو بسر می‌بردند پناه جست، اما در سال ۳۹۵ق /۱۰۰۵م رئیس قبیله وی را بقتل رساند. و بدین گونه بود که آخرین تلاش سامانیان برای باز یافتن قدرت گذشتهٔ خود پایان پذیرفت.

نوادگان دودمان سامانی به‌حیات خود در واحهٔ بخارا ادامه دادند، مردم ناحیه سخت بزرگشان می‌داشتند، و دولتهایی که در دوره‌های بعد برسریر قدرت بودند جانب آنها را رعایت می‌کردند. خاطرهٔ سامانیان نه تنها به‌عنوان آخرین سلسلهٔ ایرانی آسیای میانه، بلکه بدین خاطر که این سلسله منطقهٔ آسیای میانه را تحت حکومتی واحد متحد کرد و میراث ایران‌باستان را از نابودی رهایی بخشید، سالهایی دراز در منطقه باقی ماند. نوعی «ابهام» مشابه ابهامی که ساسانیان و اردشیر، مؤسس سلسلهٔ ساسانی را احاطه کرده بود، در مورد دولت سامانی و امیراسماعیل، بنیانگذار سلالهٔ مزبور شایع گردید. در واقع سامانیان از بسیاری جهات به‌ساسانیان شباهت داشتند. اتحاد عناصر گونه‌گون در ماوراءالنهر توسط سامانیان و تبدیل آنها به‌ملتی واحد از بسیاری جهات به‌معجزه شباهت داشت، چنانکه گویی وحدت ایران و فرهنگ آن در آسیای میانه صورت گرفت نه در ایران. از این گذشته، شالودهٔ این وحدت اسلام بود، و سامانیان نشان دادند که فرهنگ ایران باستان می‌تواند با اسلام سازگار باشد، و این بزرگترین خدمت سامانیان به‌عالم اسلام و البته ایران بوده است.

جدول تبارنامهٔ سامانیان

	هجری	میلادی
نصربن احمد	حدود ۲۶۱—۲۷۹	۸۷۵—۸۹۲
اسماعیل بن احمد	۲۷۹—۲۹۵	۸۹۲—۹۰۷
احمدبن اسماعیل	۲۹۵—۳۰۱	۹۰۷—۹۱۴
نصربن احمد (نصردوم)	۳۰۱—۳۳۱	۹۱۴—۹۴۳
نوح بن نصر	۳۳۱—۳۴۳	۹۴۳—۹۵۴
عبدالملک	۳۴۳—۳۵۰	۹۵۴—۹۶۱

منصور	۳۵۰— ۳۶۶	۹۶۱— ۹۷۶
نوح دوم	۳۶۶— ۳۸۷	۹۷۶— ۹۹۷
ابوالحارث منصور دوم	۳۸۷— ۳۸۹	۹۹۷— ۹۹۹
عبدالملک دوم	۳۸۹	۹۹۹
اسماعیل منتصر	۳۹۰— ۳۹۵	۱۰۰۰— ۱۰۰۵

بخش پنجم

دورهٔ اول غزنوی

تأسیس سلطنت غزنوی در مشرق عالم ایران نمایشگر نخستین سدشکنی بزرگ قدرت ترک در برابر سلاله‌های بومی آن نواحی است؛ اما رخنهٔ آرام ترکان به‌سرزمینهای در اصل ایرانی آسیای میانه، یعنی ماوراءالنهر، فرغانه و خوارزم و از طریق بیابان دهستان (بیابان قره قوم کنونی) به‌سمت کرانه‌های دریای خزر چندین سدهٔ پیش از این آغاز شده بود. شاهان ایرانی سغد که در برابر مهاجمان عرب سدهٔ نخست و اوایل سدهٔ دوم هجری (هفتم و هشتم میلادی) در ایستاده بودند، پیش‌از آنکه امپراتوری صحرای این **ترگش**‌ها خود از هم بپاشد، از ترکان غربی کمک دریافت می‌کردند. از این گذشته، شاهزادگان سغد ترکان را به‌عنوان سربازان مزدور و مرزبانان اجیر می‌کردند، که بدین ترتیب آنها از حیث استخدام غلامان ترک در سپاه، مقدم برخلفای عباسی بودند، بهر تقدیر، ماوراءالنهر تا پیش‌از ظهور سامانیان از لحاظ سیاسی ناحیه‌ای پاره‌پاره بود، و واحدهای سیاسی مستقلی داشت که غالباً از صورت شهر ـ دولتها یا شاهزاده نشینهای کوچک فراتر نمی‌رفت، و پیوسته گرفتار جنگهای بی‌رحمانه بود که خود موجب استخدام این جنگیان ترک می‌گردید.

امارت سامانی در ماوراءالنهر و خراسان سد استواری بود که در برابر انبوه تهاجماتی که از دشتهای آسیای میانه به‌مناطق متمدن می‌شد، در شمال شرق عالم ایران پدید آمده بود. در این هنگام قدرت نیرومندی از عالم ایران پاسداری می‌کرد که دولت مرکزیش در بخارا دیوانسالاری پیشرفته‌ای داشت که فنون سودمندآن در خلافت عباسی تکامل یافته بود، و نیز صاحب ارتش حرفه‌ای بسیار منضبطی بود. سپاه سامانی به تقلید از سپاه عباسیان هسته‌ای از غلامان ترک داشت که نگهبان خاص پادشاه (غلمان، ممالیک) بودند و تنها به‌شخص امیر وابستگی داشتند. از این رو در ایام اوج قدرت دولت سامانی —تا میانهٔ سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی —از مرزهای ماوراءالنهر در برابر فشار ترکان بیرون قلمرو سامانی بخوبی پاسداری می‌شد. مناطق سرحدی، نظیر اسفیجاب، شاش و فرغانه را رشته‌ای از رباطها که ساخلونشین غازیان بود محافظت می‌کرد. به‌هنگامی که ضرورتی می‌افتاد، امیر به‌تن خویش برای گوشمالی دادن ترکان به‌درون دشتهای آسیای میانه لشکر می‌کشید، مانند سفر جنگی بزرگ اسماعیل

به‌تلس در سال ۲۸۰ق /۸۹۳م که در این لشکرکشی تختگاه ترکان قرلق غارت گردید، و غنایم بی‌اندازه‌ای از برده و غنم به‌چنگ سامانیان افتاد. همچنین خوارزمشاهان فریغونی در سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی پاییز هرسال به‌دشتهای آسیای میانه لشکر می‌کشیدند که به فغبوریه یا «لشکرکشی شاه» معروف بود. در این ایام که عصر شکوفایی دولت سامانی بود، شمار بسیاری از افراد ترک از طریق ماوراءالنهر به‌عالم اسلام آورده شده بودند. گروههای بیشتری از این ترکان در خدمت خلفا و حکام عرب و ایرانی ولایات شغل نگهبان نظامی یافتند. در طی سدهٔ سوم هجری /نهم میلادی شالودهٔ نظامی خلافت عباسی بکلی دگرگون گردید. خلفا بجای تکیه‌کردن به‌نگهبانان خراسانی یا بقایای حتی نظامی قدیمی‌ترکه اعتماد به‌نیروی نظامی جنگیان عرب بود، می‌رفتند که بکلی وابسته افواج غلامان گردند. این غلامان از ملیتهای گونه‌گون نظیر عرب، بربر، سیاه سودانی، اسلاوهای بالکان، یونانی، ارمنی و ایرانی بودند. اما ترکهای آسیای میانه در تعداد بردیگران برتری داشتند. بیشترکامیابی اقتصادی دولت سامانی ناشی از تجارت برده در سراسر قلمرو آن دولت بود، زیرا تقاضای خرید غلامان ترک هرگز فروکش نمی‌کرد. دولت بخارا برصدور برده از طریق جیحون نظارت می‌کرد، از سوداگران برده عوارض راهداری می‌گرفت و عبور دادن غلام بچگان از قلمرو آن دولت‌مستلزم گرفتن جواز از سامانیان بود. قیمت ترکان بواسطهٔ دلیری و تهورو مهارت در سواری بیشتر از نژادهای دیگر بود. و حکام ولایات و فرماندهان نظامی جاه‌طلب در استخدام نگهبانان شخصی از این غلامان با خلفا هم‌چشمی می‌کردند. از برکت وجود این لشکریان حرفه‌ای بود که ولاتی نظیر احمدبن طولون و محمدبن طغج توانستند تا مصر را از زیر سلطهٔ مستقیم خلافت بیرون کنند.

بدین ترتیب در طی سده‌های سوم و چهارم هجری (نهم و دهم میلادی) این سربازان ترک رفته‌رفته از نواحی شرقی و مرکزی عالم اسلام به‌نواحی دیگر رخنه‌کردند. در خود ایران دو قدرت بزرگ آل‌بویه و سامانیان سواران ترک را بر نیروهای بومی دیلمی و ایرانیان خاور افزودند، و حتی سلسله‌های کوچک دیلمی و کرد حاشیهٔ ساحلی دریای خزر و شمال غرب ایران ترکان را به‌اتباع محلی و عشیرتی خود اضافه‌کردند. شمار این ترکان در عالم ایران آنقدر زیاد نبود که چشمگیر باشد، مگردر دوره‌های سلجوقی، مغول و تیموری که کوچهای بزرگ ترکان صبغهٔ بومی برخی نواحی را دگرگون کرد؛ بلکه ترکان در مقام رهبران نظامی و ولات طبقهٔ برگزیده‌ای را تشکیل می‌دادند، و دست‌کم در مغرب ایران صاحب زمینهای وسیع یا **اقطاعات** بودند. هرگاه‌که دست حکومت مرکزی در ادارهٔ ملک سست می‌گشت، این فرماندهان ترک با وسایلی چون ملازمانی از غلامان خاصه و متصرفات ارضی که پشتوانهٔ مالی آنها بود، بی‌درنگ قدرت را در دست می‌گرفتند.

این مسائل در زوال و سقوط دولت سامانی در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی و ظهور دو قدرت بزرگ قراخانیان در شمال رود جیحون و غزنویان در جنوب از ویرانه‌های آن دولت نقش اساسی ایفا کرده اند. نشانه‌های ضعف دولت سامانی در ایام امارت نوح‌بن نصر (۳۳۱ - ۴۳ق /۹۴۳ - ۵۴م) آشکار گردید. قدرت امیران را اتباع قدرتمندی چون ابوعلی چغانی که از خاندان محتشم ایرانی بخش علیای رود جیحون بود و سیمجوریان

که خاندانی ترک با اصل و نسب غلامی بودند و قهستان را به‌مثابهٔ قلمرو خصوصی در تصرف داشتند غصب‌کرده بودند. هزینهٔ در آویختن با شورشها و ناآرامیهای خراسان امرای سامانی را در تنگناهای مالی جدی قرار داد، و موجب وضع مالیاتهای تازه از سوی آنها گردید؛ در نتیجه نارضایی طبقات متنفذ زمیندار و نظامی از آنها بالا گرفت. شک و تردیدهایی که بر سر موضوع جانشینی وجود داشت، دست رؤسای نظامی ترک و دیوانسالاران برجسته، نظیرخاندان بلعمی و عتبی را بازگذارد تا هر که را که خود می‌خواهند به‌امارت بردارند. نیروهای مرکز گریز متنفذ، یعنی فرمانروایان نواحی دوردست قلمرو سامانی به‌بیرون‌کشیدن خود از زیر سلطهٔ دولت بخارا آغاز کردند. مثلا در سیستان، شاخه‌ای جنبی از دودمان صفاری تحت قیادت محمدبن خلف‌لیث (۵۲ - ۳۱۱ق /۶۳ - ۹۲۳) و پسرش خلف (۹۳-۳۵۲ق /۱۰۰۳ - ۹۶۳م) دوباره سر برآورد و بالید (نگاه کنید به‌فصل‌سوم). در کرمان محمدبن‌الیاس، سپاهسالار سامانی سلاله‌ای مستعجل (۵۷ - ۳۲۰ق /۶۸ - ۹۳۲م) پی‌افکندکه تافتح آن ولایت بر- دست عضدالدوله دیلمی با استقلال واقعی در آنجا حکومت راند. در بست والرخج جنوب افغانستان قراتگین اسفیجابی که در دربار بخارا از غلامی به‌سرداری رسیده بود، و والی بلخ، درسالهای پس‌از ۳۱۷ق /۹۲۹م قدرت را در دست خود گرفت چهل‌سال بعد گروهی دیگر از غلامان ترک به فرماندهی بیتوز نامی در بست حکومت می‌کرد، و ممکن است — اگر چند ثابت نشده — که در اینجا پاره‌ای پیوستگی با رژیم پیشین قراتگین وجود داشته است. مناسبات بیتوز و خداوندانش در بخارا چندان سستی گرفته بود که بر تنها سکهٔ مسینی که از بیتوز باقی مانده و تاریخ ضرب ۳۵۹ق /۹۷۰م را دارد، نام امیر سامانی نقش نشده است.[1]

غزنویان غیرمستقیم از این حال و هوای دولت سامانی که گرفتار تجزیه، انقلابات دربار و توطئه‌ها و اعدامهای ناگهانی برسر جانشینی بود ظهورکرد. الپتگین حاجب، سپاهسالار ترک نیروهای سامانی در سال ۳۵۰ق /۹۶۱م با ابوعلی محمدبلعمی متحد گردید تا شاهزاده‌ای راکه خود می‌خواستند به‌امارت بردارند. **کودتای** وزیر وسالار ترک عقیم ماند، والپتکین ناگزیر شد به‌غزنه در مشرق افغانستان که بیرون از حدود امپراتوری سامانی بود عقب بنشیند، و شهر را از دست دودمان لویک که سلسله‌ای محلی بود بیرون کند (۳۵۱ق / ۹۶۲م). اما غزنه بدون‌جنگ با لویکها تسلیم الپتکین نشد. آنها از طریق ازدواج باسلسلهٔ هندو شاهی کابل پیوند داشتند و از حمایت محلی بسیار برخوردار بودند. لویکها در طی پانزده سال آینده بارها برای پس‌گرفتن غزنه بازگشتند و در یک پیش‌آمد بحرانی، ابواسحق ابراهیم، پسر وجانشین الپتکین تنها به‌یاری سپاهی که از بخارا اعزام شده بود توانست دوباره برشهر دست یابد. بواسطهٔ آنکه در سالهای نخست استقرار حکومت غزنه به‌دولت سامانی نیاز افتاده بود، فرمانروایان ترک غزنه تا مرگ سبکتکین در سال ۳۸۷ق /۹۹۷م عموماً نام امرای سامانی را بر روی سکه‌ها می‌آوردند.

یکی از معتمدترین حامیان الپتکین غلامش سبکتکین (احتمالا معنی ترک این نام «شاهزادهٔ محبوب» است) بود. در وصیتنامه‌ای که به‌صورت کلمات قصار است و دربارهٔ اعمال قدرت پادشاهی می‌باشد (**پندنامه**)، که از قرار معلوم سبکتکین آن را برای پسرش محمود بجا

1. J. C. Gardin, *Lashkaribazar II, Les trouvailles*... pp. 170_1

گذاشته است که سبکتکین از مردم برسخان کران ایسغ گول بوده که اکنون جزو قرقیزستان کشور اتحاد شوروی است. بنابراین شاید که سبکتکین از مردم قبایلی که ترکیب آنها گروه ترکان قرلق را می‌ساخته بوده است. بعدها تبارنامه‌نویسان چاپلوس تبارنامه‌ای برساخته‌اند که نسب سبکتگین را به یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی می‌رساند. اگر چند آنها نتوانستند حقیقت اصل و نسب کافر وی را پنهان نگه دارند، اما در تبارنامهٔ برساختهٔ آنها چنین گمان رفته است که خاندان یزدگرد به دشتهای آسیای میانه گریخته و در آنجا با ترکان محل پیوند خویشی برقرار کرده بودند. سبکتکین در جنگی که میان قبایل ترك درگرفت به‌اسارت درآمد، و در نخشب به‌بردگی فروخته شد، و عاقبت الپ‌تکین وی را از برده‌فروشی خرید. داستان بر-کشیدن پایگاه سبکتکین در خدمت الپ‌تکین بتفصیل در سیاست‌نامه آمده است؛ اما گزارش نظام‌الملك را باید با احتیاط پذیرفت. سبکتکین در عزیمت الپ‌تکین به‌غزنه همراه وی بود، و پس از مرگ الپ‌تکین به‌خدمت پسرش ابواسحق ابراهیم پیوست، و در میان ترکان غزنه اتباعی بر خود فراز آورد. وی در ایام فرمانروایی یلگاتکین به‌هنگامی که برای نخستین بار شهر یزدگرد مورد تهاجم ترکان غزنه قرار گرفت (۳٦٤ ق/۹۷٤ م) شخصیتی برجسته بود. درسال ۳٦٦ ق/۹۷۷ م ترکان غزنه بوری، حاکم خمار و بی‌کفایت را از فرمانروایی برکنار کردند و سبکتکین را به‌امیری و رهبری خود برداشتند، و بدین وسیله به‌کلیهٔ قدرتی که وی درگذشته از آن برخوردار بود مهر رسمی زده شد.

از این تاریخ سبکتکین فرمانروایی بیست سالهٔ خود را تحت عنوان ظاهری والی سامانیان آغاز کرد. وی بر سکه‌هایی که ضرب کرده نام امیران سامانی را پیش از نام خود آورده، و از لقب **حاجب‌الحجابی** که برسنگ گورش نقش‌شده، هنوز گواه فرودستی پایگاه وی است. در واقع بنیاد قدرت مستقل غزنوی که محمود، پسر سبکتکین از آن امپراتوری پر قدرتی ساخت، اساساً در ایام فرمانروایی سبکتگین پی‌ریزی شده بود. اصلاحاتی که لشکریان ترك غزنه در نظام اقطاع روستاهای بیرون شهر بعمل آورده بودند، به‌ثبات اقتصادی منطقه کمک کرده بود. قدرت ترکان از غزنه فراتر رفته و بر ناحیهٔ زابلستان در مشرق افغانستان سایه افکنده بود. مردم زابلستان اساساً ایرانی بودند، و این ولایت در حماسهٔ قومی ایران، خصوصاً در جنبهٔ پیوستگی زابلستان با رستم زابلی پهلوان، نقش برجسته‌ای ایفا کرده است.

در سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی اسدی طوسی روایات عامیانه زابلستان را در کتاب **گرشاسب‌نامه** خود که اثری حماسی است فراهم آورده است. پیش از آمدن الپ‌تکین به‌غزنه احتمالا تمامی مردم این ناحیه هنوز اسلام نیاورده بودند، و در ناحیهٔ نفوذناپذیر غور در مرکز افغانستان شرك درست تا سده پنجم هجری/یازدهم میلادی دوام آورده بود.

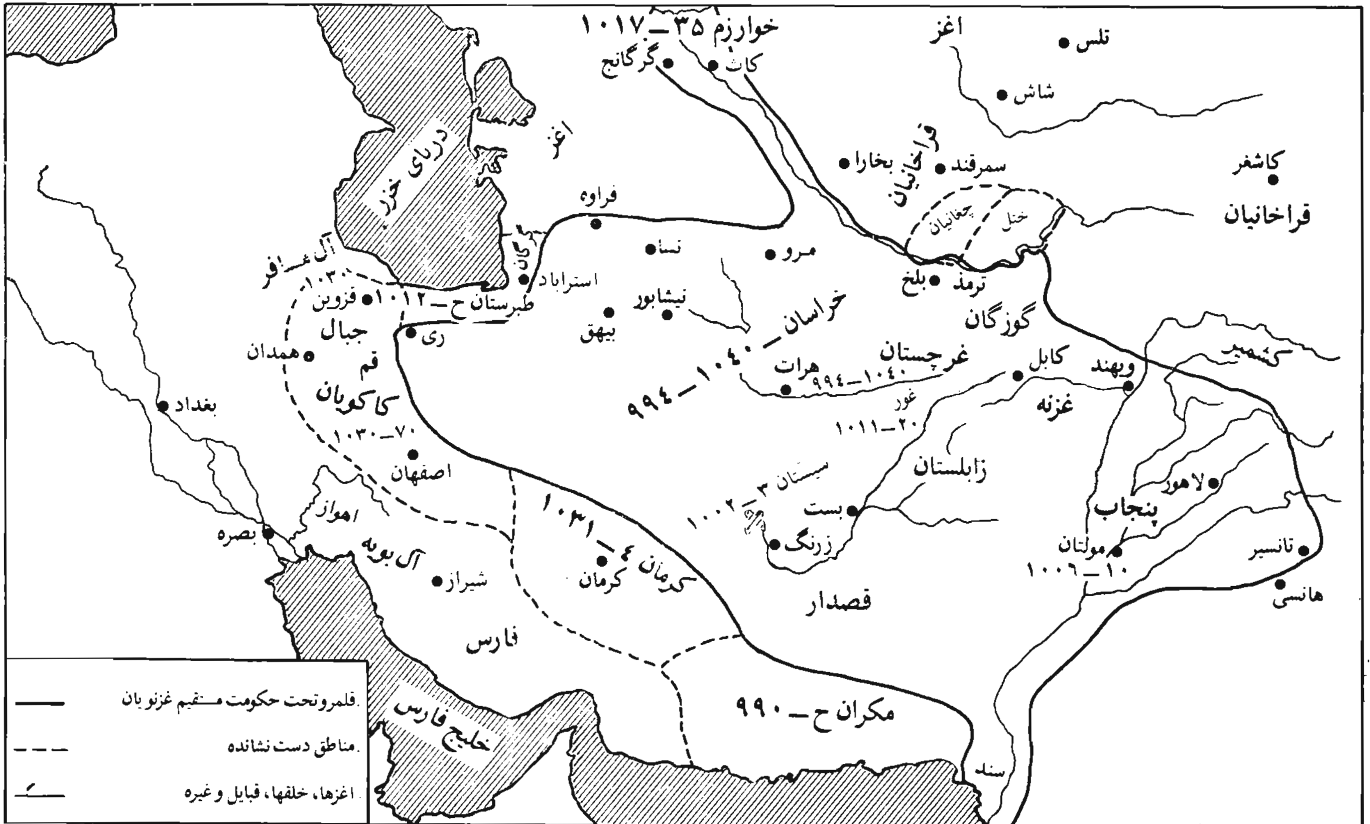
سبکتکین کوشید تا از طریق بزنی گرفتن دختر یکی از محتشمان زابلستان احساسات مردم محل را به‌سوی خود بکشاند. و بر اثر این پیوند بود که محمود زاده شد (که گاه در منابع با اشاره‌ای به‌این پیوند وی را محمود زاولی می‌خوانند).

شمار گروه ترکانی که بر غزنه دست یافته بودند چندان نبوده است، وپیرامون بودباش آنها را دشمنان گرفته بودند، و از قرار معلوم به‌نظر سبکتکین بهترین راه برای تأمین بقای دولت غزنه پیش گرفتن سیاست پویای توسعه‌طلبی بوده است. از این رو پس از بدست گرفتن قدرت،

بی‌درنگ قصد گروه ترکان مستقر در بست را کرد، و حکومت بیتوز را برانداخت، و همچنین قصدار (شمالشرقی بلوچستان) را بر متصرفات خویش بیفزود. سبکتکین با تصرف بست ابوالفتح بستی یکی از بزرگترین ادبای عصر را که در گذشته دبیر بیتوز بود به‌خدمت خود درآورد؛ و ابوالفتح بستی با پیوستن به‌سبکتکین نوشتن فتح‌نامه‌ها و سازمان‌بندی دیوان رسایل خداوند جدیدش را بعهده گرفت.

اما مهمترین حادثهٔ مربوط به‌تاریخ آیندهٔ غزنویان آغاز توسعه‌طلبی دولت غزنه به سمت جلگه‌های هند بود. سرحدات **دارالکفر** چندان از مشرق غزنه دور نبود؛ و درهٔ رود کابل از لحاظ جغرافیایی امتداد نظام رودخانه‌ای هند شمالی است. این ناحیه گه‌گاه بخشی از عالم فرهنگی و دینی هند نیز بوده است؛ و بوداگرایی و هندوگرایی در ازمنهٔ پیش از اسلام نشانه‌هایی از خود در آنجا باقی گذارده بودند. در سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی بخش سفلای درهٔ کابل تا لمغان و خود کابل مرکز سلسلهٔ قدرتمند هندوشاهی ویهند (نزدیک اتوك کنونی در ملتقای رودهای سند و کابل) بوده است. و این پادشاهان راه جهانگشایی مسلمانان به‌درون شمال هند را سد کرده بودند. از نظر سبکتکین و اتباع وی موقع این ناحیه شباهتی به‌وضع آشنای ماوراءالنهر داشت. در این ناحیه نیز در جاهایی نظیر غزنه و گردیز قلاع سرحدی وجود داشت که در برابر بلاد کفر ایجاد شده بود. اما با این تفاوت که از جلگه شمال هند غنایمی بمراتب بیشتر از بیابانهای لم‌یزرع آسیای میانه بدست می‌آمد. احتمال می‌رود که نخستین برخورد سبکتکین با هندو شاهان دست کم تا اندازه‌ای اقدام دفاعی بوده است، زیرا چنانکه یادآور شده‌ایم هندو شاهان با لویکها خویشی داشتند، و چندین بار نیرو به کمك لویکها فرستاده بودند. حدود سال ۳۶۷ ق/۷ - ۹۸۶ م در محلی میان کابل ـ لمغان جنگ سختی میان دو طرف درگرفت که عاقبت هندوشاه راجا شکست یافت و موجب گردید سبکتکین درهٔ رود کابل را پیموده، به‌سمت پیشاور پیش براند و نخستین بذر اسلام را در آنجا پیدا کند.

در این هنگام تثبیت پیروزمندانهٔ سبکتکین بر سریر قدرت در غزنه و پیروزیهایش بر هندیان موجب گردید که وی در سیاستهای داخلی دولت سامانی که در این ایام در سراشیب سقوط درافتاده بود وزنه‌ای گردد. کشمکشهای داخلی قدرت امیران سامانی را چنان ضعیف کرده بود که در سال ۳۸۲ ق/۹۹۲ م نوح بن منصور قادر نبود هجوم بغراخان هارون، رهبر قراخانیان را که مدتی بخارا، تختگاه سامانیان را اشغال کرده بود متوقف کند. اتحاد دو رجل برجستهٔ دولت بخارا، یعنی ابوعلی سیمجوری و فایق خاصه، سپاهسالار ترك بر ضد پادشاه، امیرنوح را به‌امید برقراری مجدد توازن به‌سوی طلب یاری از سبکتکین سوق داده بود (۳۸٤ ق/۹۹٤ م). در این هنگام سبکتکین و محمود در خراسان پدیدار گشتند و عاصیان را مغلوب و منهزم کردند. امیر حق‌شناس به‌پاس این پیروزی به‌هر دوی آنها لقب بخشید و محمود را به‌سالاری سپاه خراسان گماشت. در سال ۳۸۵ ق/۹۹۵ م فتنهٔ مخالفان موقتاً درهم کوبیده شد. و خراسان همچنان در دست محمود ماند. سه سال بعد که محمود تاج و تخت غزنه را تصاحب کرد، خراسان می‌رفت که مدت چهل سال جزء مکمل امپراتوری غزنوی گردد. اما قلمرو سامانی که رفته‌رفته از وسعت آن می‌کاست، همواره دستخوش بی‌نظمی بود.



نقشه ٤ - اوایل امپراتوری غزنوی

قراخانیان بر تمام حوضهٔ سیردریا تسلط یافتند و حیطهٔ قدرت سامانی محدود به‌بخش کوچکی از ماوراءالنهر گردید.

در این اثنا سبکتکین درگذشت (۳۸۷ ق/۹۹۷ م) و محمود ناگزیر بر ترک خراسان شد، و دست بکتوزون، سپاهسالار ترک را در تصرف نیشابور باز گذاشت، سبکتکین پسر جوانترش اسماعیل را نامزد جانشینی خود در غزنه کرده بود (شاید از آن جهت که مادر اسماعیل دختر الپتکین بود)، و ادعاهای محمود که کارآمدتر و با کفایت‌تر از اسماعیل بود نادیده گرفته شد. محمود پیشنهاد کرد که متصرفات غزنویان میان وی و اسماعیل تقسیم شود، اما اسماعیل این پیشنهاد را رد کرد، و متعاقب آن طرفین به‌شمشیر متوسل شدند؛ و سرانجام اسماعیل پس از چند ماه حکومت در غزنه از فرمانروایی برکنار گردید (۳۸۸ ق/ ۹۹۸ م). در این هنگام امیرابوالحارث منصوربن نوح حکومت محمود را بر غزنه، بست و شهرهای مشرق خراسان، یعنی بلخ، ترمذ و هرات تأیید کرد؛ اما مغرب خراسان را می‌بایست محمود خود از دست بکتوزون بیرون کند. خلع امیر توسط بکتوزون و فایق موجب گردید که محمود خود را کینه‌خواه امیر مخلوع فرا نماید. و پس از گفت‌و گوهای دوباره و از سرگیری نبرد، سرانجام در سال ۳۸۹ ق/۹۹۹ م محمود بر همهٔ دشمنانش غالب آمد.

از این هنگام خراسان به‌طور قطع ضمیمهٔ قلمرو غزنویان گردید. و با پیشروی ایلک نصر قراخانی به‌سوی بخارا در همان سال، عاقبت ایام فرمانروایی دودمان سامانی بسر آمد. محمود مناسبات حسنه با نصر برقرار کرد و دو دولت غزنوی و قراخانی موافقت کردند که قلمرو دولت سابق سامانی را میان خود تقسیم کنند، و قرار شد که رود جیحون سرحد میان دو قدرت ترک باشد. اما این عهد مودت چندان دوام نیاورد و دیری نگذشت که قراخانیان کوشیدند تا قلمرو خود را در خراسان گسترش دهند، چنانکه محمود نیز بعدها سعی کرد تا جای پایی در شمال جیحون برای خود بدست آورد. اما مهمترین سمت‌گیری سیاست دولت غزنوی در آینده، اشتیاق محمود در گرفتن تصدیق مشروعیت قدرت خود از القادر، خلیفه عباسی بوده است که در این هنگام خلعت و لقب معروف یمین‌الدوله برای محمود فرستاده بود. غزنویان پیوسته دقت داشتند تا با گرفتن موافقت خلیفه و حمایت ظاهری مذهب سنت پایه‌های قدرت خود را تحکیم بخشند. پادشاهی سی‌ودو ساله محمود (۳۸۸ - ۴۲۱ ق/۹۹۸ - ۱۰۳۰ م) سالهای لشکرکشیها و جنگهای بی‌وقفه درسراسر بخش پهناوری از آسیای جنوبی بوده است. امپراتوری غزنوی به‌هنگام مرگ محمود از مرزهای آذربایجان و کردستان در مغرب تا بخش علیای درهٔ گنگ هند در مشرق، و از خوارزم در آسیای میانه تا کرانه‌های اقیانوس هند امتداد داشت. از روزهای نخست خلافت عباسی تا زمان فرمانروایی محمود چنین مجموعهٔ پهناوری از سرزمینهای گونه‌گون به‌دست یک‌تن اداره نشده بود. چنین امپراتوری پهناوری آفرینشی کاملا شخصی و بالنتیجه بی‌دوام بوده است، زیرا مسعود، پسر محمود کارآیی و استعداد پدر را نداشته و قادر به‌نگهداری امپراتوری نبوده است. با این همه، اوج اقتدار امپراتوری محمود در مسلمانان نسلهای آینده اثر بخشیده، و بویژه تحسین آنهایی را که سنی راسخ اعتقادی بودند و خلفای عباسی را امام جامعهٔ مؤمنان می‌دانستند برانگیخته بود. از بخت خوش محمود، عملیات جنگی وی در هر دو جناح امپراتوری در موارد بسیار می‌توانست وانمودی از موافقت

با نظر دینی باشد. محمود در مشرق امپراتوری غزنوی به‌عنوان سلطان غازی و کوبندهٔ هندوان کافر برای خود کسب شهرت کرده بود. چنانکه در زیر باز نموده خواهد شد، معاصران محمود تمایلی به‌قبول این حقیقت نداشتند که انگیزهٔ مادی به‌اندازهٔ انگیزهٔ معنوی در لشکرکشیهای وی به هند تأثیر داشته است، زیرا آنها تنها از این آگاه بودند که محمود خانه‌های پلیدی‌نظیر بتکدهٔ بزرگ سومنات را از اصنام خالی کرده بود، چنانکه محمد(ص) کعبه را از سیصدو شصت‌وپنج بت پالوده بود. دشمنان عمدهٔ محمود در مغرب امپراتوری غزنوی آل‌بویه و قدرتهای کوچکتر دیلمی نظیر بنی‌کاکویهٔ اصفهان و همدان و مسافریان دیلم بودند، و چون فرمانروایان اخیر مذهب تشیع داشتند، احتمالا لشکرکشی محمود در سال ۴۲۰ ق/۱۰۲۹ م به‌مغرب ایران به‌عنوان جهادی برای استقرار مجدد مذهب سنت در آن نواحی به‌مردم معرفی شده است.

بالاخره دستاوردهای محمود کلا باید در متن عالم اسلام آن عصر بررسی گردد. پیروزیهای وی در طرفداری از سنت زمانی روی داد که طالع آن مذهب در بیشتر بلاد غربی ایران رو به‌ادبار داشت. فاطمیان که از غلات شیعه بودند، خلافت رقیبی پی‌افکنده بودند که از شمال افریقا تا سوریه امتداد داشت، و قاهره، تختگاه خلیفه، فاطمی می‌رفت که در شکوه و شکوفایی اقتصادی و فرهنگی بغداد را تحت‌الشعاع خود قرار دهد. گذشته از خطر توسعه‌طلبی دولت فاطمی که از طریق بیابان شام عراق را تهدید می‌کرد، خلافت بغداد از خطر دیگری که بیرون از عالم اسلام بود نیز تهدید می‌شد. بیزانسیها به‌رهبری دودمان نیرومند مقدونی به‌باز گرفتن بلادی آغاز کرده بودند که سه‌قرن پیش تازیان از کفشان بیرون کرده بودند. قبرس، کرت و بیشتر نواحی شمال سوریه از مسلمانان گرفته شد و سپاهیان یونانی تقریباً تا دمشق و بیت‌المقدس پیشروی کرده بودند، و ضربهٔ سختی بر اعتماد به‌نفس مسلمانان زده بودند. اگر چند آمدن سپاهیان دولت بیزانس روحیهٔ مسلمانان را تضعیف کرده بود، اما بهره‌کشیهای محمود در هند قوت قلبی به‌آنها داده بود. و محمود برای آنکه دستاوردهایش معروف همگان گردد، دقت داشت تا فتح‌نامه‌های مفصل برای خلیفهٔ عباسی در بغداد بفرستد. محمود در تمام این فعالیتها همچون پادشاهی کاملا مستقل عمل می‌کرد. جز آنکه بخاطر قبول ظاهری سیادت روحانی خلفا بر روی سکه‌هایی که از سال ۳۸۹ ق/۹۹۹ م ضرب نموده لقب ولی امیرالمؤمنین نقش کرده است. شناسایی حاکمیت سامانیان از سوی خلفا که تا امارت کوتاه مدت اسماعیل هنوز حفظ شده بود، اکنون دیگر رها گردید.

محمود با تصرف خراسان، صاحب ولایتی پر ثروت و آباد گردید. خراسان واحه‌های کشاورزی بارخیزی داشت که با استفادهٔ ماهرانه از آب نسبتاً کم ولایت آبیاری می‌شد. شهرهای خراسان مراکز صنعت و حرف محلی بودند، و بافته‌ها و دیگر کالاهایی که اختصاصاً در این ولایت تولید می‌گردید تا نواحی دوردست صادر می‌شد. همچنین خراسان از جاده‌ای تجاری که از عراق به‌آسیای میانه می‌رفت سود سرشاری می‌برد. و نیز خراسان در این ایام نه تنها بواسطهٔ علوم الهی، کلامی و فقهی مرسوم عربی، بلکه بخاطر ترویج زبان و ادب فارسی نوین، یعنی فرایندی که در کار سترگ فردوسی طوسی، معاصر و حمایت‌خواه محمود به‌اوج خود رسیده، مرکز فکری و فرهنگی بخش شرقی عالم اسلام بوده است. خلاصه، ثروت خراسان

نظیر هند شالودهٔ مادی بیشتر دستاورد شکوهمند محمود بوده است.

از این رو سلطان علاقه داشت که از خراسان در برابر تهدیدات قراخانیان پاسداری کند، زیرا به‌رغم ازدواج محمود با یکی از دختران ایلگ نصر (۳۹۰ق / ۱۰۰۰ م)، خانهای ترک مدتها از نیات خود برای استیلای بر این ولایت دست نکشیدند. در سال ۳۹۶ ق/۱۰۰۶ م که سلطان در مولتان هند بود، خراسان از دو سوی مورد تهاجم واقع شد. در این تهاجم یک لشکر قراخانی بلخ را متصرف گردید (در این واقعه بازار عاشقان که به سلطان تعلق داشت طعمهٔ حریق شد) و دسته‌ای دیگر نیشابور را اشغال کرد. در شهر اخیر بیشتر دهقانان یا زمینداران که از درنده‌خویی و آزمندی عمال مالیاتی سلطان بتنگ آمده بودند، از مهاجمان استقبال کردند. محمود با استعداد و کارآیی ویژه‌ای که داشت، شتابان از طریق افغانستان بازگشت و قراخانیان را به‌ماوراءالنهر عقب راند. ایلگ‌نصر در تلاش برای پس گرفتن متصرفات از دست‌رفتهٔ خود با نوادهٔ عم پدرش، یوسف قدرخان، صاحب ختن عقد اتحاد بست، اما محمود در سال ۳۹۸ ق/۱۰۰۸ م نزدیک بلخ به‌پیروزی بزرگی دست یافت. در این نبرد حملهٔ فیلان جنگی زرهپوش غزنوی مهاجمان را سخت بوحشت افکند، و همین وحشت موجب پیروزی سپاه غزنوی گردید. سرداران قراخانی گفتند که «با آن فیلان و سلاح و آلت و مردان هیچ کس مقاومت نتواند کرد.»[۲] متصرفات قراخانیان هرگز به‌صورت مملکتی متحد اداره نشد، بلکه به‌چیزی مثل اتحادیه‌ای نیم‌بند شباهت داشت. دیری نگذشت که سلسلهٔ خانیه گرفتار ستیزه‌ها و جنگهای خانگی گردید، و پس از گذشت یک سال دیگر خطری از سوی خانان ترک سرحدات غزنوی را تهدید نمی کرد.

چون محمود قدرت خود را در خراسان تحکیم بخشید، مناطق پیرامون دولت سامانی که گه‌گاه خراجگزار دولت بخارا بودند، یعنی سیستان، غرچستان، جوزجان، چغانیان و خوارزم را مطیع خود کرد.

در شمال بخش علیای هری‌رود غرچستان (سرزمین کوهها) قرار دارد. بر این سرزمین دودمانی از شاهزادگان محلی که لقب ایرانی **شار** (از خشثاریهٔ ایران باستان به‌معنی پادشاه) داشتند حکومت می کردند. شارابونصر محمد بی‌درنگ در سال ۳۸۹ ق/۹۹۹ م سیادت محمود را پذیرفت، اما چند سال بعد سلطان غزنه رفتار سبعانهٔ محمدبن محمد، پسر شار را بهانه کرده، و بر آن سرزمین تاخته و آن را ضمیمه امپراتوری خویش کرد (۴۰۳ ق/۱۰۱۲ م). اینکه با وجود الحاق غرچستان به‌امپراتوری غزنوی، خاندان شار به‌حیات خود ادامه دادند محتمل می‌نماید، زیرا در دورهٔ سلاطین غوری بار دیگر از آنها در منابع یاد می‌شود.

جوزجان که در شمال هرات قرار داشت، در دورهٔ‌سلسلهٔ فریغونی از مهمترین دولتهای دست‌نشاندهٔ دولت سامانی بوده است، و امیران سامانی را در برابر سرداران عاصی آنها کمک نظامی می کردند. فریغونیان از هنر حمایت می‌نمودند و کتاب حدودالعالم که نخستین رسالهٔ جغرافیایی به‌فارسی نوین است که در سال ۳۷۲ ق/۹۸۲ م نوشته شده برای یکی از امیران آل‌فریغون تألیف گردیده است. و شادروان پرفسورو. مینورسکی عقیده داشته است که مؤلف دائرةالمعارف علوم موسوم به‌جوامع‌العلوم که تألیفی به‌عربی است و شعیابن فریغون نامی آن

۲. گردیزی، زین‌الاخبار، طبع عبدالحی حبیبی، ص۱۷۹.ـم.

را تألیف کرده احتمالا ترک‌ه این خاندان شاهی بوده است[3]. شاهزاده ابونصراحمد به‌نفع محمود باقراخانیان در خراسان و نیز در هند جنگید،و قلمرو خود را تا هنگام مرگش در سال ۴۰۱ ق/۱۰۱۰-۱۰۱۱ م حفظ کرد. در این سال حکومت غرچستان به‌دست محمد، پسر محمود که یکی از دختران ابونصراحمد را بزنی گرفته بود افتاد.

این نکته را نیز می‌توان در اینجا یادآور شد که محمود کوشید تا نفوذ خود را در غور که تا این زمان هنوز سرزمینی کافرنشین درکوههای مرکز افغانستان بود گسترش دهد.

در سالهای ۴۰۱ ق/۱۰۱۱ م و ۴۱۱ ق/۱۰۲۰ م دو لشکر به‌غور فرستاده شد، و با دشواری توانستند برخی رؤسای محلی را به‌تسلیم وادارند، که از آن جمله بود رئیس آهنگران در بخش علیای هری‌رود. معلمانی جهت تعلیم و تلقین مبادی دین اسلام بدانجا اعزام گردیدند، اما غور هرگز کاملا تسلیم غزنویان نگردیده، و نشر اسلام در آن سرزمین روندی کند داشت.

ناحیهٔ دیگر افغانستان، یعنی کافرستان (نورستان کنونی) که در میان کوههای هندوکش و شمال رود کابل واقع است، تا پایان سدهٔ نوزدهم میلادی که عبدالرحمن‌خان، امیر افغانها بدانجا لشکر کشید و اسلام را جانشین شرك بومی کرد، اسلام نپذیرفته بود. در منابع آمده است که محمود در سال ۴۱۱ ق/۱۰۲۰ م به‌نور و درهٔ قیرات که ظاهراً در بخش شرقی کافرستان واقع بود لشکر کشید، اما به‌فتح دایم این ناحیه مبادرت نورزید.

سیستان بواسطهٔ دوری از بخارا پس از دهه‌های نخست سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی از زیر سلطهٔ مستقیم دولت سامانی بیرون آمد، و دودمانی که‌با یعقوب و عمروبن لیث اتصال داشت، دوباره در آن ولایت سر برآورد. زمانی که سبکتکین بست را ضمیمه دولت غزنه کرد، قلمرو وی با سرحدات دولت خلف‌بن احمد صفاری اتصال یافت. خلف در سال ۳۷۶ ق/۹۸۶-۷ م از درگیری سبکتکین با راجاجیپال هندوشاهی فرصت جسته، مدتی بست را ضبط کرد، و بعدها کوشید تا قراخانیان را بر ضد سبکتکین تحریك کند. هنگامی که محمود بر سر جانشینی پدر با اسماعیل، برادر خود در ستیز بود، سپاهیان خلف ناحیهٔ پوشنگ در شمال سیستان را متصرف شدند، و در سال ۳۹۰ ق/۹۹۹ محمود با حمله به‌سیستان عمل خلف را تلافی کرد. از سکه‌های بدست آمده پیداست که در سال ۳۹۲ ق/۱۰۰۲ م قدرت غزنویان در سیستان برسمیت شناخته شد، اگر چند منابع ادبی می‌گویند که این امر تا سال بعد که خلف با کشتن پسرش موجب جنگ خانگی و استیلای محمود بر سیستان گردید تحقق نیافت. در این واقعه خلف از امارت سیستان خلع گردید و این ولایت تحت حکومت ابوالمظفرنصر، برادر محمود درآمد. با این همه دلبستگی سگزیان به‌دودمان محلی خود و کینهٔ آنها از یوغ بیگانگان ترك همچنان ادامه یافت. هنگامی که در ایام پادشاهی مودودبن مسعود سلجوقیان درمرزهای سیستان پدیدار شدند، سگزیان در بیرون راندن عمال غزنوی به‌ترکمنان پیوستند.

ظاهراً سبکتکین قصدار را در دست پادشاهان محلی باقی گذاشت، زیرا می‌شنویم که محمود در سال ۴۰۲ ق/۱۰۱۱ م جهت مطیع کردن پادشاه قصدار و وادارکردن وی به

3 «Ibn Farishuh and the Hududal_'Alam"in *Alocust'sles: Studies in honour of S. H. Tafizadeh* ,(London, 1962), pp. 189_96

پرداخت خراج مرسوم بدانجا لشکر کشید. این پادشاه (که در هیچ جا نامی از وی نیامده) کوشیده بود تا با قراخانیان که دشمن غزنویان بودند مناسباتی برقرار کند. مکران، باریکهٔ ساحلی برون مرزی بلوچستان نیز دودمانی از شاهان محلی داشت که در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی رسماً به‌سلطنت آل‌بویه گردن نهاده بودند، اما بعدها به‌تابعیت سبکتکین و محمود درآمدند. در سال ۴۱۶ ق/۶-۱۰۲۵ م که معدان، پادشاه مکران درگذشت، میان پسران وی، عیسی و ابوالمعسکر بر سر جانشینی پدر بستیز برخاست که عاقبت محمود با مذاکره آن را مرتفع ساخت. اندکی پیش از مرگ محمود، عیسی در صدد برآمد تا خود را از دولت غزنه مستقل کند و بر غزنویان عاصی شد؛ اما مرگ محمود وی را مجال گوشمالی دادن عیسی نداد، و پسرش مسعود عیسی را بکشت و ولایت سیستان صافی کرد و برادرش ابوالمعسکر را بر جایش نشاند. شاهزاده‌نشینهای کوهستانی غرچستان و ختل بر ساحل راست بخش علیای جیحون از لحاظ سوق‌الجیشی اهمیت زیادی برای غزنویان داشتند. این شاهزاده‌نشینها پل عبور غزنویان به‌قلمرو قراخانیان و نخستین خط دفاعی آنها در برابر اقوام غارتگر، نظیر کمجیان کوههای بتمان و فراسوی آنها، یعنی اقوام ترک آسیای میانه بودند.

در دورهٔ سامانیان بر این شاهزاده‌نشینها سلسله‌های محلی خراجگزار بخارا حکومت می‌کردند، و اعقاب ایرانیان بومی یا نوادگان خاندانهای عرب، نظیر آل‌محتاج چغانیان و ابوداودیان یا پنجوریان ختل بودند. بنظر می‌رسد که سلسله‌های محلی در دورهٔ غزنویان به‌عنوان دست‌نشاندگان سلاطین آن دودمان به‌حیات خود ادامه دادند، مگر آنکه اطلاعاتی بدست آید که عکس این نظر را ثابت کند. در ایام پادشاهی محمود، فخرالدوله‌احمد محتاجی امیر چغانیان بود، و در پادشاهی مسعود، امیر وقت چغانیان خواهر سلطان را بزنی داشت.

گرفتن خوارزم یکی از مهمترین رویدادهای سالهای میانهٔ پادشاهی محمود بود ولایت خوارزم سرزمینی حاصلخیز بود، و برای استفاده از آبهای جیحون‌علیا، نظام آبیاری پیچیده‌ای با نهربندیها پدید آورده بودند. از این گذشته، چون خوارزم مقصد نهایی کاروانهایی بود که از بیابانهای اغز و سیبری می‌آمدند، از موقع مکانی خود سود سرشاری می‌برده است. مقدسی اسامی جالبی از محصولات برمی‌شمرد که خوارزم مرکز توزیع آنها بوده است؛ اما ارزش سوق‌الجیشی این ولایت در اندیشهٔ سلطان بیشترین اهمیت را داشت. تصرف خوارزم سلطان را قادر ساخت تا بتواند جناح قراخانیان را در ماوراءالنهر دور بزند؛ و مهمتر از همه علی‌تگین، صاحب بخارا و خوارزم را که از سرسخت‌ترین دشمنان وی بود، در تنگنا اندازد. از سال ۳۸۵ ق/۹۹۵ م گرگانج که مرکز تجاری مهمی بشمار می‌آمد، تختگاه خوارزم بود؛ و این خاندان مأمونی بر آن حکومت می‌راندند که در آن سال دودمان خوارزمشاهیان آل‌فریغون کاث را که از دودمانهای قدیمی ولایت بود برانداختند. اگر چند خوارزم در صورت ظاهر مستقل از سامانیان بود، اما انزوای جغرافیایی آن ولایت که از بیابانها احاطه شده بود، موجب گردید، استقلال ولایت از سوی دیگران در خطر تهدید قرار نگیرد. امیرعلی‌بن مأمون (۹۹ - ۳۸۷ ق/ ۹۹۸ - ۱۰۰۹ م) تا اندازه‌ای مستقل از سامانیان بود. اما در سال ۴۰۶ ق/۱۶-۱۰۱۵ م که حرهٔ ختلی، خواهر محمود به‌نکاح مأمون‌بن مأمون، برادر علی درآمد، زمینه‌های مداخلهٔ غزنویان در خوارزم چیده شد. گزارش بسیار مفصل فتح خوارزم که بیهقی، دبیر غزنوی

بدست می‌دهد (به‌نقل از تاریخ خوارزم از میان رفتهٔ بیرونی) نشان می‌دهد که سلطان عامدانه خشم خوارزمیان را برانگیخت و با یک سلسله اقدامات دسیسه‌آمیز، دست‌آویزی یافت که به‌خوارزم نیرو اعزام کند. خواسته‌های محمود برای خطبه خواندن به‌نام وی در خوارزم (در معنی شناسایی حق سیادت غزنویان بر ولایت) موجب برانگیختن واکنش میهن پرستانهٔ خوارزمیان گردید، و به‌قتل مأمون بر دست اهل ولایت انجامید. در این هنگام بود که محمود توانست به‌بهانهٔ کین‌خواهی از خون داماد خود به‌خوارزم درآید. در جنگی که میان سپاه غزنه و خوارزمیان درگرفت، لشکریان محمود فایق آمدند، سلسلهٔ مأمونی برانداخته شد، حکومت وحشت در ولایت برقرار گشت و تمامی خوارزم ضمیمهٔ امپراتوری غزنوی گردید. پس از تسخیر خوارزم، التونتاش حاجب، یکی از غلامان سابق سبکتکین با لقب سنتی خوارزمشاه حکومت خوارزم یافت، و او و پسرانش مدت بیست‌وچهار سال در آن ولایت فرمان راندند.

تصرف خوارزم وزنهٔ غزنویان را در برابر دولت قراخانی که در این ایام به‌دنبال جنگهای خانگی ضعیف شده بود سنگینتر کرد. این وزنه هنوز تا سالهای آخر سلطنت مسعود که تاخت‌و تازهای سلجوقیان در حال آفرینش بی‌نظمی و هرج‌و مرج در شمال افغانستان بود، و بوری‌تگین، شاهزادهٔ قراخانی قلمرو غزنوی را با نهب و غارت بستوه آورده بود، به نفع غزنویان سنگینی می کرد. محمود در سالهای پس از دفع تهاجم ایلک به‌خراسان از رقابتهای داخلی قراخانیان استفاده کرده، در ابتدا با احمد طغان‌خان (درگذشته به‌سال ۴۰۸ ق/۱۸-۱۰۱۷ م)، صاحب سیمرچیه که در سالهای آخر حیاتش کاشغر را نیز متصرف شده بود، و سپس با یوسف قدرخان، فرمانروای ختن و کاشغر عقد اتحاد بست. هدف از این اتحاد اخیر فرو مالیدن علی‌بن هارون بغراخان، معروف به‌علی‌تگین، صاحب بخارا و سمرقند بوده‌است. علی‌تگین در سال ۴۱۱ ق/۱۰۲۰ م بخارا را تسخیر کرد، و تا روز مرگش که چهارده‌سال بعد اتفاق افتاد، کارآمدترین و سرسخت‌ترین معارض جاه طلبیهای غزنویان در آسیای میانه بوده است.

محمود در سال ۴۱۶ ق/۱۰۲۵ م به‌قصد برانداختن علی‌تگین به‌ماوراءالنهر حمله برد، سلطان با یوسف قدرخان در سمرقند دیدار کرد، و بنابر گزارش گردیزی، مورخ غزنوی هدایای کریمانه‌ای میان دو پادشاه ردو بدل شد و مذاکرات پیچیده‌ای برای اتحاد خویشاوندی آغاز گردید. نیروهای متحد سلطان و خان ابتدا ترکان سلجوقی را که متحد علی‌تگین بودند تار و مار کردند، و سپس خود علی‌تگین را به‌دل بیابان راندند. اما در این هنگام محمود جهت آماده شدن برای سفر جنگی به‌سومنات از ماوراءالنهر مراجعت کرد، و در غیاب سلطان علی‌تگین دوباره در ماوراءالنهر پدیدار گشت و متصرفات سابقش را باز گرفت. از این‌رو شاید حق با بارتولد باشد که گمان می کند محمود قصد نابودی علی‌تگین نداشته، بلکه ترجیح می‌داده که وی را همچون وزنهٔ تعادلی در برابر قدرت یوسف قدرخان در ماوراءالنهر باقی گذارد[4].

مغرب خراسان با سرحدات قلمرو قدرتهای گونه‌گون دیلمی، و مهمتر از همه با مرز آل‌بویه پیوسته بود. محمود با زیاریان گرگان و طبرستان (که سنی مذهب بودند) روابط

۴. ترکستان، ص۸۶-۲۷۹ (ترکستان‌نامه، ترجمهٔ کریم کشاورز، چاپ‌بنیاد فرهنگ ایران، ج۱، ص۳-۶۰۲).

پرداخت خراج مرسوم بدانجا لشکر کشید. این پادشاه (که در هیچ جا نامی از وی نیامده) کوشیده بود تا با قراخانیان که دشمن غزنویان بودند مناسباتی برقرار کند. مکران، باریکهٔ ساحلی برون مرزی بلوچستان نیز دودمانی از شاهان محلی داشت که در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی رسماً به‌سلطنت آل‌بویه گردن نهاده بودند، اما بعدها به‌تابعیت سبکتکین و محمود درآمدند. در سال ٤١٦ ق/٦-١٠٢٥ م که معدان، پادشاه مکران درگذشت، میان پسران وی، عیسی و ابوالمعسکر بر سر جانشینی پدر بستیز برخاست که عاقبت محمود با مذاکره آن را مرتفع ساخت. اندکی پیش از مرگ محمود، عیسی در صدد برآمد تا خود را از دولت غزنه مستقل کند و بر غزنویان عاصی شد؛ اما مرگ محمود وی را مجال گوشمالی دادن عیسی نداد، و پسرش مسعود عیسی را بکشت و ولایت سیستان صافی کرد و برادرش ابوالمعسکر را بر جایش نشاند. شاهزاده‌نشینهای کوهستانی غرچستان و ختل بر ساحل راست بخش علیای جیحون از لحاظ سوق‌الجیشی اهمیت زیادی برای غزنویان داشتند. این شاهزاده‌نشینها پل عبور غزنویان به‌قلمرو قراخانیان و نخستین خط دفاعی آنها در برابر اقوام غارتگر، نظیر کمجیان کوههای بتمان و فراسوی آنها، یعنی اقوام ترک آسیای میانه بودند.

در دورهٔ سامانیان بر این شاهزاده‌نشینها سلسله‌های محلی خراجگزار بخارا حکومت می‌کردند، و اعقاب ایرانیان بومی یا نوادگان خاندانهای عرب، نظیر آل‌محتاج چغانیان و ابوداودیان یا پنجوریان ختل بودند. بنظر می‌رسد که سلسله‌های محلی در دورهٔ غزنویان به‌عنوان دست‌نشاندگان سلاطین آن دودمان به‌حیات خود ادامه دادند، مگر آنکه اطلاعاتی بدست آید که عکس این نظر را ثابت کند. در ایام پادشاهی محمود، فخرالدوله احمد محتاجی امیر چغانیان بود، و در پادشاهی مسعود، امیر وقت چغانیان خواهر سلطان را بزنی داشت.

گرفتن خوارزم یکی از مهمترین رویدادهای سالهای میانهٔ پادشاهی محمود بود ولایت خوارزم سرزمینی حاصلخیز بود، و برای استفاده از آبهای جیحون‌علیا، نظام آبیاری پیچیده‌ای با نهربندیها پدید آورده بودند. از این گذشته، چون خوارزم مقصد نهایی کاروانهایی بود که از بیابانهای اغز و سیبری می‌آمدند، از موقع مکانی خود سود سرشاری می‌برده است. مقدسی اسامی جالبی از محصولات برمی‌شمرد که خوارزم مرکز توزیع آنها بوده است؛ اما ارزش سوق‌الجیشی این ولایت در اندیشهٔ سلطان بیشترین اهمیت را داشت. تصرف خوارزم سلطان را قادر ساخت تا بتواند جناح قراخانیان را در ساوراءالنهر دور بزند؛ و مهمتر از همه علی‌تگین، صاحب بخارا و خوارزم را که از سرسخت‌ترین دشمنان وی بود، در تنگنا اندازد. از سال ٣٨٥ ق/٩٩٥ م گرگانج که مرکز تجاری مهمی بشمار می‌آمد، تختگاه خوارزم بود؛ و این خاندان مأمونی بر آن حکومت می‌راندند که در آن سال دودمان خوارزمشاهیان آل‌فریغون کاث را که از دودمانهای قدیمی ولایت بود برانداختند. اگر چند خوارزم در صورت ظاهر مستقل از سامانیان بود، اما انزوای جغرافیایی آن ولایت که از بیابانها احاطه شده بود، موجب گردید، استقلال ولایت از سوی دیگران در خطر تهدید قرار نگیرد. امیرعلی‌بن مأمون (٩٩-٣٨٧ ق/ ٩٩٨-١٠٠٩ م) تا اندازه‌ای مستقل از سامانیان بود. اما در سال ٤٠٦ ق/١٦-١٠١٥ م که حرهٔختلی، خواهر محمود به‌نکاح مأمون‌بن مأمون، برادر علی درآمد، زمینه‌های مداخلهٔ غزنویان در خوارزم چیده شد. گزارش بسیار مفصل فتح خوارزم که بیهقی، دبیر غزنوی

بدست می‌دهد (به‌نقل از تاریخ خوارزم از میان رفتهٔ بیرونی) نشان می‌دهد که سلطان عامدانه خشم خوارزمیان را برانگیخت و با یک سلسله اقدامات دسیسه‌آمیز، دست‌آویزی یافت که به‌خوارزم نیرو اعزام کند. خواسته‌های محمود برای خطبه خواندن به‌نام وی در خوارزم (در معنی شناسایی حق سیادت غزنویان بر ولایت) موجب برانگیختن واکنش میهن پرستانهٔ خوارزمیان گردید، و به‌قتل مأمون بر دست اهل ولایت انجامید. در این هنگام بود که محمود توانست به‌بهانهٔ کین‌خواهی از خون داماد خود به‌خوارزم درآید. در جنگی که میان سپاه غزنه و خوارزمیان درگرفت، لشکریان محمود فایق آمدند، سلسلهٔ مأمونی برانداخته شد، حکومت وحشت در ولایت برقرار گشت و تمامی خوارزم ضمیمهٔ امپراتوری غزنوی گردید. پس از تسخیر خوارزم، التونتاش حاجب، یکی از غلامان سابق سبکتکین با لقب سنتی خوارزمشاه حکومت خوارزم یافت، و او و پسرانش مدت بیست‌وچهار سال در آن ولایت فرمان راندند.

تصرف خوارزم وزنهٔ غزنویان را در برابر دولت قراخانی که در این ایام به‌دنبال جنگهای خانگی ضعیف شده بود سنگینتر کرد. این وزنه هنوز تا سالهای آخر سلطنت مسعود که تاخت‌و تازهای سلجوقیان در حال آفرینش بی‌نظمی و هرج‌و مرج در شمال افغانستان بود، و بوری‌تگین، شاهزادهٔ قراخانی قلمرو غزنوی را با نهب و غارت بستوه آورده بود، به نفع غزنویان سنگینی می‌کرد. محمود در سالهای پس از دفع تهاجم ایلگ به‌خراسان از رقابتهای داخلی قراخانیان استفاده کرده، در ابتدا با احمد طغان‌خان (درگذشته به‌سال ۴۰۸ ق/۱۸-۱۰۱۷ م)، صاحب سیمرچیه که در سالهای آخر حیاتش کاشغر را نیز متصرف شده بود، و سپس با یوسف قدرخان، فرمانروای ختن و کاشغر عقد اتحاد بست. هدف از این اتحاد اخیر فرو مالیدن علی‌بن هارون بغراخان، معروف به‌علی‌تگین، صاحب بخارا و سمرقند بوده‌است. علی‌تگین در سال ۴۱۱ ق/۱۰۲۰ م بخارا را تسخیر کرد، و تا روز مرگش که چهارده‌سال بعد اتفاق افتاد، کارآمدترین و سرسخت‌ترین معارض جاه طلبیهای غزنویان در آسیای میانه بوده است.

محمود در سال ۴۱۶ ق/۱۰۲۵ م به‌قصد برانداختن علی‌تگین به‌ماوراءالنهر حمله برد، سلطان با یوسف قدرخان در سمرقند دیدار کرد، و بنابر گزارش گردیزی، مورخ غزنوی هدایای کریمانه‌ای میان دو پادشاه ردو بدل شد و مذاکرات پیچیده‌ای برای اتحاد خویشاوندی آغاز گردید. نیروهای متحد سلطان و خان ابتدا ترکان سلجوقی را که متحد علی‌تگین بودند تار و مار کردند، و سپس خود علی‌تگین را به‌دل بیابان راندند. اما در این هنگام محمود جهت آماده شدن برای سفر جنگی به‌سومنات از ماوراءالنهر مراجعت کرد، و در غیاب سلطان علی‌تگین دوباره در ماوراءالنهر پدیدار گشت و متصرفات سابقش را باز گرفت. از این‌رو شاید حق با بارتولد باشد که گمان می‌کند محمود قصد نابودی علی‌تگین نداشته، بلکه ترجیح می‌داده که وی را همچون وزنهٔ تعادلی در برابر قدرت یوسف قدرخان در ماوراءالنهر باقی گذارد[۴].

مغرب خراسان با سرحدات قلمرو قدرتهای گونه‌گون دیلمی، و مهمتر از همه با سرز آل‌بویه پیوسته بود. محمود با زیاریان گرگان و طبرستان (که سنی مذهب بودند) روابط

۴. **ترکستان**، ص۸۶-۲۷۹ (**ترکستان نامه**، ترجمهٔ کریم کشاورز، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ج۱، ص۳-۶۰۲).

دوستانه داشت، و پس از مرگ قابوس‌بن وشمگیر در سال ٤٠٢ ق/١٢-١٠١١ م سلسلهٔ زیاریان در واقع خراجگزار دولت غزنه بود. محمود در ابتدا از دعوی جانشینی دارابن قابوس که در حیات پدر به‌دربار غزنه پناهنده شده بود پشتیبانی می‌کرد، اما هنگامی که منوچهربن‌قابوس بنابر مصالح محلی بر تخت پادشاهی* جلوس کرد، سلطان بی‌درنگ امارت وی را برسمیت شناخت. امیر تازه دختر محمود را بزنی گرفت و بارها لشکریانی به‌تقویت سپاه غزنوی فرستاد. بدین طریق، سلطان قدرتی دوست را در مدخل خراسان ابقا کرد و بدین وسیله مانع نزدیک شدن آل‌بویه به‌آن خطه گردید.

اگر چند دولت آل‌بویه دیگر آن بهم پیوستگی و اقتدار ایام عضدالدوله را نداشت، اما هنوز در قلمرو خود که شامل بیشتر مناطق عراق و مغرب و مرکز ایران می‌گردید، قدرتی صاحب نفوذ بود، جز آنکه در اوایل سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی ساخت دولتی ضعیف داشت و فاقد مدیر واحدی بود که مورد قبول همگان باشد، و نیاز به‌داشتن جبهه‌ای متحد توانایی آل‌بویه را در ایستادگی نخست در برابر غزنویان و سپس سلجوقیان تضعیف کرده بود. یافتن بهانه‌ای معقول جهت مداخله در امور آل‌بویه برای سلطان غزنه دشوار نبود، زیرا اولا آل‌بویه شیعی مذهب بودند و تا زمانی که بغداد در دست آنها بود خلیفهٔ عباسی نمی‌توانست آن کند که می‌خواهد؛ و ثانیاً ناتوانی پادشاهان اخیر آل‌بویه در حفظ نظم قلمرو خویش موجب شده بود حج‌گزارانی که از مشرق عازم حج می‌شدند، ضمن عبور از قلمرو آل‌بویه مورد دستبرد راهزنان قرار گیرند و اموالشان در معرض تباهی افتد. بنابر گفتهٔ ابن‌الجوزی، در سال ٤١٢ ق/١٠٢١ م محمود را بواسطهٔ بی‌توجهیش به‌محنتهای حج‌گزاران آشکارا سرزنش کردند، و بدربن‌حسنویه، امیر کرد همدان، نهاوند و دینور را که پیوسته به‌کاروانهای زایرانی که از سرزمینهای وی می‌گذشتند کمک و یاری می‌رساند، بهتر از سلطان غزنه می‌دانستند و به‌نیکی یاد می‌کردند.

در واقع محمود در دست نزدن به‌اقدامی بزرگ بر ضد آل‌بویه تا آخرین سال پادشاهی خود احتیاط زیادی نشان می‌داد. راست است که در سال ٤٠٧ ق/١٧-١٠١٦ م که قوام‌الدوله ابوالفوارس، والی آل‌بویه در کرمان بر برادر خود سلطان‌الدوله ابوالشجاع، فرمانروای فارس بیرون آمد، محمود به‌او کمک نظامی کرد، اما لشکریان غزنوی نتوانستند قوام‌الدوله را بی‌درنگ به‌مقام سابق خود بازگردانند؛ و در اواخر عهد پادشاهی محمود که ستیز تازه‌ای بر سر جانشینی در کرمان برخاست، سلطان مداخله نکرد. تا اندازه‌ای شگفتی‌آور است که محمود این همه سال از حملهٔ به‌جبال که ری، کرسی آن منطقه مرکز صنعتی ثروتمندی بود و از لحاظ سوق‌الجیشی کلید شمال ایران بشمار می‌آمد خودداری ورزید، زیرا پس از مرگ فخرالدوله علی بویهی در سال ٣٨٧ ق/٩٩٧ م و جلوس مجدالدوله رستم، پسر خردسال فخرالدوله بر سریر امارت، قدرت واقعی در دست مادرش سیده بود. در کتاب بیهقی آمده است که میمندی وزیر در سالهای آخر حیات محمود از سلطان پرسیده بود که چرا وی تاکنون در جبال مداخله نکرده است؛ سلطان در پاسخ وی گفت که اگر زنی که بر ری حکومت می‌کند مرد بود، ما می‌بایست پیوسته لشکری بسیار در ری نگه داریم، در صورتی که با وجود حکومت سیده خطری واقعی از سوی آل‌بویه خراسان را تهدید نمی‌کند[5].

۵. بیهقی، ص۲۶۳؛ ترجمه ص۳-۲۵۲.

با مرگ سیده در سال ۴۱۹ ق/۱۰۲۸ م مجدالدوله صاحب اختیار مطلق ری گردید، اما در سالهای آخر فرمانروایی خود که از قدرت واقعی طرد شده بود، رفته رفته نیروهای وی را در حکم راندن قاطعانه تحلیل برده بود. مجدالدوله قادر به‌حفظ انتظام لشکر نبود، و ابلهانه به‌سلطان محمود استعانت جست. شاید محمود خود زمینه را برای مداخله آماده کرده بود، و هنگامی که سپاه سلطان به‌ری درآمد، او مجدالدوله را از حکومت خلع کرد، و شهر را بکلی دستخوش نهب و غارت نمود. سلطان دریافت که ناگزیر است این تجاوز آشکار را توجیه کند، و در فتح‌نامه‌ای که به‌خلیفه فرستاد از پاك شدن جبال از «باطنیهٔ کافر و مبتدعان مفسد» که تحت حکومت سهل‌انگار مجدالدوله بر سر آورده بودند سخن گفت. بی‌گمان آنهایی که تصور می‌رفت شیعیان غالی باشند و آرای معتزلی دارند بی‌رحمانه تعقیب و قتل‌عام شدند، و کتب بسیاری را به‌بهانهٔ ناشر رفض و الحاد به‌کام آتش انداختند. تصرف ری راه امکان هجوم به‌آذربایجان و مغرب ایران را هموار کرد.

محمود پسرش را مأمور ادارهٔ ری نمود. ابراهیم‌بن مرزبان، پادشاه مسافری دیلم از طارم، تختگاه خویش بیرون رانده شد، و عاقبت در برابر قدرت غزنویان تسلیم شد و به‌اطاعت سلطان غزنه گردن نهاد؛ و آنگاه مسعود در آغاز سال ۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م برای جنگ با بنی کاکویهٔ اصفهان و همدان رهسپار جنوب گردید، اما خبر مرگ محمود در غزنه، مسعود را واداشت تا علاءالدوله محمدبن دشمنزیار، معروف به‌ابن کاکویه را به‌عنوان دست‌نشاندهٔ خویش در اصفهان باقی گذارد. مسعود هرگز نتوانست ابن کاکویه را که پیوسته سر از ربقهٔ طاعت دولت غزنه بیرون می‌کرد، برای همیشه مطیع و رام سازد، و سلطهٔ غزنویان بر ری تنها حدود هفت سال دوام آورد. با وجود این، غزنویان بر نفوذ دیلمیان در شمال ایران سخت لطمه زدند، چنانکه پیشروی سلجوقیان در شمال ایران که چند سال بعد روی داد، به‌همان نسبت آسانتر شده بود.

تا کنون از توسعه‌طلبی دولت غزنوی در آسیای میانه و عالم ایران سخن گفته‌ایم، اما در همان ایام سلاطین غزنوی دست به‌عملیات نظامی پردامنه‌ای نیز در هند زده بودند. در زمستان هر سال لشکریانی از افواج منظم که با غازیان و داوطلبان سراسر عالم شرقی اسلام تقویت می‌شدند، برای تاختن به‌جلگه‌های هند در جست‌و جوی معابد هندوان جهت غارت کردن و گرفتن برده فراهم می‌آمدند. محمد ناظم با تشریح استادانهٔ مسائل جغرافیایی و اوضاع و احوال طبیعی شمال هند که در منابع آمده توصیف درستی از لشکرکشیهای متعدد محمود به‌هند بدست داده است. نخستین مانع بزرگ رخنهٔ غزنویان در هند ادامهٔ حیات سلطنت هندوشاهی ویهند بود که سبکتگین در گذشته راجاجیپال، پادشاه این دودمان را مغلوب کرده بود. در سال ۳۹۲ ق/۱۰۰۱ م محمود جیپال را نزدیك پیشاور بشکست و گرفتار کرد، و چنان بر وی تحقیر روا داشت که جیپال تاب نیاورده و انتحار کرد اندپال، پسر جیپال اتحادی موقتی بزرگی از پادشاهان هندی شمال غربی هند تشکیل داد، اما سلطان این اتحاد را نیز در ویهند و نگرکوت درهم شکست (۳۹۹ ق/۱۰۰۹ م). پادشاهان هندوشاهی بعدی، یعنی تریلوچنپال و پسرش بهیمپال متحداً با پادشاهانی نظیر گندا، راجای کالینجر به‌جنگ با محمود ادامه دادند، اما رفته رفته از سراسر پنجاب به‌شرق رانده شدند، و با مرگ بهیمپال در سال

۴۱۷ ق/۱۰۲۶ م سلسلهٔ هندوشاهی که زمانی سلسله‌ای نیرومند بود منقرض گردید.
البته محمود نخستین رهبر مسلمان نبود که اسلام را به‌هند آورد؛ بلکه نهال آیین جدید را محمدبن قاسم ثقفی در هند غرس کرده (۹۰-۲ ق/۱۱-۷۰۹ م)، و در سراسر درهٔ رود سند تا مولتان انتشار داده بود. در طی سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی داعیان اسماعیلی جمعیتهای مسلمان سند را به‌سوی آرمان غلات شیعه کشاندند. سلاطین نخست غزنوی آثار و نشانه های اسماعیلیه را بشدت تمام در قلمرو خود قلع و قمع کردند، و در سال ۴۰۳ ق/۱۳-۱۰۱۲ م که الحاکم خلیفهٔ فاطمی قاهره مأموری سیاسی نزد محمود فرستاد، سلطان رسول نگون‌بخت را اعدام کرد. بنابراین محمود به‌گمان خود در گرفتن شهر پر اهمیت مولتان و برگرداندن مذهب سنت به‌آنجا دلیل کافی داشت. محمود در دو سفر جنگی که در سالهای ۳۹۶ ق/۱۰۰۶ م و ۴۰۱ ق/۱۰۱۰ م به‌مولتان کرد، ابوالفتح داود، پادشاه مولتان را مغلوب نمود، و سرانجام وی را از سریر شاهی برداشت و قرامطهٔ شهر را قتل‌عام کرد. با این همه، فرقهٔ اسماعیلیه بیش از دو سدهٔ دیگر در مولتان دوام آورد؛ و تنها سی سال پس از مساعی محمود در مولتان، در پادشاهی مودودبن مسعود اسماعیلیان شهر بر غزنویان بشوریدند.
اما بیشتر لشکرکشیهای محمود به‌هند متوجه پادشاهان هند و راجپوت بود. محمود دو بار کوشید تا به‌کشمیر رخنه کند (۴۰۶ ق/۱۰۱۵ م و ۴۱۲ ق/۱۰۲۱ م)، اما هر دوبار بواسطهٔ مقاومت قلعهٔ لوه‌کوت پیشروی وی متوقف گردید؛ و از آنجایی که کوههای منطقه سد محکمی در برابر مهاجمان بودند، تا سدهٔ هشتم هجری/چهاردهم میلادی که دودمان شاه میرزا سواتی درکشمیر به‌فرمانروایی رسیدند، مسلمانان نتوانستند بر آن ناحیه دست یابند. تلاش عمدهٔ غزنویان متوجه عبور از پنجاب و رفتن به‌دو آب میان گنگ ـ جمنا بود. در شهرهای این ناحیه چندین معبد هندوان بود که از آن جمله بودند معبد چکرسوامی در تانیسر (در سال ۴۰۵ ق/۱۰۱۴ م مورد حمله قرار گرفت) و معبد ماثوره که معروف بود کریشنای قهرمان درآنجا بدنیا آمده بود (محمود در سال ۴۰۹ ق/۱۰۱۸ بر این معبد حمله برد). محمود با این پیروزیهای مقدماتی خود را برای نبرد با پراتیهاره، راجای قنوج، معروف به‌راجه جیپال و چندل، راجای کالنجر، معروف به‌گندا، دو تن از بزرگترین پادشاهان هند شمالی آماده کرد. گندا سرسخت‌ترین دشمن محمود بود. وی در سال ۴۱۰ ق/۱۰۱۹ م در برابر محمود با شاهزادگان هند متحد گردید، اما چون محمود در سال ۴۱۳ ق/۱۰۲۲ م به‌هند لشکر کشید، گندا در قلعه کالنجر حصاری شد و سرانجام ناگزیر از محمود زینهار خواست. اما بی‌گمان اوج سفرهای جنگی محمود به‌هند لشکرکشی به‌سومنات بود که در سال ۱۷-۴۱۶ ق/۶-۱۰۲۵ م اتفاق افتاد. در این سفر، محمود سپاهش را از راه بیابان بی‌فریاد تهر به‌انهلواره راند و از آنجا از طریق کاتیاوار به‌خود سومنات رسید، در سومنات معبد معروفی بود، و در معبد بتی قرار داشت که نماد آلت رجولیت مهادوا، خداوندگار ماه بود، و هزار برهمن و سیصدوپنجاه آوازخوان و رقصنده در آنجا خدمت می‌کردند، و درآمد ده‌هزار روستا وقف معبد سومنات بود. محمود پس از جنگی خونین معبد را بتصرف آورد، و بیش از بیست‌میلیون دینار غنایم از آنجا بچنگ آورد، و سرانجام معبد را به‌آتش کشید. سلطان در سال ۴۱۸ ق/۱۰۲۶ م به‌قصد گوشمالی دادن آنهایی که به‌هنگام بازگشت وی از سومنات به‌سپاهش دستبرد می‌زدند، با

لشکری به‌هند بازگشت. خبر پیروزی سومنات بسرعت در سراسر عالم اسلام انتشار یافت و در قهرمان ساختن محمود غزنوی در میان اهل سنت سهم بزرگی داشته است. خلیفهٔ عباسی القابی تازه از بغداد برای محمود و خانواده‌اش فرستاد.

از آنچه در بالا گفته آمد کاملا پیداست که فعالیت نظامی دولت غزنه در هند اساساً تهاجماتی به‌قصد بدست آوردن غنایم بوده است. شمشهای زر و سیمی که از خزاین معابد هند بدست می‌آمد موجب گردید که سلاطین غزنوی بتوانند سکه‌های زر و سیمی با عیار سره ضرب کنند، و فراوانی سکه‌های رایج بسبب رونق تجارت در سراسر مشرق عالم اسلام شده بود، و تا مدتی مصرف عادی سکه در شبه‌جزیرهٔ هند را با دشواری سختی روبرو کرده بود. این ذخایر به‌مصرف امور مالی و آراستن بناهای باشکوهی که محمود به‌برآوردن آنها آغاز کرده بود، نظیر مسجد و مدرسهٔ عروس‌الفلک غزنه (این بنا از عایدات سفر جنگی سال ۴۱۰ ق/ ۱۰۱۹ م بر ضد تریلوچنپال، پادشاه قنوج و گندا، شاه کالنجر ساخته شده بود) و همچنین مجموعهٔ وسیعی از کاخهایی که در اوایل عصر غزنوی در لشکری بازار بست در بخش سفلای رود هیرمند برآورده بودند می‌رسید. بردگانی که از هند می‌آوردند نیز اندوختهٔ اقتصادی مهمی بشمار می‌آمدند.

بنابر گفتهٔ عتبی در لشکرکشی به‌قنوج در سال ۴۰۹ ق/۱۰۱۸ م پنجاه‌وسه‌هزار اسیر به‌غزنه آورده شدند، و سوداگران برده از مشرق عالم اسلام متوجه تختگاه غزنویان گردیدند. برخی از این بردگان را داخل سپاه می‌کردند، و کارآیی رزمندگان راجپوت شهرت بسیار داشت، و آنها را قابل اعتمادتر از ترکان می‌دانستند. غزنویان بکار گرفتن فیل در جنگ را بار دیگر در عالم اسلام معمول کردند، و غالباً به‌هنگام عقد قرارداد صلح با شاهزادگان هند، قید می‌گردید که تعدادی فیل به‌سلطان بدهند. فیل را چارپای سلطنتی می‌دانستند، و هنگامی که در میان غنایم جنگی فیل بود، جزو یک‌پنجم سهم سلطان از غنایم بشمار می‌آمد.

چون بنظر می‌آید که ملاحظات مالی بیشترین اهمیت را در نظر سلطان داشت، از این رو پذیرفتن اینکه محمود مسلمانی متعصب و مایل به‌نشر اسلام در هند به‌زور شمشیر بوده سخت دشوار است. از این حیث غوریان و غلام ـ شاهان دوره‌های بعد اهمیت بیشتری داشتند. هدف عمدهٔ محمود از لشکرکشیهایش به‌هند خراجگزار کردن شاهزادگان هند و دوشیدن آنها بود. وی از آن جهت معابد هند را ویران می‌کرد که در آنها ثروت سرشاری اندوخته شده بود. سلطان بخوبی می‌دانست که اگر بکوشد تا قبول آیین اسلام را به‌عنوان شرط صلح به شاهزادگان هند تحمیل کند، آنها بمحض دور شدن سپاه غزنه دست از دیانت نو می‌کشند. ظاهراً حتی برای هندیانی که به‌استخدام سپاه غزنوی درمی‌آمدند، قبول اسلام شرط نبود. تجاوزات سربازان هندی کافر در زرنج سیستان در سال ۳۹۳ ق/۱۰۰۳ م از سوی مؤلف **تاریخ سیستان** که تاریخ محلی آن ولایت است تقبیح و سرزنش شده است (ص ۳۵۵-۷). تا پایان پادشاهی محمود هیچ‌گونه کوششی جهت دایر کردن حکومت کشوری در پنجاب بعمل نیامد، و در اوایل پادشاهی سلطان‌مسعود بواسطهٔ رشک‌ورزی میان رؤسای کشوری و لشکری به تأسیس آن اقدام گردید؛ و در بقیهٔ ایام فرمانروایی غزنویان در هند از نقاطی که دارای پادگانهای نظامی بودند، نظیر مولتان و لاهور اعمال قدرت می‌گردید؛ و از آنجایی که غازیان

و دیگر عناصر سرکش در این بودباشها گرد می‌آمد، از این‌رو این پادگانها غالباً مراکز ناآرامی و حتی شورش بودند.

بنابراین امپراتوری محمود دستاوردی تأثیر برانگیز بود. برای بررسی سازمان سیاسی اسلام در سده‌های میانه این امپراتوری سهم ویژه‌ای دارد، زیرا غزنویان بهترین نمونهٔ آمدن مردمی بدوی به‌فرهنگی قدیمی‌تر و برتر می‌باشند که خود را در آن مستحیل کردند و سپس آن را با آرمانهای خود وفق دادند. امپراتوری غزنوی در واقع اوج گرایش به‌سلطنت مطلقه‌ای بوده که در اوایل دورهٔ عباسی و دولتهای بعدی مشاهده می‌گردید. دودمانهایی نظیر آل‌بویه و سامانیان کوشیده بودند تا تمرکز اداری در قلمرو خود پدید آورند و از امیر شخصی خودکامه بسازند، اما در این زمینه کاری از پیش نبردند؛ آل‌بویه بواسطهٔ رقابتهای خانوادگی و محظور حمایت عشیرتی دیلمیان فتنه‌جو، و سامانیان بجهت قدرت پابرجای سپاهیان ایرانی و طبقات زمیندار و سوداگر که همگی مخالف هرگونه افزایش قدرت پادشاه بودند. اما غزنویان بواسطهٔ مهاجرت قبیله‌ای یا نهضت خلقها نبود که به‌قدرت رسیده بودند، و علایق محلی ریشه‌داری نداشتند که بر سرآن به‌ستیز برخیزند. از این‌رو توانستند به‌خود چهره‌ای مستبدتر از ترکان سلجوقی که پس از آنها در ایران بحکومت رسیدند بدهند. نظام‌الملک، وزیر بزرگ سلجوقی (که نظراتش مأخوذ از زمینهٔ خدمت خاندان وی در خراسان عصر غزنوی است) بعدها شکایت می‌کند که سلجوقیان از دستگاه استبداد موجود چنانکه باید استفاده نمی‌کنند، در صورتی که بیهقی، کارگزار غزنوی اتکای بی‌اندازهٔ مسعودبن محمود به‌این دستگاه، رفتار مستبدانهٔ وی و استفادهٔ او از مشرفان و منهیان راکه محیط سوءظن و بی‌اعتمادی در دولت ایجاد کرده بودند نکوهش می‌کند. غزنویان با رها کردن کامل خاستگاه خود که بیابانهای کفر آسیای میانه بود، با شور و حرارت سنتهای حکومتی ایران ـ اسلامی راکه در نواحی نوـ گرفتهٔ خود شایع دیدند اقتباس کردند. این روند اقتباس را پیوستگی کارکنان اداری دولتهای سابق تسهیل می‌کردند. وقتی که محمود بر خراسان دست یافت بیشترکار بدستان سامانی بر شغل خویش باقی ماندند، و تنها تابعیت خویش را به‌خداوند جدید انتقال دادند و بس. مثلا ابوالعباس‌الفضل اسفراینی، نخستین وزیر محمود درگذشته در خدمت فایق شغل دبیری داشت. پاره‌ای از کارگزاران نظیر، فضل شیرازی که در نیمهٔ اول پادشاهی مسعود والی کشوری شمال هند بود، سابقاً در خدمت آل‌بویه بودند. در دولت غزنوی از سردان کارـ آزموده‌ای نظیر آنها بگرمی استقبال می‌شد، خصوصاً هنگامی که وسعت امپراتوری در پادشاهی محمود و حوزهٔ عملکردهای آن افزایش یافت و دولت ناچار بود از عهدهٔ حجم کارها برآید.

چنانکه از آثار نرشخی و خوارزمی برمی‌آید، ساختمان دولت غزنوی آشکارا از روی نمونهٔ دستگاه اداری دولت سامانی در بخارا بود، و سامانیان نیز به‌نوبهٔ خود نظام اداری خود را از دیوانسالاری عباسیان بغداد گرفته بودند. امپراتوری غزنوی پنج ادارهٔ دولتی بزرگ داشت که عبارت بودند از **دیوان‌وزیر**، به‌ریاست وزیرکه به‌مالیه و ادارهٔ عمومی مربوط می‌گردید؛ **دیوان‌رسالت**، تحت ریاست دبیر بزرگ که به‌مکاتبات اداری و سیاسی اختصاص داشت؛ **دیوان عرض**، تحت قیادت **عارض** که به‌گردآوری، سازماندهی و تجهیزات سپاه مربوط می‌شد؛ **دیوان اشراف**، به‌ریاست مشرف بزرگ که مربوط می‌گردید به‌ارتباطات داخلی و نظام

جاسوسی؛ و بالاخره **دیوان وکالت**، به مباشرت **وکیل‌خاص** یا مباشر اهل خانه سلطان که وظیفه‌اش ادارهٔ کاخ شاهی و سررشته‌داری املاك و داراییهای پادشاه بود. ادارهٔ این دیوانها در دست دبیران ایرانی بود که سنتها و فنون مهارتهای خود را در این دیوانها بکار می‌بستند. اگر چند سلاطین غزنوی به‌نظرات کارگزاران خود توجه می‌کردند، اما ملزم به کاربندی آنها نبودند، زیرا نظراً هیچ انسانی دیگر نمی‌توانست قدرت سلاطین را محدود کند. منصب وزیر شغلی رشك‌انگیز نبود، زیرا هرگونه استقلال اندیشه و عمل وزیر موجب رنجش خاطر خداوندش می‌گشت. بیشتر وزرای محمود و مسعود گرفتار خشم گردیدند یا حتی طعمهٔ زندان و مرگ گشتند. از این گذشته پیوسته نیاز ویرانگری برای گرفتن پول بیشتر وجود داشت. و وزیر در صورتی که نمی‌توانست منابع مالی تازه خلق کند، گرفتار خشم و مؤاخذهٔ سلطان می‌شد. اما در ایام وزارت احمدبن حسن میمندی معروف به‌شمس‌الکفاة سلاطین غزنوی وزیری داشتند که دارای استعداد فکری برجسته بود، و در میان معاصران خود به‌داشتن فضل و استادی در زبان عربی شهرت داشت، و مهارت اجرایی وی مانند کفایت و کارآیی وزرای بزرگ آل‌بویه بوده است.

نهاد برجستهٔ «دولت قاهره» غزنوی متضمن تقسیم‌بندی دقیق میان طبقهٔ حاکم و رعیت بود. نظام‌الملك در کتاب **سیاست نامه** که رساله‌ای در باب تدبیر مدن می‌باشد، این تقسیم‌بندی را بتفصیل شرح می‌کند، و در اصطلاحات دولتی ترکان عثمانی جدایی میان طبقهٔ حاکم و اتباع دولت به‌صورت **عسکریان** و **رعایا** شکلی کاملا مجزا و مشخص به‌خود می‌گیرد. سلطان و چاکران و خادمان لشکری و کشوری وی در رأس همهٔ مردم قرار داشتند؛ فروتر از آنها تودهٔ مردم بودند که شامل بازرگانان، افزارمندان و روستاییان می‌گردید که وظایف آنها اطاعت از قدرت پادشاه و پرداخت صادقانهٔ مالیات بود. در عوض پادشاه از آنها در برابر مهاجمان بیگانه و راهزنان داخلی حمایت می‌کرد، و آنها را در دنبال کردن حرف و پیشه‌های عادیشان آزاد می‌گذاشت. سلطهٔ سلاطین غزنوی بر ولایات بیشتر براساس ارعاب مردم بود؛ اهل ولایات در صورت لغزش و شورش می‌بایست منتظر گوشمالی سخت باشند. کارگزاران برید و تشکیلات خبرگیری که سازمان آن در خاورمیانه سابقهٔ تاریخی دیرپایی دارد، و محمود آن را توسعه بسیار بخشیده بود، آنچه را که در نواحی دوردست اتفاق می‌افتاد به‌دربار خبر می‌دادند. حکام و کاربدستان ولایات دور از حکومت مرکزی غالباً به‌تصرف پولها و شورش بر ضد حکومت مرکزی وسوسه می‌شدند، و وجود این نظام ارتباطات یکی از چند وسیلهٔ چشم گماردن بر نواحی دوردست متصرفی سلطان بود.

در سطح آرمانی و دینی اقتدار سلطان را طرفداری سخت از مذهب سنت نگه می‌داشت که در عنایت و مساعدت سلاطین غزنوی به‌فقه حنفی و فرقهٔ محافظه کار کرامیهٔ خراسان که جزو طریقهٔ مشبهه بشمار می‌آمدند دیده می‌شود. سبکتگین به‌این فرقه عنایتی داشت و محمود در اوایل پادشاهی خود از آن حمایت می‌کرد. مخالفان مذهب رسمی، خصوصاً طرفداران غلات شیعه، نظیر اسماعیلیه به‌عنوان واژگون کنندهٔ وضع موجود مورد تعقیب و آزار قرار می‌گرفتند. و از تعصب سلاطین غزنوی در آثار ادبی منثور و منظوم عصر ستایش می‌شود. مثلا فرخی در مرثیهٔ مرگ محمود می‌گوید که اکنون روافض می‌توانند بی‌هراس بخوابند:

آه و دردا که کنون قرمطیان شاد شوند ایمنی یابند از سنگ پراکنده و دار[6]

نتیجهٔ مسلم این تعصب حفظ مناسبات نزدیک با خلفای عباسی بود که محمود پس از نخستین پیروزیش در خراسان در سال ۳۸۹ ق/۹۹۹ م در صدد جلب حمایت آنها برآمد. سلاطین غزنوی برای تأیید قانونی قدرتشان از سوی خلفا آشکارا احساس نیاز می‌کردند؛ همچنین برای دست زدن به کارهایی که روحیهٔ سیاسی مشکوکی داشت، نظیر لشکرکشی به‌مولتان و ری خواهان تصدیق و تأیید خلفا بودند. محمود و مسعود هر دو از غنایمی که در جنگها بدست می‌آوردند، هدایایی برای خلفا می‌فرستادند، و خلیفه نیز در عوض منشور حکومت سرزمینهایی را که سلاطین غزنوی بتصرف درمی‌آوردند و همچنین القاب برای آنها می‌فرستاد. شاهان غزنوی از هرگونه تماس با فاطمیان مصر که دشمن عباسیان بودند امتناع می‌ورزیدند، و محمود فرمان داد تا رسولی فاطمی را که به‌قصد دربار غزنه آمده بود اعدام کنند و مسعود در سال ۴۲۲ ق/۱۰۳۱ م اتهام کهنهٔ ارتباط با فاطمیان را برای کشتن حسنک، وزیر سابق پدرش از نو زنده کرد.

فرهنگ سلاطین نخست غزنوی، فرهنگی عمیقاً ایرانی ـ اسلامی و سخت متأثر از تمدن ایرانی سرزمینهایی بود که به‌تصرف آنها درآمده بود، و در این مورد خراسان بیشترین اهمیت را داشت. سامانیان حامی و مشوق بزرگ علوم فارسی و عربی بودند، و دربار آنها نویسندگان و شعرایی نظیر رودکی، بلعمی و دقیقی پرورش داده بود. دقیقی طوسی راهگشای فردوسی، شاعر بزرگ اوایل عصر غزنوی در سرایش کارسترگش، **شاهنامه** بوده است. محمود و مسعود هر دو از تعلیم و تربیت سنتی اسلامی برخوردار بودند، و بر آن بودند که دربارشان نیز باید آراسته به‌بزرگان فضل و هنر زمانه باشد. آنها شعرا را از ممالک همجوار به‌دربار خود جلب می‌کردند، چنانکه از میان شعرای دربار غزنه، فرخی سیستانی از خدمت امیر محتاجی چغانیان، و منوچهری از دربار زیاریان طبرستان و گرگان راهی دربار غزنه شده بودند. بنابر گفتهٔ دولتشاه سمرقندی، در رکاب محمود همواره چهارصد شاعر حرکت می‌کردند که ریاست آنها با امیرالشعرا، عنصری بلخی بود که خود پیوسته مدح خداوند خویش و دیگر رجال برجستهٔ دربار می‌کرد. از قرار معلوم عنصری منظومه‌ای دربارهٔ جهانگشاییهای محمود سروده بود که **تاج‌الفتوح** نام داشت. بی‌گمان دیوان اشعار تنی چند از این شعرا که به‌دست ما رسیده، گواه بر تازگی کلام و گیرایی بیان آنها می‌باشد. هنگامی که محمود ولایت خوارزم را گشود، ابوریحان بیرونی، ادیب، دانشمند و مورخ بزرگ عصر را از زادبومش با خود به‌غزنه آورد. بدین‌گونه بود که بیرونی توانست در تاخت‌و تازهای غزنویان به‌هند با آنها همراه شود. وی به‌آموختن زبان سانسکریت پرداخت و برخوردهایش در هند و کنجکاوی هوشمندانهٔ بی‌اندازه‌اش نسبت به‌دیگر ادیان و آداب و رسوم موجب گردید که تألیف بزرگش **تحقیق‌ ماللهند** را بنویسد. این اثر نخستین کتاب اسلامی است که بی‌غرضانه به‌بررسی عقاید و عادات هندوان می‌پردازد.

دربار واقعی غزنویان بر مبنای شیوه‌های سنتی ایرانی سازمان یافته بود. سلاطین غزنوی

۶. **دیوان**، طبع علی‌عبدالرسولی (تهران ۱۳۱۱ ش/۱۹۳۲ م)، ص۹۳؛ طبع محمد دبیر سیاقی، ص۹۳.ـ م.

در ساختن ابنیه سخت اهتمام می‌ورزیدند و در سراسر شهرهای بزرگ امپراتوری قصرها و باغهای باشکوه برآورده بودند. مسعود خود بنای کاخ باشکوه جدیدی را در غزنه طرح و نظارت کرد. ساختمان این بنا چهار سال طول کشید و هفت‌میلیون درهم هزینه برداشت و از بیگار مردم ساخته شده بود. خرابه‌های باقی مانده در لشکری بازار که هیأت باستانشناسی فرانسوی در افغانستان به‌پژوهش در آن پرداخته است، پاره‌ای صورت ذهنی از میزان بزرگی و تجمل این کاخها بدست می‌دهد. بی‌گمان هزینهٔ نگهداری و مرمت این کاخها بار سنگینی بر دوش اهالی شهرهایی بود که در آنجاها آنها را برآورده بودند. سلاطین غزنوی در کاخهای خود در محاصرهٔ غلامان شاهی بودند و بر تخت زرین می‌نشستند و زمانی دراز به‌باده‌گساری با ندمای خویش می‌پرداختند. آنها خواه‌ناخواه خواجگانی در حرمسرای خود داشتند. بواسطهٔ رعایت سلسله مراتب در دربار، مقررات سختی در آنجا برقرار بود و سلطان از تماس مستقیم با مردم دور بود. با وجود این، بواسطهٔ نهاد اسلامی **مظالم دادن**، یعنی جلساتی که مردم می‌توانستند در پیش سلطان از تجاوز و ستم دادخواهی کنند، پاره‌ای ارتباط با مردم حفظ شده بود. بنابراین تصویری که از سلاطین غزنوی بدست می‌آید. نمونهٔ پادشاهان ایرانی ـ اسلامی است. آنها در محیطی بسر می‌بردند که مشابه دیگر دربارهای مشرق عالم اسلام بود. اما حقیقت آنکه برخی تعدیل باید در این سخن بعمل آید: باید همواره بخاطر داشت که سلاطین غزنوی ترک‌نژاد بودند و تنها یک یا دو نسل آنها را از دشتهای آسیای میانه جدا می‌کرد. از این گذشته قدرت غزنویان بیشتر متکی به‌سربازان ترکشان بود. سلاطین غزنوی هنوز به ترکی تکلم می‌کردند، برای سلاطین ضرورت داشت که همواره هماهنگ با نیازها و خواسته‌های قوم خود کار کنند. از آنجایی که منابع مربوط به دورهٔ موضوع بحث ما منحصراً عربی یا فارسی است، از این‌رو ناگزیریم در اندازه و نفوذ جوهر ترکی در زندگی و فرهنگ سلاطین نخست غزنوی به‌حدس و گمان متوسل شویم؛ اما تردیدی نیست که این جنبه خالی از اهمیت نبوده است؛ منوچهری، شاعر ایرانی دربار غزنه با شعر ترکی آشنایی داشت، و از قرار معلوم این آشنایی تنها منحصر به‌منوچهری نبوده است.

چون توسعهٔ نظامی خصیصهٔ ویژهٔ امپراتوری سلاطین نخست غزنوی بود، طبیعتاً سپاه سنتهای اهمیت را در دولت غزنه داشت. بیشتر کار دیوانسالاری کشوری در جست‌وجویش جهت دست یافتن به‌منابع درآمد تازه، متوجه تقویت این ابر سازمان بود. سپاه غزنوی بسیار حرفه‌ای و تنها در برابر پادشاه مسؤول بودند، و تنها بخاطر رهبری پیروزمندانه و برآیند جریان غنایم خدمت سلطان می‌کردند، و چون سپاهی ثابت بود، پیوسته آماده نبرد بود، و از این‌رو ناگزیر همواره وضعیت جنگی داشت. گردیزی، مورخ معاصر غزنویان می‌نویسد که محمود در سال ٤١٤ ق/١٠٢٣ م از پنجاه‌وچهارهزار سوار و هزاروسیصد فیل در بیرون غزنه سان دید، و این بیرون از سوارانی بودند که در اطراف مملکت بسر می‌بردند و شحنگان نواحی بودند[۷].

سپاهی مرکب از حدود پانزده‌هزار تن به‌هنگام پادشاهی مسعود به‌کار جنگ با ترکمنان اشتغال داشتند، و مسعود در سال ٤٢٩ ق/١٠٣٨ م از چهل‌هزار سوار و پیاده در دشت شابهار بیرون غزنه‌سان دید. در پی روندی که در خلافت عباسی آغاز شده بود، سپاه

۷. گردیزی، زین‌الاخبار، ص۸۰؛ طبع عبدالحی حبیبی، ص۱۸۶.ـم.

غزنوی در اطراف دسته‌ای از غلامان بنا شده بود که شمار آنها کمابیش به چهل هزار تن می‌رسید. بیشتر این غلامان ترك بودند، اما قلیلی از هندیان و تاجیکان نیز در میان آنها وجود داشتند. فرمانده این غلامان که سالار غلامان نام داشت، در اهمیت مقام مرتبه‌ای فروتر از سپاهسالار کل داشت که حاجب بزرگ خوانده می‌شد. در میان این غلامان هسته‌ای از افواج نخبه وجود داشت که نگهبان شخص پادشاه (غلامان خاص) بودند و در آیینهای رسمی از اهمیت زیادی برخوردارنه بودند (اکنون از طریق نقاشیهای دیواری کاخ لشکری بازار که تا حد زیادی توصیفات منابع ادبی را تأیید می‌کند، شکل ظاهری غلامان کاخ شاهی که دارای جامه‌های همسان فاخر و سلاحهای مرصع بودند، بر ما شناخته است). اگر چند شمار ترکانی که از آسیای میانه می‌آوردند در سپاه غزنوی بیش از افواج دیگر بود و سپاهسالاران ترك بالاترین مقامات فرماندهی را در دست داشتند، اما ملیتهای دیگری نیز از جمله هندیان، دیلمان، عرب، کرد و افغان در میان سپاه یافت می‌شدند. معاصران غزنویان تنوع نژادی سپاه را مایهٔ قدرت می‌دانستند، و نظام‌الملك و کیکاوس این شیوه را ستوده‌اند. اعتقاد بر آن بود که اختلاف قومی در میان سپاه وابستگی مفرط به‌یك گروه را بی‌اثر می‌کند، و گونه‌گونی نژادها موجب رقابت با یکدیگر در میدان نبرد می‌شود. از امتیازات بدیهی غیر بومی بودن سپاهیان این بود که آنها علایق و منافع محلی نداشتند و اطمینان داشتند که از وظایفی نظیر بیرون کشیدن پول از اتباع امپراتوری سر باز نمی‌زنند. شهرت محمود به‌عنوان رهبر جنگی خواه‌ناخواه موجب جذب دسته‌های غازی و داوطلب، خصوصاً از خراسان و ماوراءالنهر شده بود که طبیعتاً بر قدرت سپاهیان منظم می‌افزود. داوطلبان از دیوان عرض مواجب نمی‌گرفتند و نامشان در دفاتر ثبت نمی‌گردید، اما در غنایمی که از میدان جنگ بدست می‌آمد سهمی داشتند. بیشتر لشکریان غزنوی را سواران تشکیل می‌دادند، ولی دسته‌های پیاده نیز وجود داشتند، و غالباً بر پشت شتران تندرو به‌صحنهٔ جنگ انتقال می‌یافتند.

سلاطین غزنوی از فیلان جنگی استفادهٔ وسیعی می‌بردند. آنها این فیلان را به‌عنوان خراج از هند می‌گرفتند و جزو جانوران سلطنتی بودند و با دقتی بسیار از آنها مراقبت می‌کردند. گروهی فیلبان هندی در سپاه وجود داشت که فرمانده آنها مرتبهٔ حاجب یا سالار داشت. سپاهسالاران بر فیل می‌نشستند و از ارتفاع آن میدان جنگ را زیر نظر می‌گرفتند. بر سر فیلان زره می‌پوشاندند، و آنها را برای حملهٔ به‌دشمن بکار می‌گرفتند. از فیلان جهت کشیدن تجهیزات سنگین، نظیر سلاحها و آلات قلعه‌گیری نیز استفاده می‌کردند. اگر چند محمود به‌عنوان فرماندهی جسور و بی‌پروا شهرتی بسزا داشت، اما سپاه غزنوی که با تجهیزات کامل راهی جنگ می‌شد، عقبه‌ای از بنهٔ سنگین همراه می‌برد که بسیار دست‌و پاگیر بود (باید یادآور شد که گرچه دربار و ادارهٔ دولت غزنوی در غزنه مستقر بود، اما غالباً حرم و دیوانهای دولتی سلطان را در سفرهای جنگی همراهی می‌کردند). عدم تحرك نسبی سپاهیان غزنوی در برابر مهاجمان بسیار سبکبار ترکمن که در ایام پادشاهی مسعود خراسان را عرصهٔ تاخت‌و تازکرده بودند، آنها را در وضع دشواری قرار داده بودند.

هزینهٔ این نیروها خواه‌ناخواه سنگین بود، و بهر تقدیر اختیار سپاهیان حرفه‌ای در تمام مراحل تاریخ بشر موجب بالا رفتن هزینهٔ دولت می‌گردد. در لشکرکشیهایی، نظیر سفرهای

جنگی به‌هند و لشکرکشی به‌ری در سال ۴۲۰ ق/۱۰۲۹ م غنایم فراوانی به‌چنگ غزنویان افتاد. اما جریان این غنایم دایمی و منظم نبود، در صورتی‌که از مالیاتهایی‌که بر ولایات پر ثروت ایران بسته می‌شد، درآمدهای فراوان و منظمی بدست می‌آمد. از این‌رو غزنویان بیشتر مواجب سپاه را نقداً می‌پرداختند، اما آل‌بویه و سلجوقیان‌که جانشین غزنویان در ایران شدند، ناگزیر به‌نظام واگذاری زمین یا اقطاع متوسل گشتند (این سخن الزاماً بدان معنی نیست‌که نظام اقطاع‌داری در عصر سلاطین نخست غزنوی در سرزمینهای شرقی اسلام ناشناخته بود، اما سازمان اقطاع هنوز در این نواحی توسعه نیافته بود). در منابع اشارات بسیاری شده است‌که دولت غزنوی در ولایات در جست‌و جوی مداومش جهت گرفتن پول بیشتر، غالباً رفتاری ظالمانه و بی‌رحمانه داشته است. محصلان مالیاتی یا غلامان بیشتر در اندیشهٔ انباشتن جیب خود بودند؛ اما سلاطین غزنوی نیز‌که رفتاری بی‌رحمانه نسبت به‌عمال داشتند‌که در تحویل سهمیهٔ مقرر حوزهٔ مالیاتی خود کوتاهی می‌ورزیدند، خورده‌های آنها را بزور از حلقومشان بیرون می‌کشیدند. اسفراینی، وزیر محمود‌که حاضر نبود‌کسور مالیاتی را از جیب خود جبران‌کند از مقام وزارت برکنار و روانهٔ زندان گردید. خراسان از این بیداد لطمهٔ سختی دید، و این مصیبت را زمین‌لرزه‌ها و قحطی فجیع سال ۴۰۱ ق/۱۰۱۱ م و طاعونی‌که به‌دنبال آن آسد تشدید‌کرد، تا آنجا‌که سردم گه‌گاه ناگزیر به‌آدمخواری شدند. در ایام پادشاهی مسعود ابوالفضل سوری، والی خراسان ولایت را از ثروت و نعمت تهی‌کرد. از این‌رو جای شگفتی نیست اگر می‌بینیم‌که دهقانان و اعیان خراسان در سال ۳۹۶ ق/۱۰۰۶ م قراخانیان را به‌تاختن بر خراسان برمی‌انگیختند، و در پادشاهی مسعود نسبت به‌آمدن سلجوقیان خونسرد و بی‌طرف بودند. بیزاری عامه از حکومت غزنوی را در بخشهای دیگر امپراتوری نیز می‌توان اثبات‌کرد. در ری و جبال چون غزنویان به‌مردم وعده داده بودند‌که آنها را از ستمگری و خودسری سپاهیان دیلمی برهانند، در آغاز از پاره‌ای محبوبیت در میان توده برخوردار بودند، اما دیری نگذشت‌که اهل ری از آنها سر خوردند، و آمده است‌که تاش فراش، والی لشکری غزنوی در ری و جبال «ملک ری را از جور و بیداد پر‌کرد، تا بدانجا که مردم برای رهایی از آنها و حکومتشان دست به‌دعا برداشتند. ملک ویران و نفوس پراکنده شد.» سرانجام شکایات چنان بالا گرفت‌که مسعود ناگزیر والی جدیدی را مأمور ری کرد و حکومتی منصفتر بدانجا بازگرداند. و به‌همین دلیل بود‌که حکومت غزنوی نتوانست در ولایات غربی امپراتوری عمیقاً ریشه‌کند، و این سرزمینها نسبتاً آسان به‌دست سلجوقیان افتادند. سلاطین غزنوی اقدامی نکردند‌که مردم این نواحی احساس دلبستگی و علاقه به حکومت غزنوی‌کنند.

محمود در سال ۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م درگذشت و پسرش محمد‌که والی گوزگان بود بنابر وصیت پدر بر تخت شاهی نشست. اکنون موقع این دو برادر شبیه اقدام سبکتگین در انتخاب اسماعیل به‌جانشینی خود و ترجیح وی بر محمود بوده است، زیرا مسعود حکومت هرات داشت و بمراتب‌کاردیده‌تر و با‌کفایت‌تر از دیگر پسران محمود بود. اما مسعود در سالهای آخر حیات پدر مناسبات خوبی با وی نداشت، و از این‌رو از نامزدی جانشینی بر‌کنار گردید. چنانکه وقایع نشان داد، آوازهٔ مسعود به‌عنوان سردار جنگی و فتوحش در جبال و مغرب ایران موجب

گردید که سپاه از وی پشتیبانی کند. و این مهمترین عامل دست یافتن مسعود بر تاج و تخت پدر بود. در دولتی نظامی، نظیر دولت غزنوی، پادشاه بدون اعتماد کامل به‌سپاه غیر قابل تصور بود. چون مسعود به‌قصد رفتن به‌غزنه آهنگ مشرق کرد، عمش، یوسف‌بن سبکتگین و دیگر فرماندهان بزرگ سپاه به‌دو پیوستند و نخستین پادشاهی محمد تنها پس از چند ماه پایان گرفت (در سال ٤٣٢ ق/١٠٤١ م شورشیانی که مسعود را بقتل رساندند وی را مجدداً به پادشاهی برداشتند).

مسعود، پادشاه جدید سربازی دلیر بود، اما در بسیاری موارد استواری شخصیت پدر را نداشت. مشاورانش از تلون مزاج و گمراهی، استنکاف وی از اندیشه کردن در نظرات ناصواب و وابستگی وی به‌گروهی مداهنه‌گو وچاپلوس بسردستگی ابوسهل زوزنی که بیهقی وی را رجلی تبهکار در دولت می‌داند شکایت می‌کردند. در واقع مسعود در سالهای نخست پادشاهی رفتاری کینه‌توزانه با همهٔ آنهایی داشت که با رژیم پدرش همکاری داشتند و سلطان تصور می‌کرد که آنها نظر پدرش را ازوی برگرداندند. بسیاری از این **محمودیان** (اصطلاح بیهقی) گرفتار خشم سلطان شدند یا به‌ورطهٔ هلاکت درافتادند. حسنک، وزیر سابق محمود به‌اتهام برساختهٔ ارتباط با فاطمیان اعدام گردید، یوسف‌بن سبکتگین، عم مسعود توقیف و زندانی شد؛ و بر جان التونتاش خوارزمشاه سوءقصد گردید. اما میمندی، وزیر سابق که مغضوب محمود و در این اواخر زندانی شده بود، در پادشاهی مسعود از بند رها گردید و بار دیگر مقام وزارت یافت؛ وی تا دو سال بعد، یعنی سال ٤٢٤ ق/١٠٣٣ م که درگذشت در این مقام باقی ماند. وزارت جانشین وی، احمدبن عبدالصمد بواسطهٔ استقلال رأی و خرده‌گیری از سیاستهای بی‌خردانهٔ مسعود دیری نپایید، و وی نیز بزودی با خصومت سلطان مواجه گردید.

مسعود مصمم بود که دستاوردهای پدرش در هند را حراست کند، و بر آن بود که مرگ محمود نباید موجب گردد که شاهزادگان هند دوباره بیارامند و نفسی تازه کنند. وی در سال ٤٢٢ ق/١٠٣١ م بواسطهٔ به‌مخاطره افتادن قلمرو غزنویان از سوی علی‌تگین قراخانی و سلجوقیان که از جانب جیحون دولت غزنوی را تهدید می‌کردند، اندیشهٔ رفتن به‌هند را رها ساخت، اما درسال ٤٢٤ ق/١٠٣٣ م به‌هند لشکر کشید و قلعهٔ سرستی یا سرساوه را که پدرش در فتح آن عاجز مانده بود بگشود. در زمستان سال ٤٢٩ ق/٨ - ١٠٣٧ م مسعود برای ایفای نذری که کرده بود، درایستاد که به‌تن خویش به‌قلعهٔ هانسی نزدیک دهلی که به‌قلعهٔ دست‌نیافتنی «قلعة‌العذراء» شهرت داشت لشکر بکشد، اگر چند در این ایام اوضاع و احوال خراسان و مغرب امپراتوری سخت تهدیدآمیز و خطرناك بود. در واقع می‌توان کشاکشی پایدار میان مزایای هند که غزنویان شهرت و افتخاری در آنجا کسب کرده بودند و امتیازات خراسان که شدت روزافزون تاخت‌و تازهای سلجوقیان تمام سرزمینهای مغرب امپراتوری را به‌از دست رفتن تهدید می‌نمود در پادشاهی مسعود کشف کرد. گسیختگی امور پنجاب مسعود را گرفتار تنگنای دیگری کرده بود. وی درسال ٤٢٢ ق/١٠٣١ م احمد ینالتگین نامی را که درگذشته خزانه‌دار محمود بود به‌سپاهسالاری پادگانهای هند منصوب کرد، و روانهٔ هند نمود. اما چون احمد نیالتگین درگذشته از مسعود بدرفتاری دیده بود، فرصت را غنیمت شمرده عصیان آورد. مسعود ناگزیر لشکری را به‌فرماندهی تلك، سردار هندی برای فرو نشاندن شورش احمد-

نیالتگین به‌هند گسیل کرد (۴۲۵ ق/۱۰۳۴ م).

از منازعاتی که در دولت خراجگزار مکران بر سر جانشینی درگرفته بود، پیش از این سخن رانده‌ایم. مسعود در آغاز پادشاهیش عمش یوسف‌بن سبکتکین را مأمور کرد که با لشکری از بست عازم جنوب گردد، والی متمرد قصدار را که خراج دو ساله به‌دربار غزنه بدهکار بود بصلاح آورد و از آنجا راه مکران گیرد. ابوعسکر، یکی از مدعیان جانشینی امارت مکران برای گرفتن کمک به‌مسعود پناهنده شده بود. اکنون لشکر یوسف وی را یاری داد تا پیروزمندانه بر سریر شاهی دست یابد (۴۲۲ ق/۱۰۳۱ م). اما مسعود در فرستادن عمش به بلوچستان انگیزه‌ای قویتر داشت. چون محمود درگذشت، یوسف در آغاز پادشاهی محمد از وی حمایت کرده بود، و مسعود که بالذات به‌هرکسی بدگمان بود هرگز نتوانست از سر گناه وی بگذرد و از آن پس اعتمادی به‌او نداشت. وی سنجیده و عامدانه یوسف را از مرکز قدرت دور کرد تا خود موقعی استوار در غزنه یافت. هنگامی که یوسف به‌غزنه بازگشت توقیف شد و اندکی بعد در زندان برادرزاده درگذشت.

پیروزی لشکریان یوسف در مکران سلطان را واداشت تا درکرمان که قلمرو آل‌بویه بود و با ولایت سیستان و مکران که جزو قلمرو سلطان بودند هم‌مرز بود مداخله کند. چون ری و جبال در قلمرو مسعود بودند، تصرف کرمان متصرفات غزنویان در ایران مرکزی را گرد می‌کرد. مسعود به‌رسول‌القائم، خلیفهٔ جدید اعلام کرد که این طرح بخشی از طرح بزرگی است که به‌موجب آن آل‌بویه از هر سو مورد حمله قرار می‌گیرند؛ از جانب مکران به‌عمان حمله می‌شود، و سرانجام غزنویان غرب را از دشمن می‌روبند و عباسیان را از قیمومیت رهایی می‌دهند و برکفار بیزانس و فاطمیان مبتدع می‌تازند. بدیهی است که درآمدن سلجوقیان به کرمان مانع تحقق خوابهای طلایی سلطان غزنه گردید. و نیز قمار لشکرکشی به‌کرمان بردی نداشت. لشکری که در مکران پیروز شده بود، در سال ۴۲۴ ق/۱۰۳۲ م کرمان را تصرف کرد، اما سخت‌گیریهای مالی غزنویان در ولایت، کرمانیان را بار دیگر آرزومند حکومت آل‌بویه کرد. عمادالدین ابوکالیجار وزیرش بهرام‌بن مافنه را در رأس سپاهی از فارس به کرمان فرستاد، و در سال ۴۲۵ ق/۱۰۳۴ م پادگان غزنوی مفتضحانه ازکرمان بیرون رانده شد و ناگزیر به‌نیشابور عقب نشست.

چون پادشاهی مسعود ادامه می‌یافت، وقایع خراسان و مرز طولانی جیحون همه چیز را تحت‌الشعاع خود قرار می‌داد. دو مصیبت سنگینی که در آنجا بر قدرت غزنوی وارد آمد، یکی نفوذ ترکمنان اغز در خراسان و دیگری از دست رفتن خراسان بود. تاریخ اولیهٔ اغزها و مهاجرت تدریجی آنها از دشتهای آسیای میانه به‌نواحی جنوب و مغرب بتفصیل در مجلد پنجم *تاریخ ایران کمبریج* آمده است.

با تعقیب الگوی باستانی رخنهٔ اقوام وحشی در سرزمینهای متمدن می‌بینیم که دسته‌های اغز به‌رهبری خاندان سلجوق به‌عنوان نیروهای کمکی پاسداران مرزی در خوارزم و ماوراءالنهر خدمت می‌کنند. پیش ازکشته شدن اسماعیل‌المنتصر، آخرین امیر فراری سامانی در سال ۳۹۵ ق/۱۰۰۵ م، گروهی از اغزها به‌یاری وی برخاستند. پس از این، اغزها به ریاست ارسلان اسرائیل‌بن سلجوق احشام خود را در حواشی خوارزم می‌چراندند، و آنگاه به

خدمت علی‌تگین درآمدند که حدود سال ٤١٦ ق/١٠٢٦ م به‌آنها اجازه داد تا دامهای خود را در ناحیهٔ بخارا بچرانند. دستهٔ دیگری از ترکمنان به‌ریاست طغرل و چغری، برادران اسرائیل که سابقاً در خدمت شاهزادگان دیگر قراخانی بودند به‌آنها پیوستند. بنظر می‌آید که پشتیبانی نظامی اغزها از علی‌تگین عامل سهمی در ابقای قدرت علی‌تگین در ماوراءالنهر بوده است. و ازدواج علی‌تگین با یکی از دختران ارسلان اسرائیل نشانهٔ عنایت زیاد شاهزادهٔ قراخانی به‌ترکمنهای اغز می‌باشد.

در سال ٤١٦ ق/١٠٢٥ م که محمود غزنوی و یوسف قدرخان علی‌تگین را موقتاً از متصرفاتش بیرون راندند، ارسلان اسرائیل به‌اسارت درآمد و محمود وی را در هند زندانی کرد، تا عاقبت در بند سلطان درگذشت. تعداد چهارهزار چادر از اتباع ترکمن وی از محمود اجازه خواستند که در حاشیهٔ شمالی خراسان در مناطق سرخس، ابیورد و فراوه سکونت کنند، و متعهد گردیدند که در قبال این اجازه از مرزهای سلطان پاسداری کنند. بعدها سلطان دریافت که تصمیم به‌اجازه دادن به‌این عناصر نافرمان که بواسطهٔ زندگی صحراگردی انتظار نمی‌رفت هیچ‌گونه اعتنایی به‌کشاورزی و زندگی یکجانشینی داشته باشند، خطای بزرگی بوده است. چون مردم نسا و ابیورد از غارتهای ترکمنان به‌محمود شکایت بردند، وی ناگزیر در سال ٤١٨ ق/١٠٢٧ م سپاهی به‌گوشمالی آنها گسیل داشت؛ اما ارسلان حاجب، سپاهسالار سلطان نتوانست بر آنها فایق آید، و در سال بعد سلطان به‌تن خویش آهنگ تنبیه ترکمنان کرد و شکست خردکننده‌ای بر آنها وارد ساخت، و آنها را به‌اطراف پراکنده کرد. برخی از ترکمنان راهی غرب شدند و به‌بلخان‌کوه در ساحل شرقی دریای خزر گریختند. دیگران به داخل ایران بهزیمت شدند و بتناوب به‌عنوان سربازان مزدور به‌استخدام امرای محلی درآمدند: آنها نخست قوام‌الدوله، امیر بویهی کرمان را خدمت کردند، سپس به‌استخدام علاءالدوله، پادشاه کاکویی اصفهان درآمدند، و بالاخره به‌وهسودان‌بن مملان، امیر روادی تبریز پیوستند که قصد داشت از آنجا بر ضد رقبایش، شدادیان اران و ارمنیان مسیحی و شاهزادگان گرجی استفاده کند. و همین ترکمنان هستند که در منابع «عراقی» خوانده می‌شوند، زیرا آنها وارد عراق عجم یا مغرب ایران شده بودند. بنظر می‌آید که این ترکمنان رؤسای برجسته‌ای نداشتند و از رهبری ارسلان اسرائیل محروم بودند، آنها به‌صورت دسته‌های نامنظم از یکدیگر جدا گردیدند. بالاخره اگر گزارشهای دربارهٔ سفر جنگی چغری‌بیک در سالهای میان ٤٠٧ ق/١٧-١٠١٦ م و ٤١٢ ق/١٠٢١ م به‌آذربایجان و ارمنستان را باور کنیم، آنها به‌دیگر ترکان اغز پیوستند که چند سال پیش به‌شمال ایران درآمده بودند.

بدین ترتیب با وجود ثبات مستعجلی که به‌هنگام مرگ محمود در خراسان برقرار بود، وضعی که مسعود با آن روبرو گردید چندان امیدوارکننده نبود. در تمام مراحل تاریخ بشر تا پیش از رواج سلاح گرم، مردمی که بر روی زمین کار می‌کردند از مهاجمان بیابانها یا دشتها آسیبها و زیانها دیده بودند. صحراگردان چیزی مگر احشام خود نداشتند، بنابراین چیزی نداشتند که‌از دست بدهند. تاخت‌و تازهای آنها در جبهه‌ای پهناور روی می‌داد و حتی اگر تهاجم آنها دفع می‌شد، باز هم موجب پایمال شدن کشتها و از هم گسیختن دورهٔ کشت‌و کار می‌گردید. آنچه اغزها در خراسان کرده‌اند نیز چنین بوده است. وانگهی مسعود چندین

سال مصرانه خطر را دست‌کم می‌گرفت و نمی‌توانست تصور کند که صحراگردان نیمه گرسنه بتوانند بنای تحمیلی قدرت غزنوی در خراسان را ویران سازند. کار جنگ به‌فرماندهان پایین رتبه سپرده شد، و سلطان به‌نقشه‌های دیگری، نظیر لشکرکشیهای به‌هند و سفر جنگی به‌گرگان و طبرستان یا ماندن در قصرها و به‌خوشگذرانی و میگساری پرداختن علاقه‌مند بود.

مسعود در ستیز بر سر جانشینی پدر با برادر خویش محمد، خود برخی از این ترکمنان «عراقی» به‌فرماندهی رؤسایشان یغمر، قزل، بوقه و گوکتاش را استخدام کرده بود، و از این ترکمنان به‌عنوان نیروهای کمکی مثلا در سفر جنگی یوسف‌بن سبکتگین به‌مکران در سال ۴۲۲ ق/۱۰۳۱ م استفاده گردید. اما ترکمنان هرگز نیرویی قابل اعتماد نبودند، و ثابت گردید که مهار کردن آنها محال است. بالاخره در سال ۴۲۴ ق/۱۰۳۲ م مسعود تاش فراش، سپاهسالار را به‌ری فرستاد و او پنجاه تن از رؤسای ترکمن از جمله یغمر را دستگیر کرد، و گردن زد، و با این کار باقی ترکمنان خواه‌ناخواه دشمن آشتی‌ناپذیر غزنویان گردیدند.

در این ضمن، خاندان سلجوقی به‌ریاست طغرل، چغری، موسی، بیغو و ابراهیم ینال که در ماوراءالنهر باقی مانده بودند، در سال ۴۲۳ ق/۱۰۳۲ م یک‌بار دیگر به‌علی‌تگین پیوستند. از این هنگام داستان آنها با وقایعی که در خوارزم، ولایت مجاور ماوراءالنهر می‌گذرد درهم می‌آمیزد. التونتاش خوارزمشاه وفاداری عدول‌ناپذیری نسبت به‌غزنویان داشت، و به‌توصیهٔ وی بود که بیشتر رهبران نظامی مسعود را بر محمد ترجیح دادند و جانب او را گرفتند. با وجود این، سرشت بدگمان مسعود دامنگیر هرکسی می‌شد که ممکن بود روزی به‌دشمنی با وی برخیزد. التونتاش در خوارزم سپاه بزرگی آراست و شمار زیادی از قپچاقها و دیگر ترکمنان را به‌عنوان نیروهای کمکی در سپاه خویش استخدام کرد. بدیهی بود که چنین نیرویی برای دفاع از ولایتی مثل خوارزم که در برابر تهاجم دشمنان خارجی بی‌حفاظ بود کاملا ضرورت داشت. اما سلطان از قدرت نظامی التونتاش بتندی برآشفت. و به‌همین خاطر در اوایل پادشاهی کوشید تا اسباب قتل التونتاش را فراهم آورد، اما توطئهٔ سلطان عقیم ماند و التونتاش جان بدر برد. با کشف توطئه سلطان ترسید که التونتاش به‌آغوش علی‌تگین، خصم قدیمی غزنویان رانده شود، ولی با این همه، التونتاش به‌غزنویان وفادار باقی ماند، و در سال ۴۲۳ ق/۱۰۳۲ م در دبوسیه در جنگ با علی‌تگین کشته آمد. جنگ با خان‌قراخانی بی‌درنگ شعله‌ور گردید، زیرا مسعود که پس از مرگ پدر، خود را برای نبرد با برادر آماده می‌کرد، بی‌تأمل به‌علی‌تگین وعده داده بود که در عوض کمک نظامی ختل را به‌وی واگذارد. کمک به‌مسعود ضرورتی نیافت و علی‌تگین به‌دعوی بر سر موضوع معامله ادامه داد. نتایج کامل تلاشهای مسعود برای کشتن التونتاش در این هنگام آشکار گردید. هارون، پسر التونتاش اگر چند لقب مرسوم خوارزمشاه نداشت، اما وی نیز چون پدر پادشاهی برجسته در خوارزم بود. مناسبات میان خوارزم و غزنه بسرعت بهم خورد، و از این هنگام خوارزم از زیر سلطهٔ غزنه بیرون آمد. در سال ۴۲۵ ق/۱۰۳۴ م هارون برای حملهٔ مشترك به‌قلمرو غزنویان با علی‌تگین متحد گردید؛ این نقشه هنگامی خنثی شد که به‌توطئه مسعود، هارون بر دست غلامان خود بهلاکت رسید. علی‌تگین نیز در این گیرودار درگذشت، اما ستیز با غزنویان را از خوارزم اسماعیل خاندان، برادر هارون، و از ماوراءالنهر پسران علی‌تگین ادامه دادند.

در قسمت علیای رود جیحون قبایل کمجیان کوههای بتمان سر برآورده بودند، و نیز بوری‌تگین، شاهزادهٔ قراخانی در سال ۴۲۹ ق/۱۰۳۸ م از آنها برای نهب و غارت ختل و وخش استفاده کرده بود. بدین ترتیب خوارزم در این هنگام بکلی از پیکر دولت غزنه جدا گردید، و یکی از باروهای دفاعی در برابر ترکمنان برداشته شد.

هنگامی که علی‌تگین درگذشت، سلجوقیان و اتباعشان به‌دعوت هارون به‌خوارزم کوچیدند، اما در آنجا میان آنها و رئیس گروهی از اغزهای رقیب، به‌نام یبغو یا رئیس سنتی قبیله، به‌نام شاه‌ملک، صاحب جند و ینگی کنت (هر دو شهر در دهانهٔ سیردریا واقع بودند) دشمنی بروز کرد. شاه‌ملک که متحد غزنویان بود سرانجام بار دیگر خوارزم را فتح کرد، اما در همان ایام (۴۳۲ ق/۱۰۴۱ م) سلطان مسعود کشته شد و قدرت سلجوقیان فاتح در مشرق ایران استیلا یافت. در سال ۴۲۶ ق/۱۰۳۵ م شاه‌ملک سلجوقیان را مغلوب و منهزم کرد و آنها را به‌سوی جنوب خراسان راند. ده‌هزار ترکمن به‌فرماندهی طغرل، چغری، موسی، یبغو و ابراهیم‌ینال نومیدانه به‌خراسان رسیدند، و از ابوالفضل سوری، والی خراسان پناه خواستند. آنها خود را «العبید یبغو، طغرل و چغری، موالی امیرالمؤمنین» خواندند، و خواستند که نسا و فراوه به‌آنها داده شود، و آنها نیز در عوض تعهد می‌سپارند که از مرزها در برابر دیگر مهاجمان دشتهای آسیای میانه پاسداری کنند. بنظر می‌آید که سلجوقیان در این ایام مقاصدی صلح‌جویانه داشتند و مشاوران کشوری سلطان عقیده داشتند که دست کم تا زمانی که سلجوقیان نیات بد خود آشکار نکردند، بدانها پاسخی ملایم داده شود؛ اما مسعود و سرداران سپاهش می‌خواستند که با شتاب ممکن سلجوقیان را معدوم سازند.

سلطان سپاهی را به‌فرماندهی بگتغدی به‌مقابلهٔ آنها فرستاد، اما در نهایت شگفتی خبر یافت که سلجوقیان این سپاه را بر سر راه نسا درهم شکستند (۴۲۶ ق/۱۰۳۵ م). مسعود ناگزیر گردید که نسا، فراوه و دهستان را به‌آنها واگذارد و آنها را در ظاهر والی خود بخواند، و در تلاش بیهوده در جهت پیوند دادن آنها به‌دولت غزنه به‌رهبران سلجوقی پیشنهاد اتحاد خویشاوندی داد. بدیهی است که سلجوقیان با این پیروزی جسارت یافته و در سال ۴۲۸ ق/۱۰۳۷ م از سلطان خواستند که سرخس، ابیورد و مرو و عایدات این شهرها را به‌آنها واگذارد.

تنها در این هنگام بود که سلطان به‌اهمیت موضوع پی برد، زیرا برای وی محال بود که شهر پراهمیتی چون مرو را بدون جنگ از دست بدهد. جنگ در خراسان فشار سختی بر منابع نظامی و اقتصادی وارد آورده بود مهاجمان رمه‌های گوسفند و اسب خود را بی‌محابا به‌واحه‌های حاصلخیز خراسان می‌راندند، از کشت و برداشت محصول جلوگیری می کردند و کاروانهای تجاری را که رونق اقتصادی ولایت بدان وابسته بود از آمدو شد باز می‌داشتند. مورخی در باب اوضاع پریشان ناحیهٔ نیشابور، اندکی پیش از آنکه در سال ۴۲۹ ق/۱۰۳۸ به‌تصرف سلجوقیان درآید می‌گوید: «آن ولایت چون زلف بتان پریشان و مانند چشم خوبان خراب گردید و به‌علیق چهارپایان فرو ماند.»[8] بنابر این، اگر چند شهرهای خراسان در پشت حصارها و خندقهای پر آب از حملهٔ سخت مستقیم در امان بودند (صحراگردان از لحاظ آلات و

۸. میرخواند، روضةالصفا، ج۴ (تهران ۴-۱۲۷۰/۶-۱۸۵۳)، ص، ۱۰۲؛ چاپ پیروز، ج۴، ص۲۴۹-م.

تجهیزات قلعه‌گیری فقیر بودند)، اما بواسطهٔ جدا افتادن از زمینهای مزروعی کناره‌های رودخانه‌ها رفته‌رفته گرفتار گرسنه میری گردیدند، و سرانجام شهرهایی نظیر نیشابور، مرو و هرات بدون جنگ تسلیم سلجوقیان شدند، و این تسلیم بیشتر انگیزهٔ اقتصادی داشت تا سیاسی.

کمبود آذوقه و علیق و هزینهٔ مالی پیوسته در جنگ داشتن سپاهیان، مسعود و سردارانش را به‌ستوه آورده بود. و این نیازها سبب گردید که مسعود در سال ٤٢٦ ق/ ۱۰۳۵ م ناگزیر تا گرگان و طبرستان که ابوکالیجار، پادشاه محلی از پرداخت خراج سر باز زده بود لشکر کشید. در بادی امر چنین می‌نمود که برتریهای نظامی غزنویان را در خراسان به‌سود آنها پایان می‌برد، زیرا که دولت غزنه دارای سربازان و سرداران حرفه‌ای و سلاح و تجهیزات عالی بود، و از حیث شمار سپاه نیز دست کم با سلجوقیان برابری می کرد، اما در عمل خلاف آن ثابت گردید. ترکمنان سلاحهای خوبی نداشتند، اما بسیار سبکبار و پر تحرك بودند. آنها می‌توانستند در فواصل بسیار دور از بنه و خانواده‌های خود بجنگند و به‌سختی زندگی بیابانی عادت داشتند، چنانکه یکی از درباریان مسعود دربارهٔ آنها گفته بود که: «بیابان آنها را پدر و مادر است، چنانکه ما را شهرها.[۹]» سپاهیان غزنوی را فرماندهانی نظیر سوباشی ماهرانه رهبری کردند، اما آنها در بیابان حواشی شمالی خراسان از کمی آب و آذوقه لطمات سختی دیدند، و نیز تجهیزاتی که با خود حمل می کردند بسیار سنگین بود، و ناگزیر بودند در زمینه های معینی جنگ را اداره کنند.

سرخوردگی زودرس اهل خراسان از حکومت غزنوی که پیش از این یادآور شده‌ایم، و عدم علاقهٔ آنها به‌ایستادگی در برابر مهاجمان نقش مهمی در منازعات میان غزنویان و سلجوقیان ایفا کرده بود. اعیان و زمینداران خراسان ناگزیر بودند به‌آتش کشیدنها و لگدمال سم ستوران نیروهای متخاصم شدن زمینهای خود را تحمل کنند. بنظر می‌رسید که سلطان غزنوی چون در غزنه و از صحنهٔ نبرد دور بود، در سرکوبی مهاجمان درمانده بود. آیا ترجیح نداشت که کار را یکسره کرد و با رهبران سلجوقی بتوافق رسید، بدان امید که شاید آنها اتباع خود را از نهب و غارت باز دارند؟ در نتیجه در اوایل سال ٤٢٨ ق/۱۰۳۷ م مرو به‌تصرف چغری درآمد، و در سال بعد نیشابور دروازه‌های خود را بر روی ابراهیم ینال گشود، و تا چند ماه بعد که مسعود دوباره در خراسان پدیدار شد، این شهر در تصرف سلجوقیان باقی ماند. طغرل در مدتی که نیشابور، کرسی اداری خراسان را در تصرف داشت، بر تخت مسعود نشست و چنان رفتار می کرد که گویی پادشاه خراسان است. در این هنگام مهاجمان سلجوقی از درهٔ رود جیحون گذشته و در حال رخنه در بلخ و طخارستان تا سیستان بودند. بیم آن می‌رفت که غزنه خود در خطر تهدید ترکمنان قرار گیرد، اگر چند موانع کوهستانی هندوکش و جبال- پامیر مانع رسیدن سلجوقیان به‌مشرق افغانستان بود. همه‌جا دستخوش بی‌نظمی و هرج‌و مرج گردید، و ولات محلی و کارگزاران دولتی در حال برقرارکردن بهترین مناسبات با نورسیدگان بودند. ری و جبال البته برای همیشه از تصرف دولت غزنه بیرون شد، زیرا ترکمنان از مدتها پیش ارتباط با این پاسداران قدرت غزنوی در مغرب را با اشکال مواجه کرده بودند. علاءالدوله کاکویی به کمک ترکمنان مزدور عراقی جسارت یافته سلطهٔ غزنویان را از اصفهان

۹. بیهقی، ص۵۳۷؛ ترجمه. ص۴۷۶.

برداشت. سپس ترکمنان پادگان غزنوی را از ری بیرون راندند و تاش‌فراش، والی ری کشته شد. علاءالدوله بر شهر استیلا یافت و بر سکه‌هایی که در آنجا ضرب کرد حق سیادت مسعود را برسمیت شناخت، تا آنکه سلجوقیان شهر را از دست او بیرون کردند، و مدتی آن را پایتخت خود قرار دادند.

سال ۴۳۱ ق/۱۰۴۰ م اوج ستیزه و جنگ بر سر تصرف خراسان بود. سلطان زمستان سال پیش را در جنگ بی‌نتیجه با بوری‌تگین، مهاجم قراخانی گذرانده بود (۴۳۰ ق/۹-۱۰۳۸ م)، اما سلجوقیان را در حوالی سرخس شکست داد (۴۳۰ ق/۱۰۳۹ م) و هرات و نیشابور را از ترکمنان پس گرفت. در این هنگام بر آن شد که در دشتهای اطراف سروکار را با سلجوقیان یکسره کند و سپاهی انبوه از جمله نیرویی از فیلان با خود همراه کرد. اما سپاهیان غزنوی دریافتند که در دشتها از آب و آذوقه خبری نیست، تا آنجا که سواران سپاه ناگزیر شدند بجای اسب بر پشت شتر نبرد کنند. چون سپاه مسعود در رباط دندانقان بر سر راه جاده سرخس به‌مرو با شانزده‌هزار ترکمن درگیر شد، دلسرد و در باطن پراکنده بود، چنانکه وقتی سلجوقیان حمله آوردند «تیغهاشان تنها بر جوشنهای دریده و خودهای درهم شکسته فرود می‌آمد» لشکریان سلطان در این نبرد سرنوشت مغلوب و منهزم شدند و با بی‌نظمی به‌افغانستان و غزنه عقب نشستند. خراسان بناچار به‌سلجوقیان واگذار شد و طغرل در میدان نبرد خود را امیر خراسان اعلام کرد.

شهرهای خراسان همگی با طغرل و چغری عهد تسلیم بستند. مسعود بیهوده می‌کوشید تا از سلیمان ارسلان‌خان قراخانی، امیر کاشغر مساعدت جوید. وی سخت گرفتار مالیخولیا شده بود، و آندسته از زیردستانش را که تصور می‌کرد درکار جنگ قصور ورزیده‌اند از میان برداشت؛ و حتی عقیده داشت که شمال افغانستان را به‌بوری‌تگین واگذارد، بدان امید که میانهٔ بوری‌تگین با سلجوقیان برهم خورد. بالاخره مسعود به‌رغم توصیهٔ مشاورانش که به‌او اطمینان می‌دادند و براستی چنانکه وقایع نشان داد پیش‌بینی درستی کرده بودند — که مشرق افغانستان کاملا در برابر سلجوقیان قابل دفاع است، بر آن شد که از منازعهٔ با ترکمنان دست بکشد و غزنه را به‌قصد هند ترك گوید. وی تمام خزاین خود را جمع کرد و عازم هند گردید، اما هنگامی که ستون سپاه وی به‌رباط مارکیلهٔ نزدیک تکسیله در پنجاب رسید، سر به‌شورش برداشت و خزانه و بنهٔ سلطان را غارت کرد. شورشیان محمدبن محمود را که بتازگی از زندان رهایی یافته بود بر تخت شاهی نشاندند و مسعود خود کشته شد (۴۳۲ ق/۱۰۴۱ م)، و بدین خاطر نسلهای آینده وی را امیر شهید می‌خواندند. مودود، پسر مسعود با شنیدن خبر قتل پدر از بلخ حرکت کرد و خود را کینه‌خواه خون پدر خواند، و بنابر روایت مؤلفان چند ماه بعد در نبردی در ننگرهار در درهٔ رود کابل بر محمد فایق آمد و او را گرفتار کرد و بقتل رساند. کشته شدن محمد و آغاز پادشاهی مودود را می‌توان پایان دورهٔ اول غزنوی دانست.

امپراتوری غزنوی مدت صدوسی سال دیگر با قلمرو محدود که عبارت بود از مشرق افغانستان، بلوچستان و پنجاب به‌حیات خود ادامه داد. در دهه‌های میانهٔ سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی با سلجوقیان صلح برقرار گردید و سرز میان دو امپراتوری تثبیت شد. سلطان ابراهیم‌بن‌مسعود برخی شکوه و افتخار عصر پدر و نیایش را زنده کرد و با شرایط برابر با سلاطین سلجوقی

به‌گفت‌وگو پرداخت. اگر باید به‌ارزیابی اهمیت تاریخی دورهٔ نخست امپراتوری غزنوی بپردازیم، ناگزیریم این نکات را یادآور شویم که اولا غزنویان نمونهٔ پدیدهٔ وحشیانی می‌باشند که به‌عالم متمدنتر اسلام می‌آیند و در آن جذب می‌شوند. فرهنگ درباری ایام پادشاهی محمود و مسعود، باشکوفایی زیبا بخشیدن به‌شعر فارسی و داشتن دانشمند برجسته‌ای چون بیرونی نشان می‌دهد که این روند تا کجا پیش رفت، چنانکه سرشتن دولت امپراتوری در سنت ایرانی ـ اسلامی نیز چنین روندی را نشان می‌دهد. سلاطین غزنوی عهده‌دار یکی از وظایف تاریخی پادشاهان ایرانی مشرق عالم اسلام نیز شدند، یعنی پاسداری از برج وباروی مشرق در برابر مهاجمان دیگری که از آسیای میانه می‌رسیدند. ثانیاً امپراتوری غزنوی اساساً سوگیری نظامی داشت. این امپراتوری در اطراف سپاهی بسیار حرفه‌ای و چند ملیتی بنا شده بود، با هسته‌ای از غلامان شاهی که به‌شخص پادشاه وابسته بودند. و بواسطهٔ پیوستگی با هند سلاطین غزنوی می‌توانستند این سپاه دایمی را عموماً در حال استثمار ثروتهای شبه‌قاره نگه دارند. بدین ترتیب سپاه غزنوی، یعنی ابزار جنگی‌ای که نظریه‌پردازی سیاسی نظیر نظام‌الملک آن را می‌ستاید، نشان اوج نفوذ تدریجی عمومی مزدوران ترک در مشرق عالم اسلام است. در این مناطق ترکان بر قدرتهای ایرانی فایق آمدند و امپراتوری قدرتمندی از خود بنا کردند، و الگوی سلطهٔ سیاسی ترکان بر بیشتر نواحی عالم اسلام در سده‌های آینده را پی افکندند. ثالثاً غزنویان به‌عنوان آغازگر سطح وسیعی از حکومت اسلامی در شمال هند و بنیان‌گذار — اگر چند بوسیلهٔ دانشمندانی نظیر بیرونی — نخستین پیوستگی مستقیم با فرهنگ هند، مقام شامخی در تاریخ دارند. عصر غزنوی از لحاظ اسکان دایمی مسلمانان در هند و اسلام پذیرفتن هندیان به‌اندازهٔ دوره‌های بعد اهمیت نداشت؛ اما سلاطین غزنوی با تاخت‌و تازهایشان به هند خلقهای ترک و افغان آسیای‌میانه را آموختند که از جلگه‌های هند به‌عنوان مخرج نیروهای اضافی وحشیان بهره‌برداری کنند؛ و در طی این تاخت‌و تازها بود که اسلام به‌صورت یکی از بزرگترین ادیان شبه‌قاره درآمد. رابعاً محمود و مسعود در اندیشهٔ عامهٔ مردم به‌عنوان قهرمانان بزرگ اسلام ساخته و پرداخته شدند، و تقریباً به‌صورت قهرمانان توده درآمدند. محمود در ادبیات دوره‌های بعد، هم در ادبیات مجموعهٔ حکایات هم در قصه‌های عاشقانه منظوم، در هیأتهای گونه‌گون به‌عنوان سلطان مستبدی بزرگ، عاشق سوگلیش ایاز، و مهمتر از همه به عنوان تازیانهٔ کفار هند نقش برجسته‌ای دارد. مسعود نیز به‌عنوان جنگاور در هندو «امیر شهید» جایی نسبتاً کوچکتر در اذهان مردم پیدا می کند.

بخش ششم

سلسله‌های کوچک شمال ایران

۱ـ ولایات ساحلی دریای خزر

در میان ولایات سابق امپراتوری ساسانی، مناطق ساحلی امتداد جنوبی دریای خزر سرسختانه در برابر رخنهٔ اعراب و اسلام بدین مناطق در ایستاده بودند. ولایات ساحلی دریای خزر در پناه رشته کوههای مـرتفع البرز از حملهٔ بزرگ سپاه فاتح عرب به‌هنگام پیشروی آنها به‌سمت خراسان جان بدر بردند. تاخت و تازهای نخستین تازیان در این نواحی تنها اندکی با موفقیت همراه بود. در سال ۳۰ق /۱ ـ ۶۵۰م در ایام خلافت عثمان، سعیدبن العاص به گرگان که ولایتی مجاور کرانهٔ جنوبی دریای خزر است درآمد، و برپادشاه آن خراج تحمیل کرد. وی برای گشودن بلاد طبرستان راهی غرب گردید؛ این فتوح در طی ستیز میان علی (ع) و معاویه برسر خلافت به‌فراموشی سپرده شد و خراج مقرر گرگان بار دیگر قطع گردید. معاویه اندکی پس ازآنکه رقیب خلافتش از میان رفت، درسال ۴۱ق /۶۶۱م مصقلة هبیرة را به فتح طبرستان فرستاد، اما مصقله و همهٔ لشکریانش در رویان در مغرب طبرستان هلاک گردیدند. در سالهای ۶۱ ـ۴ق /۳ ـ ۶۸۰م کوشش محمدبن اشعث، سردارکوفی برای فتح طبرستان به‌شکست وی انجامید. گرگان تا سال ۹۸ق /۱۷ ـ ۷۱۶م تن به‌طاعت مسلمانان نداد؛ در این سال یزیدبن مهلب چول (به‌عربی صول) ترکان دشتهای دهستان شمال اترک راکه ولایت را از دست مرزبان آن، فیروزبن قول بیرون کرده بود شکست داد و شهر گرگان (نزدیک گنبد قابوس کنونی) راکه بعدها کرسی ولایتی مسلمانان گردید بنا کردند. کوشش دیگر یزید برای گشودن طبرستان بنا کامی انجامید، و پس از بستن قرار داد متارکهٔ جنگ ناگزیر به‌ترک ناحیه گردید.

در این ایام طبرستان، پیشرفته‌ترین و پرجمعیت‌ترین ولایت ساحلی دریای خزر تحت حکومت سلسله‌ای از اسپهبدان بود که به‌نام نیایشان دابویه به دابویان شهرت داشتند، و پایتخت آن شهر ساری بود. دابویان دارای القاب گیل گیلان، پدشوار گرشاه (پدشوار نام قدیمی کوههای طبرستان بود این نام بعدها به صورت فرشواد جرشاه تحریف گردید) واسپهبد خراسان بودند که گویند یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی بدانها بخشیده بود، و می‌گفتند

که نوادگان جاماسب، پسر فیروز ساسانی می‌باشند. اما تاریخ اولیهٔ سلسلهٔ دابویان مبهم است؛ نخستین ذکر از اسپهبد، فرمانروای طبرستان در گزارشی معتبر مربوط به‌سال ۷۹ق /۶۹۸م آمده است. سکه‌هایی که به‌نام اسپهبدان دابویی ضرب شده، تنها از سال ۷۱۱ میلادی شناخته شده است. حکومت دابویان از مبدأ تاریخ اخیر ساسانیان شروع می‌شود که آغاز آن در سال ۶۵۱ میلادی است. گفته‌های منابع بعدی، دایر براینکه اجداد دابویان پیش‌از ظهور اسلام در گیلان حکومت می‌کردند، شاید صرفاً کوششی در باز نمودن لقب گیل‌گیلان آنها باشد. این حقیقت که طبرستان در اوایل دورهٔ اسلامی درکنار اسپهبدان سلسله‌های دیگری چون فاذو-سپانان و استنداران را نیز پناه داده بود، آن را بازتاب تلاشی جهت بازسازی سراتب اداری بلند پایه‌تر ساسانی در آنجا تعبیر کرده‌اند که شاید در هنگامی که فیروز، پسر یزدگرد سوم به احیای امپراتوری امید بسته بود آغاز گردید.[1] با وجود این بکار بردن این القاب در طبرستان آنطور که از اسامی و عناوین پیداست، هنوز بسیار جدیدتر است. بنظر می‌آید که اختیار این عناوین از سوی پادشاهان، تا اندازه‌ای گواه بقای احساسات ملی باشد که مدتها پس‌ازانقراض دابویان به‌دست مسلمانان نیز حفظ لقب اسپهبد را تشویق می‌کرد. در همان دوره برناحیهٔ کوه دماوند سلسله‌ای که لقب مصمغان (مسوبد موبدان) داشت حکومت می‌کرد، مصمغان لقبی دینی است، و نشان می‌دهد که افراد این سلسله منصب دینی داشتند. از سلسلهٔ دیگری از مصمغانها که در ناحیهٔ میاندو رود مشرق طبرستان حکومت داشتند، در منابع ذکری آمده است.

حجاج‌بن یوسف در مدتی که والی عراق و مشرق بود، کوششهای مسلمانان برای مطیع کردن طبرستان را احیا کرد. در سال ۷۸ق /۶۹۷م دسته‌ای از خوارج به‌فرماندهی رئیسشان، قطری که در طبرستان پناه جسته بودند، از سوی اسپهبد بگرمی پذیرایی شدند. اما چون خوارج از وی درخواستند که قبول اسلام کرده، مذهب خارجی گزیند، اسپهبد با نیروهای خود به سپاه اعزامی حجاج پیوست و قطری کشته شد. بنا برگزارشی افسانه وار، اسپهبد در نبردی تن به‌تن برقطری دست یافت و سر او برداشت. اسپهبد زیر فشار حملات جدید عرب پذیرفت که به‌آنها خراج بدهد، اما موفق گردید از آمدن مسلمانان به‌مملکت خویش جلوگیری کند. در سال ۱۳۱ق /۷٤۸م که سپاه انقلابی عباسیان به‌ری رسید، اسپهبد خورشید از سر میل دعوت ابومسلم را در ترك تابعیت امویان و پرداخت خراج به‌قدرت جدید پذیرفت. مصمغان دماوند چنین تکلیفی را رد نمود و سپاه عباسی را که به‌سرکوبی او اعزام شده بود دفع کرد.

پس‌از هلاکت ابومسلم بردست منصور، خلیفهٔ عباسی، اسپهبد خورشید از سنباذ گبر که در سال ۱۳۷ق /۵—۷۵٤ به‌دعوی انتقام گرفتن از خون ابومسلم بر عباسیان بیرون آمده بود پشتیبانی کرد، و پس‌از شکست سنباذ از سپاه خلیفه به‌وی پیشنهاد نمود که به‌طبرستان پناهنده شود. اما سنباذ بر دست یکی از کسان اسپهبد که از احترام به‌او سر باز زده بود کشته شد. منصور کوشید تا با تحهیز کردن و برتخت شاهی نشاندن یکی از بنی‌اعمام اسپهبدخورشید، وی را از سریر شاهی براندازد؛ اما چون این تدبیر در متزلزل کردن موقع خورشید مؤثر نیفتاد، قراردادی میان دو طرف بسته شد که به‌موجب آن اسپهبد ملتزم گردید که خراج سنگینی به

1. Marquurt,''Eransahr'' ,pp. 133 ff.

خلیفه بپردازد. اما خلیفه در سال ۱٤۱ق /۷۵۹م برضد اسپهبد فرمان جنگ صادرکرد. در طی دو سال با عملیات مشترک ابوالخصیب، خزیم‌بن خزیمه، ابوعون بن‌عبدالله، روح‌بن‌حاتم و عمربن العلاء طبرستان فتح گردید. عمربن العلاء رویان و حتی مناطق غربی‌تر آن، یعنی کلار وچالوس را متصرف شد، و این دوشهر مرز میان مسلمانان و ناحیهٔ دیلم گردید. اسپهبد به‌دیلم گریخت و سپاهی از دیلمان و گیل فراز آورد، و مسلمانان را به‌حملهٔ متقابل تهدید می‌کرد، اما چون همسران و کودکان وی بردست مسلمانان گرفتار آمدند، وی ناامید گردید و در سال ۱٤٤ق /۷٦۱م با خوردن زهر به‌زندگی خود پایان داد. دماوند نیز به‌تصرف مسلمانان درآمد، اما افتادن دماوند به‌دست مسلمانان احتمالاً چند سال پس از آن اتفاق افتاد.

طبرستان را از آن پس ولات مسلمانی‌که در آمل اقامت داشتند اداره می‌کردند. نخستین وظیفهٔ این ولات حفظ حاکمیت مسلمانان بر مناطقی بود که بتازگی تن به‌طاعت تازیان داده بودند. اگر چند براشرافیت محلی به‌طورکلی آسیبی وارد نیامد، اما با وجود این، در طی سالهای نخست اشغال طبرستان برخی از رؤسای زردشتی بقتل آمدند. ابوالعباس طوسی، سومین والی طبرستان، حدود ۱٤٦ق /۷٦۳م، ساخلو نشینهایی (**مسلحه**) در بیش‌از چهل‌شهر و نقاط سوق‌الجیشی از تمیشه در مشرق تا چالوس وکلار در مغرب دایرکرد، و دویست‌ویکهزار عرب و ایرانی راکه عمدتاً خراسانی و وفادار (ابناء) به‌دعوت عباسیان بودند، به‌تعداد لازم در این پادگانها مستقر نمود، اما کوههای طبرستان از قبول سلطهٔ عرب طفره می‌رفت. براین مناطق دو خاندان‌که مانند دابویان نسب خود را به‌ساسانیان می‌رساندند حکومت می‌کردند. رشته‌کوه شرقی‌که بعدها کوههای شروین نامیده شد، قلمرو شروین از دودمان باوند بود. می‌گفتند که باو، نیای شروین نوادهٔ کاوس، پسرکواذ، پادشاه ساسانی بوده است، و به هنگام فرار یزدگرد از برابر فاتحان عرب به‌طبرستان آمده بود. ازسوی دیگرباو نام یک **مجوس** است، و اشاره رفته است‌که خاندان باو از نوادگان موبد نامداری بودندکه درآغاز سدهٔ ششم میلادی در ری زندگی می‌کرده است.[2] تختگاه باوندیان فریم واقع درکوههای شهریارکوه بوده است. در رشته‌کوههای میانی ونداد هرمزد از دودمان قارنوند حکم می‌راند، که نزدیک دماوند و در لفور اقامت داشته. و نداسپگان، برادرکهترونداد هرمزد برکوههای غربی حکومت می‌کرده و تختگاه وی مزن درسرحد دیلم بوده است. قارنوندیان خود را از نسل سوخرا، وزیر کواذ می‌دانستند که انوشیروان قسمتهایی از طبرستان را به‌پسر او بخشیده بود. شاید معتبرتر از این خبر، گزارش متفاوت دیگری است، که می‌گوید قارنوندیان را دابویان یک قرن پیش‌از این به‌حکومت مناطقی‌که در دست داشتند گماشته بودند. ونداد هرمزد و جانشینانش خود را وارث دابویان می‌دانستند و القاب گیل‌گیلان و اسپهبدان خراسان به‌خود می‌دادند. در این دوره امیران باوندی را شاه‌طخارستان خطاب می‌کردند و آنها نیز احتمالاً خود را اسپهبد می‌خواندند. به‌هنگامی‌که خالدبن برمک ولایت طبرستان داشت (حدود ۱۵۰—۱۵۱ق /۷۲—۷٦۸م)، کوشید تا با برقرارکردن مناسبات حسنه با ونداد هرمزد و برآوردن شهرهایی در نواحی مرتفع، نفوذ اسلام را در آنجا گسترش دهد. اما پس‌از عزیمت خالد از طبرستان شروین باوندی آن شهرها را ویران‌کرد. در سال ۱٦٤ق /۷۸۱م‌که اوضاع خراسان آشفته بود،

2. Marquart, "*Eransahr*," p. 128.



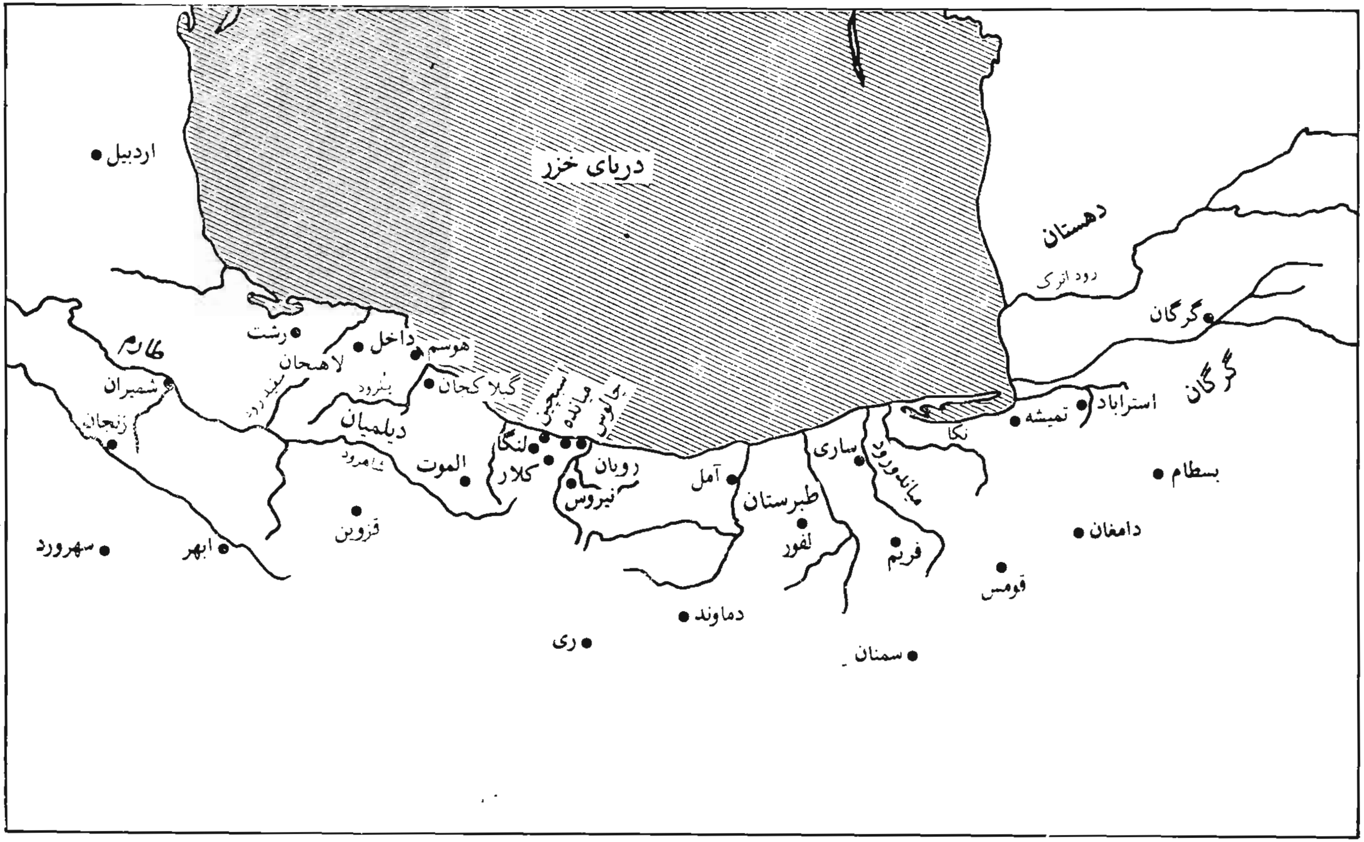
نقشهٔ آذربایجان

مهدی، خلیفه عباسی رسولانی نزد شاهزادگان فرمانروای مشرق از جمله «اسپهبد شاه طبرستان» (ونداد هرمزد) و «شروین، شاه طخارستان» فرستاد و از آنها قول وفاداری گرفت.[۳] با وجود این، دوسال بعد ونداد هرمزد با همدستی شروین و مصمغان میاندورود شورش خطرناکی برضد مسلمانان براه انداخت، سالشماری محلی که بی‌گمان در آن مبالغه رفته است، گزارش می‌دهد که کلیهٔ مسلمانان سراسر طبرستان در یک روز قتل‌عام شدند. این قتل‌عامها محدود به ارتفاعات و آن قسمت از نواحی پست بود که شورشیان توانسته بودند برآنها دست یابند. شورشیان نخستین دسته از سپاهیان مسلمان را که به‌دفع آنها گسیل شده بودند از پای در-آوردند و برخی از رهبرانشان را بهلاکت رساندند. از نظر خلیفه این شورش چنان جدی و خطرناک بود که وی در سال ۱۶۷ق /۴ — ۷۸۳م پسرش موسی را «با جمع انبوهی از سپاهیان و لوازم که چنانکه گویند کس نظیر آن نداشته بود برای نبرد باونداد هرمزد و شروین دو فرمانروای طبرستان سوی گرگان فرستاد.»[۴] در سال آینده مهدی سعیدحرشی را با چهل‌هزار کس به‌ولایت یاغی فرستاد. سرانجام ونداد هرمزد شکسته شد و زخم برداشت و بازینهار گرفتن از موسی، خود را در گرگان تسلیم وی کرد. موسی پس‌از جلوس برسریر خلافت در سال ۱۶۹ق /۷۸۵م وی را با خود به‌بغداد برد، اما اندکی بعد به‌او دستوری داد تا به‌قلمرو خویش بازگردد.

ازآن پس گه‌گاه مناسبات اهل ولایت با ولات مسلمان طبرستان حسنه بود. جریربن یزید که ازسال ۱۷۰ق /۷۸۶م تا ۱۷۲ق /۷۸۸م والی طبرستان بود، املاک پهناورونداد هرمزد در بیرون ساری را بفروخت. اما در سالهای اخیر خلافت هارون الرشید اغتشاشهای تازه‌ای در طبرستان برخاست. دو پادشاه نواحی کوهستان به‌اتفاق راه دسترسی به‌مناطق تحت فرمانروایی خود را مراقبت می‌کردند و اجازهٔ تدفین هیچ مسلمانی را در قلمرو خود نمی‌دادند. کسان شروین باوندی برادرزادهٔ خلیفة‌بن‌سعید، والی طبرستان را که عمش بتازگی وی را عامل خود در ولایت کرده بود بهلاکت رساندند. درسال ۱۸۹ق /۸۰۵م وندا سپگان، برادر ونداد هرمزد یکی از مسلمانان را که جهت جمع وجبایت خراج و مساعی به‌دیهه‌های وی رفته بود بکشت. خلیفه که برای فیصله دادن کارهای والی خراسان که در وفاداری وی تردید می‌رفته به‌ری آمده بود، نزد دو شاهزادهٔ طبرستان پیام فرستاد و آنها را به‌آمدن به‌خدمت فراخواند. هردو شاهزاده برای سپردن تعهد به‌پرداخت خراج مقرر به‌هارون پیشدستی کردند. ونداد هرمزد به‌خدمت خلیفه شتافت، و هارون نیز وی را در مقام اسپهبد تثبیت کرد. بنابر درخواست ونداد هرمزد هارون والی طبرستان را برکنار کرد، اما به‌والی جدید فرمان داد که قدرت دو شاهزاده را درکوهستانها محدود کند، خلیفه برای اطمینان از وفاداری این دو شاهزاده قارن، پسر ونداد هرمزد و شهریار، پسر شروین را بنوا گرفت و با خود به‌بغداد برد. چهارسال بعد که هارون در بازگشت از خراسان به‌ری رسید، آنها را نزد پدرانشان بازگرداند.

مازیاربن قارن، نوهٔ ونداد هرمزد را شهریاربن شروین باوندی و عم خود او، وندا امید-بن ونداسپگان از قلمرش بیرون راندند و املاک و ولایت وی بتصرف گرفتند. مازیار به دربار

۳. یعقوبی، تاریخ، ج۲، ص۴۷۹ (ترجمه فارسی، ج۲، ص۳۹۸).
۴. طبری، ج۳، از صفحهٔ ۵۱۸ به‌بعد (ترجمهٔ فارسی، ج۱۲، ص۵۱۳۷).



نقشهٔ ولایات ساحلی دریای خزر

خلیفه مأمون آمد و قبول اسلام کرد و نام اسلامی ابوالحسن محمد برخود نهاد، و اعتماد خلیفه را برخود جلب کرد. وی در سال ۲۰۷ق /۳ــ۸۲۲م همراه موسی‌بن‌حفص، نوادهٔ عمربن العلاء، والی طبرستان به‌ولایتش بازگشت، و در آنجا حکومت دو شهری را که مأمون بدو سپرده بود در دست گرفت. مازیار ابتدا عمش را کشت، و در سال ۲۱۰ق /۶ــ۸۲۵م با همدستی موسی قلمرو شاپور باوندی، جانشین پدرش شهریار را فتح کرد و شاپور را بگرفت و بکشت. مازیار چون یگانه فرمانروای کوهستانهای طبرستان گردید القاب سنتی اسپهبدان طبرستان را اختیار کرد، مساجدی در فریم و دیگر شهرها برآورد. و تاخت و تازهایی به‌دیلمان کرد، و ده‌هزار تن از اهل دیلم را در منطقهٔ مرزی مزن سکونت داد. همچنین نفوذ وی به زیان موسی، والی طبرستان و پسرش محمد که پس‌از مرگ پدر در سال ۲۱۱ق /۷ــ۸۲۶م ولایت طبرستان یافت، در مناطق جلگه‌ای ولایت گسترش یافت. دیری نگذشت که حکومت مازیار با مخالفت گروهی از اشراف محلی و نوادگان **انباء** مواجه گردید، که موقع ممتاز خود را در مقام عنصر حاکم در تهدید می‌دیدند. چون مساعی آنها در بی‌اعتبارکردن مازیار نزد خلیفه بی‌اثر ماند، شورشی در آمل برضد مازیار برخاست که طی آن پای محمدبن موسی، والی طبرستان نیز به‌میان کشیده شد. مازیار پس‌از هشت ماه محاصرهٔ آمل، عاقبت شهر را متصرف شد، برخی از رهبران شورش را اعدام کرد و بقیه از جمله محمد را به‌زندان در افکند. مأمون حکومت تمام طبرستان را به‌مازیار سپرد، و معتصم که در سال ۲۱۸ق /۸۲۳م پس‌از مرگ مأمون بخلافت نشست، در ابتدا فرمانروایی مازیار طبرستان را تأیید کرد. اما دیری نپایید که مازیار درگیر منازعه با عبدالله‌بن‌طاهر گردید که به‌عنوان فرمانروای مشرق مدعی حکومت طبرستان بود. مازیار از تسلیم خراج طبرستان به‌طاهریان بجای دادن آن به‌نمایندهٔ خلیفه جداً امتناع ورزید، و شفاعت عبدالله را برای آزادکردن محمدبن‌موسی رد کرد. عبدالله نیز درعوض از مازیار نزد خلیفه بدگویی کرد و اهل ولایت را به‌مخالفت با وی برانگیخت و چون نوادگان انباء وی را به‌ارتداد متهم کردند، و در برانداختن او فعالیت می‌نمودند، اقدامات مازیار در بازداشتن آنها بیش‌از پیش شدت یافت. وی برای بازداشتن آنها از ترک ولایت از آنها نوا گرفت، و امتیازات مالیاتی آنها را به بهانهٔ آنکه چون دیگر ملزم به‌جنگیدن با کفار دیلمی و کوهنشینان نیستند، و بنابراین استحقاق این امتیاز را ندارند ملغی کرد. سرانجام مازیار اهالی آمل و ساری را در اردوگاهها بداشت و روستاییان بومی را به‌بیرون آمدن برزمینداران برانگیخت. مازیار در سال ۲۲۴ق /۸۳۹م به خیانت برادرش کوهیار به‌دست سپاه طاهریان به‌اسارت درآمد و به‌سامرا فرستاده شد و در سال بعد در آن شهر زیر ضربات تازیانه جان داد.

منابع که همگی از مازیار خصمانه سخن می‌گویند و از طاهریان طرفداری می‌کنند اتهاماتی را برضد او تکرار می‌کنند مبنی برآنکه مازیار به‌آیین زردشت گرویده و با بابک برضد اسلام توطئه می‌کرده است. بنظر می‌آید که این اتهامات در حقیقت کاملا بی‌اساس است، اما گواه آن است که مازیار در ستیز با نوادگان انباء به‌طور فزاینده‌ای به‌طرفداران بومی و بیشتر به زردشتیان متکی شده بود. دلایل روشنی در دست نیست که ثابت کند مازیار قصد بیرون آمدن برخلیفه داشته است. اگر افشین که رقیب عبدالله‌بن طاهر بود، وی را به‌در ایستادن در برابر عبدالله برمی‌انگیخت، می‌توان گفت که مازیار قربانی منازعهٔ قدرت این دو رجل سیاسی عصر

شده بود. با وجود این از برخی منابع چنین برمی‌آید که این اتهام را طاهریان برای اثبات خیانت رقیبشان برساخته بودند.

از این هنگام طبرستان به‌مدت دو دهه زیراستیلای طاهریان درآمد. کوهیار که فاتحان به‌وی وعدهٔ تصرف قلمرو ونداد هرمزد داده بودند، بردست غلامان دیلمی نگهبان برادرش کشته شد، و گمان می‌رفت که در این هنگام تاریخ دودمان قارنوند پایان یافته است؛ اما چنین تصوری احتمالا نادرست است. در وقایع سال ۲۵۰ق /۸۶۴ م از پادوسیان‌بن‌گردزاد نامی، اسپهبد لفور نام می‌رود. از وی وسه نسل از نوادگانش به‌عنوان پادشاهان لفور، ونداامید کوه ونداد هرمزد کوه در منابع یاد می‌شود که تا سال ۳۱۸ق /۹۳۰م در آن مناطق فرمانروایی می‌کردند. یکی از این پادشاهان در یکی از منابع معاصر خود، «قارنوند» یا ابن‌قارن معرفی می‌گردد.

پس‌از سال ۳۱۸ق /۹۳۰م ظاهراً از اهمیت دودمان قارنوند کاسته می‌شود، و بیش‌از یک سده نامی از آنها بمیان نمی‌آید. اما ابن‌اسفندیار در اواخر سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی بار دیگر از امیران لفور نام می‌برد و بالصراحه آنها را قارنوند می‌خواند. بنابراین، پیداست که با دوسیان‌بن‌گردزاد باید از دودمان قارنوند بوده باشد، اگر چند نسبت دقیقش با مازیار برماروشن نیست. همچنین قارن‌بن شهریار باوندی که به‌پیروزی طاهریان کمک کرده بود، به‌پاداش خدمتش به‌حکومت کوههای شروین باز گردانده شد. وی در سال ۲۲۷ق/ ۸۴۲م اسلام پذیرفت. در این ایام قبول اسلام از سوی جمعیت بومی طبرستان روندی شتاب آهنگ داشت. بیشترینهٔ مردم در ابراز وفاداری به دولت عباسی، مذهب سنت و خصوصاً فقه شافعی را برگزیده بودند. اما دیری نگذشت که تشیع نیز که مخالف مذهب سنت بود در طبرستان انتشار یافت. امامیه خصوصاً در آمل و مشرق طبرستان، یعنی استراباد و گرگان طرفدارانی یافت. پیروان قاسم‌بن‌ابراهیم الرسی علوی (درگذشته به‌سال ۲۴۶ق /۸۶۰م) در رویان و کلار مذهب شیعهٔ زیدیه را تبلیغ می‌کردند. یکی ازمهمترین ناشران تعالیم‌قاسم، جعفربن محمدالنیروسی، از مردم نیروس رویان بود. زیدیه از رویان که مناسبات نزدیکی با دیلمان داشت —رویان در گذشته متعلق به‌دیلمان بود —به‌سوی دیلمان و گیلان که بیرون از قلمرو اسلام زندگی می‌کردند گسترش آغاز کرد.

۲ـ فرمانروایی علویان برطبرستان

در رویان، کلار و چالوس بود که گسترش نارضایی از عمال طاهری در سال ۲۵۰ق/ ۸۶۴م به‌انقلابی آشکار منجر گردید. رؤسای محلی با دیلمان عقد اتحاد بستند و حسن‌بن زید از نوادگان حسن‌بن‌علی (ع) را از ری دعوت کردند که ریاست آنها را بپذیرد. حسن که نام شاهانهٔ داعی‌الحق را اختیارکرده بود، مؤسس حکومت زیدیهٔ حاشیهٔ جنوبی دریای خزر گردید. در سال بعد با شروع ضد حملهٔ سلیمان‌بن عبدالله‌طاهری، حسن ناگزیر گردید به‌ناحیهٔ دیلم پناه جوید، اما پیش‌از پایان سال وی ایمن و آسوده همهٔ ولایت طبرستان را متصرف شد. وی ازسال ۲۵۳ ق/۸۶۷م علی‌الرسم به‌گرگان می‌تاخت. علویان دیگر به‌کمک حسن موقتاً

بر ری (۱–۲۵۰ق /۵–۸۶۴م، ۲۵۳ق /۸۶۷م، ۲۵۸ق /۸۷۲م)، زنجان، قزوین (۴–۲۵۱ق /۸–۸۶۵م) وقومس (۲۵۹–۲۶۶ق /۹–۸۷۳م) استیلا یافتند. حسن بار دیگر ناگزیر به‌فرار به‌دیلم گردید. در سال ۲۵۵ق /۸۶۹م مفلح، سردار عباسی، و در سال ۲۶۰ق /۸۷۴م یعقوب صفاری برطبرستان و رویان تاختن آوردند، اما دیری نگذشت که هردوی آنها ناگزیر شدند از ولایت عقب نشینی کنند.

در سال ۲۷۰ق /۸۸۴م که حسن در آمل درگذشت، برادرش محمد که حسن وی را به‌جانشینی خود نامزد کرده بود در گرگان بسر می‌برد. ابوالحسین احمدبن‌محمد علوی، داماد حسن مدت ده‌ماه حکومت طبرستان را غصب کرد، تا آنکه محمد بروی غالب آمد و حکومت را از دستش بیرون کرد. محمد پس‌از رسیدن به‌فرمانروایی طبرستان همان لقب شاهانهٔ برادر را برخود نهاد، و چون مشاهد علی و حسین (ع) را که متوکل، خلیفهٔ عباسی ویران کرده بود عمارت کرد و هدایای سخاوتمندانه‌ای برای علویان بیرون از قلمرو خویش می‌فرستاد، در نزد شیعیان محبوبیت بسیار یافته بود. در سال ۲۷۷–۹ق /۳–۸۹۱م رافع‌بن‌هرثمه پس‌از استیلای برخراسان، طبرستان رافتح کرد و تا اعماق نواحی دیلم و گیلان که علویان در آنجا پناه جسته بودند، رخنه کرد. در سال ۲۷۹ق /۸۹۲م که معتضد، خلیفهٔ عباسی حکومت خراسان را به‌عمروبن لیث، رقیب رافع داد، رافع با محمدبن زید صلح کرد و طبرستان را به‌وی باز داد و به‌وی تعهد اتحاد سپرد. رافع در سال ۲۸۳ق /۸۸۶م مدتی نیشابور را بتصرف در آورد و در آن شهر به‌نام علویان خطبه خواند؛ اما دیری نپایید که عمرو وی را از نیشابور بیرون راند. در سال ۲۸۷ق /۹۰۰م محمد رهسپار فتح خراسان گردید، اما سپاه سامانی به سرداری محمدبن هارون سرخسی در گرگان برمحمد غالب آمد و وی در میدان نبرد کشته شد. زید، پسر و ولیعهد او را به‌بخارا بردند و سرخسی ولایت طبرستان را بتصرف درآورد.

مردم رویان و کلار در حمایت از پادشاهی دو علوی مذکور ثابت قدمتر از نواحی دیگر بودند. در طبرستان و گرگان شور و گرمی نخستین نسبت به‌حکومت جدید بزودی جای خود را به‌حمایت سرد یا مخالفت نهانی داد. اتکای حکومت به‌سربازان ناهنجار و بی‌انضباط دیلمی شکایت اهالی شهرها را برانگیخت. و حمایت رسمی از اصول تشیع و کلام معتزله سبب‌مقاومت در میان علمای سنتی گردید که پادشاهان علوی در سرکوبی این مقاومتها با اقدامات خشن درنگ روا نمی‌داشتند. با دوسپان قارنوندی صادقانه از حسن‌بن‌زید پشتیبانی می‌کرد، اما پسرش شهریار بعدها به‌مخالفت با محمد برخاست. قارن باوندی و رستم، نوه و جانشین‌وی علی‌الرسم دشمن علویان بودند، و هیچ فرصتی را برای برانگیختن شورش و اتحاد با دشمنان بیگانه حکومت از دست نمی‌دادند. سرانجام در سال ۲۸۲ق /۸۹۵م رستم در بند افتاد و زیر شکنجهٔ رافع‌بن هرثمه که در آن ایام از محمدبن زید حمایت می‌کرد جان سپرد و حکومت باوندی موقتاً ساقط گردید.

اگر چند دیلمان همواره متحدان قابل اعتمادی برای شاهان علوی نبودند، اما با-ارزشترین آنها بودند. دیلمان چندین بار با پناه دادن به‌علویان و کمک به‌آنها در پس گرفتن قلمرو از دست رفته‌شان، حکومتشان را نجات داده بودند. در این دوره قلمرو دیلمی از رود چالوس به‌سمت غرب در امتداد ساحل تا حدود گوارود و در مناطق کوهستانی تا میانهٔ درهٔ

سفید رود می‌رسید. در امتداد شیب جنوبی البرز دیلمان حوضهٔ شاهرود را که رشته‌ای از تپه ماهورها آن را از جلگه‌های قزوین جدا می‌کرد، متصرف شده بودند. مناطق پست اطراف مصب سفیدرود در دست گیلها بود. لهجه‌های دیلمان و گیلهاآنقدر بازبان بیشترینهٔ مردم ایران تفاوت داشت که برای آنها قابل فهم نبود. آنها به‌قبایلی چند تقسیم می‌شدند، و اعمال قدرت سیاسی در دست رؤسای قبیله بود که این حق از طریق ارث به‌آنها می‌رسید. سلسله‌ای از «شاهان» معروف به‌جستانیان برسمیت شناخته شده بود، اما معلوم نیست که قدرت آنها در بیرون از قبیلهٔشان تا کجا می‌رسید. تختگاه جستانیان رودبار برجانب درهٔ حوضهٔ شاهرود بود که گویند در سال ۲۴۶ق /۱ —۸۶۰م یکی از پادشاهان جستانی قلعهٔ الموت را در آنجا برآورد. از جستانیان که خاستگاهشان بر ما معلوم نیست، نخستین بار حدود سال ۱۷۶ق / ۷۹۲م که پادشاهی جستانی یحیی‌بن عبدالله علوی را پناه داده بود، در منابع یاد می‌شود. هارون الرشید در طی دیدارش از ری در سال ۱۸۹ق /۸۰۵م مرزبان‌بن‌جستان، فرمانروای دیلم را پذیرفت و هدایایی به‌وی بخشید و به‌ولایتش باز گرداند. به‌هنگام ورود حسن‌بن‌زید به‌کلار و هسودان‌بن مرزبان جستانی به‌وی قول تبعیت داد، اما بزودی از حمایت وی دست کشید، و در سال ۲۵۱ق /۸۶۵م درگذشت. جانشین وی، خورشید نیز خصم علویان بود، اما حسن‌بن‌زید توانست نفوذ وی درمیان دیلمان را خنثی کند، و دیری نگذشت که جستان‌بن‌وهسودان که به‌حسن و محمد علوی خدمات ارزنده‌ای کرد برجای وی نشست. بنابر منبع منحصر به‌فردی که کاملا معتبر نیست، گیلها پادشاهانی در میان خود داشتند که به‌طایفهٔ پادشاهی شاهنشاهوند متعلق بودند و در ناحیهٔ داخل در شمال لاهیجان اقامت داشتند. سلطنت لزوماً موروثی نبود و در میان طایفهٔ پادشاهی و دیگرانی که به‌این طایفه وابسته‌بودند دست بدست می‌گشت. منابع نخستین پادشاه گیلها را تیرداذ، پدر هرسندان ذکر می‌کنند که باید معاصر برادران علوی بوده باشد، اگر چند گیلها عموماً خود را از حمایت از علویان برکنار داشته بودند.

در مدتی که طبرستان به‌تصرف اسماعیل سامانی در آمد که مذهب سنت را بدانجا باز گرداند و غرامتهای سخاوتمندانه‌ای به‌قربانیان حکومت زیدیان بخشید، یک نفر علوی که وابسته به‌یاران دوداعی بود، به‌از پیش بردن دعوت زیدیه در میان دیلمان اشتغال داشت. حسن‌بن‌علی الاطروش حسینی پس‌از شکست محمدبن زید به‌ری گریخت و پس‌از گذشت زمانی اندک دعوت جستان‌بن مرزبان را که به‌وی وعدهٔ حمایت درکین خواهی از خون داعی و پس گرفتن طبرستان داده بود اجابت کرد. آن دو در سالهای ۲۸۹ق /۹۰۲م و ۲۹۰ق/۹۰۳م دوبار به‌طبرستان لشکر کشیدند، اما در هردوبار کاری از پیش نبردند. بعدها اطروش برای دعوت دیلمان شمال البرز و گیلها به‌قبول اسلام جستان را ترک گفت، و به‌نوبت در گیلاکجان درهٔ پلورود در میان دیلمان و در هوسم (رود سرکنونی) در میان گیلها رحل اقامت افکند. اطروش بیشتر دیلمان «دور از ساحل» و گیلهای مشرق سفید رود را که وی را بالقب پادشاهی **ناصرالحق** به‌امامت خود برداشته بودند، به‌دین اسلام در آورد. آموزهٔ فقهی و شعایر دینی زیدیه که وی به‌آنها تعلیم می‌کرد، تا اندازه‌ای با اصول عقاید قاسم‌بن‌ابراهیم که زیدیانی که در گذشته در رویان و دیلم بدین مذهب در آمده بودند از آن طرفداری می‌کردند فرق

داشت. این اختلافات بعدها موجب تعارض تعصب آمیز میان ناصریه، پیروان مکتب اطروش و قاسمیه، طرفداران تعالیم قاسم گردید. این اختلاف پی آمدهای وسیعتری داشت، چون یکی از نوادگان قاسم، به‌نام یحیی‌الهادی‌الی‌الحق در سال ۲۸٤ ق /۸۹۷م موفق به‌استقرار دولت زیدی در یمن گردید. او و جانشینانش از آموزهٔ قاسم طرفداری می‌نمودند و آن را ترویج می‌کردند. ازین رو قاسمیهٔ حاشیهٔ دریای خزر وسوسه شده بودند که در هدایت و رهبری چشم به‌امامان زیدی یمن بدوزند. در واقع شمار زیادی از سپاهیان طبری که احتمالا بیشتر از مردم رویان بودند، به‌هادی کمک نظامی مؤثری نمودند.

گیلهای مغرب سفیدرود، یعنی بخش بزرگتر گیلان بوسیلهٔ ابوجعفر الثوسی که فقیهی حنفی از مردم آمل بود، در همان ایام مذهب سنت اختیار کرده بودند. استاد ابوجعفر، چنانکه بعدها بدین نام شهرت یافت، در رشت به‌خاک سپرده شد. بارگاه وی در محلهٔ استادسر زیارتگاه گردید، و تا اوایل سدهٔ بیستم میلادی زیارتگاه بزرگ رشت بود، اما نوشته‌ای سربوط به‌سال ۱۰۰۹ق /۱ —۱٦۰۰م در دست است که وی را برادرزادهٔ محمد و برادر رضاعی حسین بن علی می‌داند.[5] این ناحیهٔ گیلان درطی سده‌های آینده چندعالم برجستهٔ حنفی پرورش داد.

دعوی اطروش به‌تبعیت دیلمان از وی با منافع جستان‌بن‌وهسودان که از کاسته شدن قدرتش بخشم آمده بود برخورد کرد، و جستان کوشید تا از طریق بالابردن مالیاتها از کار اطروش ممانعت کند. در جنگی که متعاقب آن میان دو طرف در گرفت علوی غالب آمد و جستان ناگزیر گردید که با وی بیعت کند. اطروش در سال ۳۰۱ق /۹۱٤م با سپاهی عازم طبرستان شد، این بار سپاه سامانی که فرماندهی آن را ابوالعباس صعلوک داشت در بوردیداه کنار رودخانهٔ بورود در مغرب چالوس متحمل شکست سختی گردید، و اطروش آمل را تصرف کرد. در سال بعد حملهٔ متقابل سامانیان وی را ناگزیر به عقب‌نشینی به‌چالوس کرد، اما وی پس از چهل روز دشمن را بیرون رانده سراسر طبرستان و موقتاً گرگان را نیز زیر سلطهٔ خود در آورد. شروین بن رستم و شهریار بن بادوسپان که در آغاز با وی مخالفت می‌ورزیدند، مجبور به اطاعت از او گردیدند. طبری، مورخ سنی معاصر اطروش که خود از مردم آمل بود، از این علوی ستایش می‌کند و می‌گوید «مردم در اجرای حق و حسن سلوک کسی بدرستی اطروش ندیده بودند.»[6] اطروش در سال ۳۰٤ق /۹۱۷م درگذشت. دیلمان و گیلهای ناصری تا قرنها بعد به‌زیارت بارگاه وی در آمل می‌رفتند، و به‌نوادگان وی مهر می‌ورزیدند و به‌آنها لقب افتخارآمیز الناصر داده بودند. طرفداران زیدی اطروش برخلاف دیلمان و گیلها با جانشینی پسران وی موافق نبودند و آنها را هرزه و نامناسب برای فرمانروایی می‌دانستند. در حیات اطروش رقابت میان پسرانش و حسن به‌ستیزه‌هایی انجامید که طی آن اطروش خود مدت کوتاهی توسط حسن از حکومت برکنار گردید. از این گذشته اطروش موافق بود که حسن را بجانشینی برگزینند. چون اطروش درگذشت، پسرش ابوالحسین احمد، حسن را از گیلان فراخواند و حکومت را به‌وی سپرد. اما ابوالقاسم جعفر، برادر احمد وی را از این کار سرزنش کرد و به قصد بازگرفتن تاج و تخت پدر باقوهٔ قهریه از آمل بیرون آمد. حسن که نام پادشاهی داعی

۵. اکنون گور ابوجعفر در حیاط شهرداری رشت قرار داد.
۶. طبری، ج ۳، ص ۲۲۹۲.

الی‌الحق اختیار کرده بود، شروین باوندی و شهریار قارنوندی را به‌پرداخت خراج بیشتر مجبور کرد و برگرگان دست یافت. مردم طبرستان، خصوصاً از آن جهت که وی سربازان دیلمی را زیر نظارت مستقیم خود داشت دوستش می‌داشتند. درسال ۳۰۶ق /۹۱۹م ابوالحسین احمد داعی را فروگذاشت و درگرگان به برادرش جعفر پیوست. جعفر داعی را شکست داد و حکومت آمل رادر دست گرفت. در نتیجه دوبرادر گرگان را متصرف شدند. داعی که به‌محمدبن شهریار-قارنوندی پناهنده شده بود هم به‌دست وی گرفتار گردید، و محمد وی را نزد علی‌بن‌وهسودان-جستانی فرستاد که در این هنگام از سوی عباسیان ولایت ری داشت. علی داعی را به‌الموت فرستاد، و در آنجا برادرش خسرو فیروز وی را در بند داشت. اما چون محمدبن مسافر سلاری علی را بقتل رساند خسروفیروز داعی را از بند رها کرد. داعی هفت‌ماه پس‌از فرار با سپاهی که در گیلان برخود فراز آورده بود به‌طبرستان باز گشت و احمد را نزدیک استرآباد بشکست. سپس با وی مصالحه کرد، اما جعفر به‌ری و از آنجا به‌گیلان گریخت. احمد غالباً از سوی داعی والی گرگان بود. در سال ۳۰۹ق /۹۲۱م لیلی‌بن «نعمان»، سردار داعی (نام واقعی پدر وی شهدوست بود) که پس‌از تیرداذ شاه گیلها شده بود، دامغان، نیشابور و مرو را گشود، اما از سپاه سامانی شکست یافت و کشته شد. چون سپاه شکست خورده به‌گرگان باز گشت، گروهی از رؤسای گیلی و دیلمی به‌کشتن داعی دسیسه کردند. داعی از توطئهٔ خبر یافت و بشتاب به گرگان آمد و پنج تن از آنها از جمله هروسندان‌بن‌تیرداذ را که گیلها پس‌از مرگ داعی به پادشاهی خود برداشته بودند، خائنانه بقتل آورد. این واقعه موجب نارضایی سپاه گیلی و دیلمی گردید، و سرانجام به‌قتل داعی بردست مردآویج‌بن‌زیار، خواهرزادهٔ هروسندان انجامید.

در سال ۳۱۱ق /۹۲۳م احمد بار دیگر با برادرش جعفر برضد داعی توافق کرد، و چون داعی به‌نواحی کوهستانی گریخت، دو برادر به‌آمل در آمدند و احمد تا دو ماه بعد که درگذشت، حکومت شهر را در دست داشت. پس‌از مرگ احمد، جعفر برجایش نشست و داعی را که قصد وی کرده بود دفع کرد و داعی سرانجام به‌گیلان عقب نشست. چون جعفر در سال ۳۱۲ق /۹۲۵م درگذشت رهبران دیلمی آمل، ابوعلی محمد، یکی از پسران احمد را به امارت برداشتند. کشمکشهای داخلی در میان علویان موجب تقویت نیروی رؤسای دیلمی و گیلی شده بود، چنانکه رفته‌رفته توانستند در ستیزی که میان علویان بر سر قدرت در گرفته بود آنها را آلت دست خود کنند. چندی نگذشت که از میان این منازعه دورهبر دیلمی، به‌نامهای ماکان‌بن کاکی واسفاربن‌شیرویه به‌عنوان رقبای اصلی سربرآوردند. ماکان و پسرعمش حسن‌بن فیروزان به‌نفع اسماعیل، پسر کهتر جعفر که برادر بطنی حسن بود دسیسه کردند. آنها ابوعلی را توقیف کردند و اسماعیل را برتخت نشاندند. اما ابوعلی توانست برادر ماکان را که گمان می‌رفت سر کشتن او را دارد از پای درآورد و اسفار را با خود همدست کند. ماکان شکست یافت و به‌کوهستان گریخت، و ابوعلی به‌پادشاهی باز گشت. وی پس‌از چند ماه فرمانروایی در واقعه‌ای کشته شد، و برادرش ابوجعفر محمد برجایش نشست. چون فرمانروایی ابوجعفر محمد با شورش اسفار رو به‌ضعف نهاده بود، ماکان در سال ۳۱۴ق /۹۲۶م از کوهستان فرود آمد و او را از آمل بیرون راند. داعی که در گذشته به‌پیشنهادهای ماکان

وقعی ننهاده بود، در این هنگام از گیلان بدو پیوست و یکبار دیگر حکومت طبرستان را در دست گرفت، و ابوجعفر به کوهستان پناهنده شد. در سال ۳۱۶ق /۹۲۶م داعی و ماکان به سفر جنگی جاه‌طلبانه‌ای دست زدند و ری و ولایت جبال را تا قم فتح کردند. اسفار که تحت سیادت سامانیان در گرگان حکومت می‌راند، غیبت آن دو را غنیمت شمرده به‌طبرستان تاختن آورد. داعی بدون ماکان بازگشت و در کنار دروازهٔ آمل با اسفار روبرو گردید. چون سپاه داعی پشت بهزیمت دادند، مرداویج که حتی زودتر از اسفار به‌خدمت سامانیان در آمده بود، زخم مهلکی بر وی زد، و بدین ترتیب از خالش قتل هروسندان انتقام کشید. پس از آن اسفار ماکان را در ری بشکست و ماکان به‌دیلم گریخت.

تمایل به‌زیدیه هنوز در میان دیلمان وگیلها زیاد بود، و والی دیلمی اسفار در آمل ابوجعفرالناصر را به‌امامت برداشت. با اعتراض نصربن‌احمد، خداوند سامانی اسفار، وی ناگزیر ابوجعفر را بند برنهاد و با جمعی دیگر از علویان به‌بخارا فرستاد.

در سال ۳۱۸ق /۹۳۰م ماکان یکبار دیگر طبرستان، گرگان و نیشابور را فتح کرد. پسر عمش حسن‌بن‌فیروزان که ماکان طبرستان را بدو سپرده بود سر به شورش برآورد، و بار دیگر اسماعیل، برادر بطنی خود را به‌امامت برداشت. اما مادر جعفر، دخترعم اسماعیل به تدبیری اسماعیل را به‌زهر بکشت. در طی شورشی که بر ضد نصربن‌احمد در بخارا در گرفت، ابوجعفر از بند رهایی یافت. این بار وی از حمایت مرداویج‌بن‌زیار که براسفار بیرون آمده و بر ری دست یافته بود برخوردار گردید. در سال ۳۱۹ق /۹۳۱م مرداویج وی را با سپاهی به‌طبرستان فرستاد تا آن ولایت را از دست ماکان بیرون کند، اما ابوجعفر از ماکان شکست یافت. بعدها وشمگیر، برادرو جانشین مرداویج وی را از جانب خود حکومت آمل داد. پس از فتح ری به دست رکن‌الدوله بویهی (۳۳۱ق /۹۴۳م) ابوجعفر به‌ری آمد و تا پایان حیاتش بی‌هیچ قدرت سیاسی در آنجا بسر برد. علویان دیگر نتوانستند حکومت طبرستان را پس گیرند. اما نوادگان اطروش نفوذ خود را همچنان در آمل حفظ کردند و ثروت عظیمی بهم زدند. منابع بارها از نوادگان اطروش به‌عنوان حکام شهر در ایام فرمانروایی آل‌بویه و آل زیار یاد می‌کنند.

۳ـ فرمانروایی آل زیار در طبرستان و گرگان

زیاریان که نوادگان زیاربن‌وردانشاه بودند، به‌طایفهٔ پادشاهی گیلی که در ناحیهٔ داخل بسر می‌بردند تعلق داشتند. گویند وردانشاه در میان گیلها از اقتدار زیادی برخوردار بود. زیاریان نیز مانند دیگر سلسله‌های ایرانی نسب خود را به‌دودمان پادشاهی پیش از اسلام می‌رساندند، و مدعی‌بودند که نوادگان ارغش‌فرهادان، شاه گیلان در زمان کیخسرو می‌باشند. اسفار در سال ۳۱۸ ق /۹۳۰م مرداویج‌بن‌زیار را به‌اتفاق برادر خود شیرزاد مأمور کرد تا قلعهٔ شمیران طارم را از دست محمدبن‌مسافر سلاری بیرون کند. در مدتی که مرداویج قلعه را محاصره داشت، ماکان و امیر سلاری با وی نوشت و خواند آغاز کردند و به‌خروج براسفار برمی‌انگیختند، و هردوی آنها به‌وی وعدهٔ مساعدت دادند. مرداویج به کمک پسران امیر-

سلاری دفعتاً بر شیرزاد دست یافت و او را همراه با بیست‌ونه تن از رؤسای وروداوند، قبیلهٔ اسفار بهلاکت رساند. هنگامی که مرداویج در قزوین به‌اسفار نزدیک می‌گردید، سپاه اسفار وی را فرو گذاشته، به مرداویج پیوستند. اسفار بگریخت و مرداویج قلمرو وی ری، قزوین، زنجان، ابهر، قم، کرج را متصرف شد. در سال ۳۱۹ق /۹۳۱م وی اسفار را اسیر و مقتول کرد و بسرعت همدان، دینور و اصفهان را یکی پس‌از دیگری از دست ولات خلیفه بیرون کرد. آنگاه متوجه ماکان گردید که در ابتدا پس‌از برخورداری از حمایت وی در نبرد با اسفار با او پیمان مصالحه بسته بود. مرداویج پس‌از شکستی که در ابتدا از سپاه ماکان خورده بود، در سال ۳۲۰ق /۹۳۲م طبرستان و گرگان را بتصرف در آورد. ماکان که مساعیش در باز-گرفتن متصرفاتش عیقم مانده بود، سرانجام به‌خدمت سامانیان پیوست.

در سال ۳۲۱ق /۹۳۳م مرداویج از سوی نصربن‌احمد سامانی به حمله تهدید شد و بناچار با عقد قرارداد صلح با سامانیان موافقت کرد و به‌موجب آن گرگان را به‌دولت بخارا واگذارد و قرار شد به‌خاطر تصرف ری به‌امیر سامانی خراج بپردازد. در این هنگام توجه مرداویج به‌جنوب متصرفاتش معطوف‌گشت. علی بویهی که‌وی حکومت کرج رابه‌او داده بود، ترک تابعیت‌امیر زیاری‌گفت و پیروزمندانه فتوح مستقلی در جنوب ایران کرد. در پایان سال ۳۲۲ق /۹۳٤ سپاه زیاری اهواز را متصرف شد و علی که در این هنگام در شیراز بود بار دیگر سیادت مرداویج را برخود پذیرفت.

در این هنگام مرداویج برای فتح بغداد و برانداختن خلافت عباسی خیالات جاه‌طلبانه‌ای درسر می‌پروراند، اما پیش‌از آنکه بتواند نقشه‌هایش را عملی کند، در سال ۳۲۳ق /۹۳۵م بواسطهٔ خشم و بدزبانیش نسبت به‌افواج ترک سپاه خویش در اصفهان بردست آنها کشته شد.

آرمان زیاریان با پیمان شکنی ترکان ضعیفتر گشت، برخی از ترکان در شیراز به‌علی‌بن-بویه پیوستند و بقیه به‌خدمت خلیفه در آمدند. بدین ترتیب حسن، برادر علی که بعدها رکن‌الدوله نام گرفت، اصفهان را متصرف شد. اما بیشترینهٔ دیلمان و گیلهای سپاه زیاری به ری بازگشتند و به‌وشمگیر، برادر مرداویج قول وفاداری سپردند. وشمگیر بار دیگر ماکان و سپاه سامانی را از طبرستان عقب راند و برگرگان استیلا یافت. اما برای اطمینان از پشت سرخود جهت در ایستادن در برابر پیشروی آل‌بویه سیادت سامانیان را برسمیت شناخت. از قرار معلوم وی با همان انگیزه درسال ۳۲۵ق /۹۳٦م گرگان را به‌ماکان واگذاشت.

ماکان در سال ۳۲۸ق /۹۳۵م در شهر عمدهٔ گرگان مورد تهاجم ابوعلی‌بن محتاج، سردار سامانی قرار گرفت، و پس‌از محاصرهٔ طولانی به‌رغم کمکی که وشمگیر برای وی فرستاده بود از شهر بیرون رانده شد. ابن‌محتاج پس‌از تسخیر گرگان به‌قصد وشمگیر عازم ری گردید، و در جنگی که ماکان در آن جان باخت بروشمگیر فایق آمد.

وشمگیر به‌طبرستان گریخت و در آنجا با شورش حسن‌بن‌فیروزان والی ساری مواجه شد که وی را مسؤول مرگ پسرعمش ماکان می‌دانست. اما حسن از وشمگیر شکست یافت و به ابن‌محتاج پیوست و او را واداشت که بار دیگر به‌طبرستان لشکر بکشد. وشمگیر ناگزیر سیادت سامانیان را پذیرفت، اما چون ابن‌محتاج آهنگ خراسان کرد، وی بار دیگر ری را بدست

آورد؛ و تنها در سال ۳۳۱ق /۹۳۴م و این بار به‌طور قطع حسن بویهی وی را از ری بیرون راند. وشمگیر به‌طبرستان بازگشت و در آنجا از حسن‌بن فیروزان که قبلا گرگان را متصرف شده بود شکست یافت. در مدتی که وشمگیر نزد اسپهبد شهریار باوندی گریخت، و سپس به دربار نوح‌بن‌نصر سامانی پناه جست، حسن‌بن فیروزان مناسبات حسنه‌ای با حسن بویهی برقرار برکرد و دخترخویش را به‌نکاح وی داد، اما هنگامی که ابن‌محتاج درسال ۳۳۳ق /۹۴۵م بار دیگر ری را تصرف کرد، وی دوراندیشانه یک بار دیگر سیادت سامانیان را تصدیق کرد. وشمگیر این بار به‌کمک سامانیان توانست مجدداً گرگان را بدست آورد، اما نتوانست آنجا را نگه دارد. وی در سال ۳۳۵ق /۹۴۷م به‌کمک لشکر انبوهی که سامانیان همراهش کرده بودند بار دیگر طبرستان و گرگان را گشود و حسن‌بن فیروزان را از آنجا بیرون راند. در سال بعد رکن الدوله طبرستان و گرگان را از وی بگرفت. حسن‌بن فیروزان بار دیگر با آل‌بویه متحد گردید. اما مادام که سامانیان با آل‌بویه دشمنی می‌ورزیدند، وشمگیر می‌توانست روی حمایت دولت بخارا حساب کند. در سالهای بعد گرگان و طبرستان چندبار دست بدست گردید، تا آنکه در سال ۳۴٤ق /۹۵۵م میان رکن‌الدوله و سامانیان صلحی منعقد گردید که به‌موجب آن امیربویهی متعهد گردید متعرض آل‌زیار در طبرستان نشود. از سکه‌های موجود پیداست که این صلح چندان نپایید. در سال ۳۴۷ق /۹۸۵ م وشمگیر موفق گردید مدتی کوتاه ری، پایتخت رکن‌الدوله را تصرف کند. دو سال بعد رکن‌الدوله نیز بتلافی عمل وشمگیر زمانی کوتاه گرگان را اشغال کرد، و در سال ۳۵۱ق /۹۶۲م (شاید در سال ۳۵۵ق /۹۶۶ م) وشمگیر موقتاً طبرستان و گرگان را به‌آل‌بویه باخت.

وشمگیر در سال ۳۵۷ق /۹۶۷م اندکی پس‌از ورود سپاه سامانی به‌گرگان جهت عملیات جنگی مشترک برضد رکن‌الدوله، به‌زخم گرازی از پای در آمد. بیستون، پسر بزرگ وشمگیر که ولایت طبرستان داشت از مستقر خویش به‌گرگان که در این هنگام پایتخت آل‌زیار بود آمد تا برجای پدر بنشیند. اما سردار سامانی به‌برادرش قابوس که مادرش دختر اسپهبد۔ شروین باوندی بود نظر مساعد داشت. بیستون به‌طبرستان بازگشت و با قبول سیادت آل‌بویه از رکن‌الدوله درخواست کمک کرد. چون سپاه سامانی به‌قصد بازگشت به‌خراسان گرگان را ترک گفت، قابوس از حسن‌بن فیروزان که در این هنگام فرمانروای سمنان بود یاری گرفت، اما بیستون گرگان و سمنان را گشود و قابوس را ناگزیر به‌تسلیم کرد. بیستون اتحادش با آل‌بویه را با ازدواج با یکی از دختران عضدالدوله، پسر رکن‌الدوله تحکیم بخشید، و در سال ۳۶۰ق /۹۷۱م المطیع، خلیفهٔ دست‌نشاندهٔ آل‌بویه به‌او لقب ظهیرالدوله داد.

چون بیستون در سال ۳۶۶ق /۹۷۷م درگذشت، پدرزنش دباج‌بن بانی گیلی، والی طبرستان بشتاب خود را به‌گرگان رساند تا به‌کمک سامانیان پسر خردسال بیستون را به جانشینی وی بردارد و قصد داشت که خود بجای وی حکم براند. اما قابوس، برادر بیستون حمایت سپاه و عضدالدوله بویهی را بدست آورد. وی دباج را از گرگان بیرون راند و برادر۔ زاده‌اش را در قلعهٔ سمنان اسیر کرد. در سال ۳۶۸ق /۹—۹۷۸م خلیفه الطایع به‌قابوس لقب شمس‌المعالی داد. در سال بعد قابوس با پناه دادن به‌فخرالدوله، برادر عضدالدوله که با خشم برادر مواجه شده بود، عضدالدوله را از خود رنجاند. عضدالدوله در سال ۳۶۹ق /

۹۸۰م طبرستان را از قابوس گرفت، و در سال ۳۷۱ق /۹۸۱م مؤیدالدوله، برادر عضدالدوله گرگان را نیز از دست امیر زیاری بیرون کرد، و قابوس و فخرالدوله به‌نیشابور گریختند. چون سپاه سامانی که جهت استرداد حکومت گرگان به‌قابوس اعزام شده بود از آل‌بویه شکست یافت، ولایات زیاری مدت هفده سال زیر سلطهٔ مستقیم آل‌بویه در آمد، و قابوس این مدت هفده‌سال را در خراسان در تبعید بسر می‌برد. پس‌از مرگ مؤیدالدوله درسال ۳۷۳ق/۹۸٤م، صاحب‌بن عباد، وزیر وی فخرالدوله را از خراسان فراخواند و در ری برجای برادر نشاند، اما وی اجازه نداد که قابوس برسر قلمرو خویش بازگردد. تنها پس‌از مرگ فخرالدوله و جلوس فرزند خردسالش مجدالدوله در سال ۳۸۷ق /۹۹۷م بود که قابوس توانست به‌مستقر خویش برگردد. طرفداران وی بر رویان و طبرستان استیلا یافتند و پس آهنگ فتح گرگان کردند. قابوس در سال ۳۸۸ق /۹۹۸م به‌گرگان بازگشت .پس از شکست برخی کوششهای آل‌بویه در بیرون راندن وی از گرگان، حکومتش به‌رغم ناخشنودی عامه دوام آورد. اگر چند قابوس مناسبات حسنه‌ای با محمود غزنوی برقرار کرد، اما جز قبول سیادت خلیفه تن به‌قیمومیت کس دیگری نداد. وی از فرهنگ وسیعی برخوردار بود و در ترسل به‌عربی از صاحب سبکهای به‌نام زمان خود بشمار می‌رفت، و به‌فارسی و عربی شعر می‌سرود. دربارش بسیاری ازدانشمندان نامدار، نظیر بیرونی و ابن‌سینا را به‌خود جلب کرده بود. وی احساسات مذهبی سنی داشت و بشدت از فعالیت شیعه‌و معتزله در قلمرو خویش جلوگیری می کرد. کینه جویی خونخوارانهٔ وی که جان بسیاری از کارگزاران برجسته و رؤسای سپاه را با کوچکترین لغزش یا صرفاً بدگمانی قبض کرده بود، عاقبت سبب سقوط وی گردید. برخی از فرماندهان سپاه برضد وی‌دسیسه کردند، و اگر چند نتوانستند وی را در قلعه‌اش بیرون گرگان دستگیر کنند، اما برشهر استیلا یافتند، و از پسرش منوچهر، والی طبرستان دعوت کردند که حکومت را در دست گیرد. منوچهر از ترس آنکه مبادا تاج و تخت را از دست بدهد خواهی نخواهی بدانها پیوست، و با لشکریان به‌دستگیری پدر که به‌بسطام گریخته بود شتافت. قابوس موافقت کرد که به‌نفع پسر ازپادشاهی کناره گیری کند و باقی عمر را در قلعه‌ای منزوی شود، اما توطئه‌گران که هنوز از وی بیم داشتند در سال ٤۰۳ق /۱۰۱۲م وی را در همان قلعه بقتل رساندند. بقعهٔ وی نزدیک‌گرگان هنوز راهنمای مسافران است.

منوچهر پایه‌های حکومت خود را تحکیم بخشید و از خلیفه لقب فلک المعالی گرفت و نیز سیادت سلطان محمود غزنوی را برخود پذیرفت، و به‌وی وعدهٔ پرداخت خراج داد، شاید بدان منظور که حمایت محمود را در برابر دعوی تاج و تخت احتمالی برادرش دارا که پیش از این به‌دربار محمود پیوسته بود، بخود اختصاص دهد. محمود به‌درخواست منوچهر یکی از دخترانش را به‌همسری وی داد، اما روابط آنها همیشه حسنه نبود. در سال ٤۱۹ ق /۱۰۲۸م محمود که آهنگ گرفتن ری را از مجدالدولهٔ دیلمی داشت، برسر راه خود به‌ری به‌قلمرو منوچهر تاخت. منوچهر از برابر محمود گریخت و سپس موفق شد که به‌قیمت گزافی قلمرو خود را باز خرد.

منوچهر اندکی پس‌از آن در گذشت، و پسرش انوشیروان شرف المعالی به‌شرط تعهد پرداخت خراج به‌محمود از وی برای جانشینی پدر تضمین گرفت. انوشیروان که هنوز کودک

بود، در سال ۴۲۳ق /۱۰۳۲م جانشین پدر شد، اما زمام امور در عمل در دست ابوکالیجار، خویشاوند مادری وی و رئیس زیاری سپاه بود. مسعود غزنوی، جانشین محمود بشرط ادامهٔ پرداخت خراج از سوی ابوکالیجار فرمانروائی وی بر گرگان و طبرستان را ابقا کرد، و سال بعد دختر ابوکالیجار را بـزنی گـرفت. اما ابوکالیجار از پرداخت خراج مرسوم خودداری ورزید، و در سال ۴۲۶ق /۱۰۳۵م مسعود به‌گرگان و طبرستان تاخت و تا رویان پیش راند. ابوکالیجار از برابر سپاه غزنوی گریخت، اما با عقب نشستن سپاه غزنه، ابوکالیجار بار دیگر برقلمرو خویش دست یافت، و با مسعود مصالحه کرد و متعهد گردید که پرداخت خراج را از نو تجدید کند. انوشیروان در سال ۴۳۱ق /۱۰۴۰م موفق به‌دستگیری ابوکالیجار شد و زمام امور را خود بدست گرفت. اما ایـن اوضاع و احـوال نا آرام طغرل را برانگیخت که در سال ۴۳۳ق /۲—۱۰۴۱م گرگان را تسخیر کند. طغرل مرداویج‌بن بشوی، سردار سابق غزنوی را عامل خود در ولایت گرگان کرد. و او بی‌درنگ با انوشیروان مصالحه نمود و به‌موجب آن سیادت طغرل برسراسر گرگان و طبرستان اعلام گردید. زیاریان تا ربع آخر قرن تحت سیادت سلجوقیان به‌فرمانروایی خود بر ولایت گرگان و طبرستان ادامه دادند.

۴ـ اسپهبدان باوندی واستنداران رویان درسدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی

تاریخ اسپهبدان باوندی شهریارکوه در سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی را تنها از گه‌گاه اشاراتی که در منابع بدانها می‌شود و نیز از روی سکه‌های باقی ماندهٔ آن دودمان می‌توان دریافت. از شروین‌بن رستم باوندی کـه در ایام اطروش و حسن‌بن قاسم علوی فرمانروایی می‌کرد،آخرین بار ضمن وقـایع سال ۳۱۸ق /۹۳۰م یـاد می‌شود؛ از شهریار، پسر وی در مقام پادشاه شهریارکوه در سال ۳۳۱ق /۹۴۳م که وشمگیر زیاری، برادر بطنی وی بدو پناه می‌برد اشاره می‌شود. در سال ۳۳۶ق /۸—۹۴۷م که رکن‌الدوله بویهی طبرستان را فتح کرد، شهریار خود را تسلیم وی نمود. بعدها برادرش رستم شاید به‌کمک آل‌بویه وی را از شهریارکوه بیرون راند؛ زیرا در منابع اشاره می‌شود که شهریار در سال ۳۵۷ق /۹۶۸م به قصد گرفتن طبرستان، در گرگان پیش فرمانده سپاه سامانی بوده است. سکه‌هایی که به‌نام رستم موجود است و سال ضرب آنها از ۳۵۳ق /۹۶۴م تا ۳۶۹ق /۹۷۹م می‌باشد، برفرمانروایی وی در فریم گواهی می‌دهند. وی بـراین سکه‌ها همواره سیادت آل‌بویه را تصدیق می‌نماید. نوشته‌های روی این سکه‌ها به‌حمایت وی از شیعهٔ امامیه نیز اشاره مـی‌کند. سکه‌هایی که در سالهای ۳۷۱ق /۹۸۱م و ۳۷۴ق /۵—۹۸۴م در فریم ضرب شده، نـام «المرزبان‌بن رستم» در مقام پادشاهی که سیادت رکن‌الدوله بویهی را تصدیق می‌کند برآن نقش گردیده است.[۷] این مرزبان شاید همان پسر رستم و مؤلف کتاب *مرزبان نامه* باشد که‌مجموعهٔ حکایاتی است دربارهٔ شاهان پیش از اسلام ایران و در اصل به‌لهجهٔ طبری نوشته شده بود. بنابراین المرزبان شاید برادرسیدهٔ معروف، زوجهٔ فخرالدوله است که پس‌از مرگ شوهرش به‌نام پسر خردسالش

۷ـ سکه‌های منتشر نشدهٔ مجموعهٔ آقای سنت آلبوم و موزهٔ ایران باستان تهران.

مجدالدوله حکومت می‌کرده است.[۸] اما بنابر مدارک سکه‌شناسی در سال ۳۷۰ق /۶-۹۸۰م «اسپهبد شروین‌بن رستم» نامی که درمنابع مکتوب سخن از وی نمی‌رود، بی‌قبول سیادت آل‌بویه بر فریم دست یافت.[۹] وی ممکن است برادر سرزبان یا شهریاربن‌دارابن‌رستم باشد که به‌شهادت سکه‌هایی که بدست آمده در سال ۳۷۶ق /۷-۹۸۶م بر فریم فرمانروایی می‌کرد و سیادت فخرالدولهٔ دیلمی را برسمیت می‌شناخت. از قرار معلوم مدتی پس‌از این، شهریار مغلوب عمش سرزبان شد و به‌قابوس زیاری پیوست که در نیشابور در تبعید بسر می‌برد، زیرا وی در سال ۳۸۸ق /۹۹۸م شهریارکوه را فتح کرد که بنابر روایت عتبی که تمام منابع بعدی به‌گزارش وی متکی می‌باشند، تا آن زمان در دست «رستم‌بن مرزبان، خال مجدالدوله» بود، و اعلام کرد که سیادت قابوس را پذیرفته است.

رقیب شهریار به‌کمک آل‌بویه وی را از شهریارکوه بیرون راند، اما شهریار به‌یاری قابوس دوباره برقلمرو خود دست یافت. اندکی بعد وی دعوی استقلال از آل‌زیار کرد، اما رقیب وی که با مجدالدوله بهم زده بود، و در این ایام سیادت قابوس را قبول داشت، بروی تاخت و دستگیرش کرد. آورده‌اند که ظاهراً عتبی نام رقیب را قلب کرده، و مرادش در واقع مرزبان‌بن رستم، عم شهریاربن دارا بوده است.[۱۰] جای تردید نیست که به‌هنگامی که بیرونی در یکی از سالهای میان ۳۸۴ق /۹۹۴م و ۳۹۳ق /۱۰۰۴م و به‌احتمال قریب به‌یقین در سال ۳۸۹ق /۹۹۹م از مرزبان دیدن کرد، وی اسپهبد شهریارکوه بوده است. اما معلوم‌نیست که وی تاکی به‌حکومت خود ادامه داد. شهریاربن دارا حدود سال ۳۹۰ق /۱۰۰۰م در ری درگذشت و گویا ابوالعباس الضبی، وزیرش، او را مسموم کرده بود.

منابع مکتوب درطی دهه‌های بعداز هیچ اسپهبدی نام نمی‌برند. اما از اسپهبد گمنامی یاد می‌شود که مجدالدوله و مادرش را در شورشی که در سال ۴۰۷ق /۱۷-۱۰۱۶م برضد آنها درگرفته بود یاری داد. یکی از اسپهبدان در سال ۴۱۸ق /۱۰۲۷م در جنگ با علاءالدوله کاکویی به‌اسارت درآمد و در سال ۴۱۹ق /۱۰۲۸م در زندان علاءالدوله درگذشت. به‌احتمال قریب به‌یقین اسپهبد نخستین و نیز دومی هم شاید همان اسپهبد ابوجعفر-محمدبن وندرین باوندی بوده باشد که بنابر یک نسخهٔ خطی در سال ۴۰۷ق /۱۷-۱۰۱۶م فرمان داد که بارگاهی که به‌میل رادکان معروف گردید در بخش علیای رودنکا در جنوب-غرب استرآباد برآورند، و ظاهراً تا اتمام بنای بارگاه در سال ۴۱۱ق /۱۰۲۰م زنده بوده است. این یافته‌ها، هرقدر هم که از اینجا و آنجا گرد آمده باشد، متوجه ابطال پیشداوریهای کلی

۸. بنابر گفتهٔ هلال الصابی، ج۳، ص۴۴۹ و یاقوت، ج۳، ص۲۱۱؛ سیده دختر رستم‌بن شروین بود. اما باید یادآور گردید که بنابر **قابوس‌نامه** کیکاوس زیاری که مادرش شاهدخت باوندی بود، سیده دختر عم المرزبان، پسر رستم بود (**قابوس‌نامه**، ص۸۳، ویرایش دکترغلامحسین-یوسفی، ص۱۴۶).

۹. این سکه در مجموعهٔ آقای سنت آلبوم وجود دارد.

۱۰. مقایسه‌کنید با: P. Casanova, «Les Ispehbeds de Frim,» In *Avolume of Oriental Studies Presented to Edward Browne*, ed. by T. W. Arnold and R. A. Nicholson, pp. 123 ff. Justi, *Iranis ches Namenbuch*, pp. 197 and 445 که رستم بن مرزبان را با دشمنزیار پدر مؤسس بنی‌کاکویه یکی دانسته است.

دانشمندان کنونی است که می‌گویند حکومت دودمان باوندی در این دوره تا ظهور مجدد آن در اوایل عصر سلجوقی ساقط شده بود.

رویان در سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی تحت فرمانروایی دودمانی درآمد که لقب استندار داشتند. احیای این لقب پیش‌از اسلام گواه دیگری است که احساسات ملی ایرانی در ناحیهٔ کرانهٔ جنوبی دریای خزر به‌قوتی تمام ادامه داشته است. منابع ضمن شرح وقایع سال ۳۳۶ق /۸—۹٤۷ م برای‌نخستین‌بار از استنداری نام می‌برند که فرمانروای رویان بوده است. سکه‌هایی موجود است که در سالهای ۳۳۷ق /۹ —۹٤۸م و ۳٤۳ق /٥ —۹٥٤م در سکه خانهٔ آمل به‌نام استنداران زده شده و در منابع اشارات پراکنده‌ای به آنها می‌شود که تا حدود سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی بتناوب امرای دست نشاندهٔ آل‌بویه، آل‌زیار و علویان بوده‌اند. این گزارشها هیچ اشاره‌ای به‌خاستگاه این دودمان نمی‌کنند، و برای معلوم کردن مناسبات خانوادگی آنها کافی نمی‌باشند. استنداران دورهٔ سلجوقی و دوره‌های بعد مدعی بودند که نوادگان با دوسپان، برادر دابویه، جد دودمان دابویان می‌باشند. (از قرار معلوم بادوسپان مذکور بنیانگذار حکومت استنداران رویان بوده که بلاانقطاع در میان اعقاب وی ادامه یافته است). اولیاء الله آملی (سدهٔ هشتم هجری /چهاردهم میلادی) در تاریخ رویان تبارنامهٔ کاملی از استنداران روزگار خود بدست می‌دهد و نسب آنها را به‌بادوسپان و از وی به‌آدم می‌رساند.

ظهیرالدین مرعشی (نهم هجری /پانزدهم میلادی) اطلاعاتی پیرامون خود پادشاهان استنداری و مدت پادشاهی آنها می‌افزاید که گزارشهای کنونی و ترتیب زمانی دودمان بادوسپان رویان درسده‌های اول اسلام برآن مبتنی است.[11] این اطلاعات کاملا بر ساخته‌است، و در اینکه استنداران دورهٔ سلجوقی و دوره‌های بعد نسبتی با استنداران سدهٔ چهارم هجری/دهم‌میلادی داشته اند جای تردید است.

٥- علویان در گیلان و دیلمان

هنگامی که حکومت علویان در طبرستان برای همیشه خاتمه یافت، نواحی دیلمان و مشرق گیلان هنوز زیدیان راسخ اعتقادی داشت. این نواحی اگر چند از لحاظ وسعت خاک بسیار محدود بودند، اما از حیث نیرو بسیار تازه نفس بودند. هوسم در حد شرقی ناحیهٔ گیلان جمعیت گیل داشت که ناصرالاطروش در آنجا فعالیت می‌کرده و مرکز ناصریه و تختگاه جمعی از پادشاهان علوی بوده است. مؤسس حکومت علوی هوسم ابوالفضل جعفربن محمد، نوۀالحسین الشاعر، برادر اطروش بود که درسال ۳۲۰ق /۹۳۲م آنجا را مستقر خویش کرد و نام پادشاهی الثایرفی‌الله برخودنهاد و مدت سه‌دهه در آنجا فرمانروایی کرد. در سالهای از ۳۳۷ق /۹٤۸م تا ۳٤۱ق /۹٥۳م وی سه‌بار برآمل دست یافت. در بارنخست با استندار رویان، دربار دوم با وشمگیر زیاری و بالاخره در دفعه‌سوم با رکن‌الدوله دیلمی متحد گردید،اما هربار پس از چند ماه از آنجا بیرون رانده شد.

۱۱. مقایسه کنید با:
S. M. Stern,"Thecoins of Amul," Nc, 7 th., Vol. VII (1967), pp. 231, 233.

جعفربن‌محمد در سال ۳۵۰ق /۹۶۱م درگذشت و در میانهٔ سی کیلومتری مشرق هوسم بخاک سپرده شد، و گوراو هنوز برجاست. پس‌از وی دو تن از پسرانش به‌نامهای ابوالحسین‌ـ مهدی القایم بالله و ابوالقاسم الحسین الثایرفی‌الله بترتیب به فرمانروایی رسیدند. اما دیری نپایید که ابوالقاسم حسین به‌اسارت لنگر، پسر وشمگیر در آمد که از سالهای آخر حیات ابوالفضل الثایر سعی داشت تا گیلان را از دست علویان بیرون کند. در واقع زیاریان پیوسته علاقه‌مند بودند که نفوذ خود را در زاد بومشان حفظ کنند. آل‌بویهٔ ری نیز می‌کوشیدند تا از قدرت خویش درناحیه‌ای که شامل زادبوم اصلیشان لیاهج (این‌شهر بعدها به‌لاهیجان معروف گردید) می‌گردید دفاع کنند. رکن‌الدوله موفق‌گردید سیاه گیل‌بن هروسندان، شاه گیلها را به ری جلب کند، وپیشنهادهای پسرعمش وشمگیر درتطمیع او برای پیوستن به‌اردوگاه زیاریان مؤثر نیفتاد. پس‌از مرگ سیاه گیل، لنگر در میان گیلهای شرقی دعوی پادشاهی آغاز کرد. لنگر فی‌الجمله‌الحسین الثایر را از یک چشم کور کرد و نزد پدرش وشمگیر فرستاد تا در بند نگاه دارد. ابومحمد الحسن الناصر، پسر ابوجعفر محمد که پیش‌از مرگش به‌ری آمد تا تحت حمایت رکن‌الدوله در آنجا اقامت گزیند، از لنگر انتقام کشید. ابومحمد که احتمالا از حمایت یا دست‌کم تأیید رکن‌الدوله برخوردار بوده، برهوسم استیلا یافت و در سال ۳۵۳ق /۹۶۴م لنگر را در نبردی بهلاکت رساند. اندکی بعد پسر دیگر ابوالفضل الثایر، معروف به‌امیرکاوی را از هوسم بیرون راند. سختگیریهای مالی امیرکا بامنافع سانـاذرجستانی تضاد یـافت. ساناذر سوی‌ابوعبدالله محمد، یکی از پسران داعی الحسن‌بن‌قاسم نامه‌فرستاد، و او را به‌طلب رهبری زیدیه در میان دیلمان وگیلها دعوت کرد. ابوعبدالله که در این هنگام نمایندهٔ علویان در بغداد بود، تبحرزیادی درکلام و فقه حاصل کرده بود، و بی‌گمان از این حیث شرایط امامت زیدیه را داشت. در واقع از بعداز مرگ اطروش وی نخستین علوی است که بعدها تمام زیدیه وی را به‌امامت قبول داشتند. ابوعبدالله در سال ۳۵۳ق /۹۶۴م در رودبار به‌ساناذر پیوست و پس‌از وقفه‌ای نخستین که در پیشروی وی پیش آمد، هوسم را از امیرکا گرفت و خود با نام پادشاهی المهدی‌لدین‌الله فرمانروایی آغاز کرد. ابوعبدالله از پشتیبانی وسیعی در میان قاسمیهٔ دیلمان و بیشتر ناصریهٔ گیلان برخوردار بود، تلاشهای زیادی برای فرونشاندن تعارضات شدید میان دو مکتب قاسمیه و ناصریه بعمل آورد و قائل بود که اصول عقاید هردو دسته به‌یک اندازه معتبر است.

امیرکا که به‌قلعه‌ای نزدیک هوسم پناه جسته بود به‌حملات مکرر به‌المهدی ادامه داد تا آنکه بردست وی گرفتار آمد. مهدی که به‌آرمانهای قدیم زیدیه وفادار بود آهنگ فتح طبرستان کرد. وی در سال ۳۵۵ق /۹۶۶م استندار نصربن محمد کوهی را که سرسپردهٔ وشمگیر بود بشکست، اما شورش امیرکاوی را ناگزیر کرد که به‌هوسم باز گردد. امیرکا بار دیگر به قلعه خود گریخت وکروفرهای به‌قلمرو المهدی را از سرگرفت. وی در سال ۳۵۸ق /۹۶۹م المهدی را اسیر کرد و چند ماهی در بند بداشت، اما طرفداران المهدی و سپاهی که ساناذر فرستاده بود امیرکارا مجبور کردند که المهدی را از بندرها کند. سال بعد المهدی درگذشت و در هوسم بخاک سپرده شد.

امیرکا بار دیگر برهوسم دست یافت، اما ابومحمد الناصر، خواهرزادهٔ‌المهدی که

پیش‌از این به‌ری گریخته بود، و دوبار به‌حمایت خالش آمده بود و هربار بواسطهٔ مدارای المهدی با امیرکا معترضانه وی را ترک گفته بود بر امیرکا تاختن آورد. او امیرکا را بگرفت و بقتل رساند و هوسم را متصرف شد. سکه‌ای که در آنجا ضرب کرده نشان می‌دهد که وی سیادت آل‌بویه را تصدیق می‌کرده.

بیستون زیاری حسین‌الثایر یک چشم را از بندرها کرد و برای نبرد با ابومحمد را به‌پول مساعدت کرد. اما وی از ابومحمد شکست خورد و بردست او بقتل‌آمد. پسرش‌ابوالحسن‌علی به‌خونخواهی پدر برخاست، و بشهادت سکه‌هایی که به‌نام وی است و تاریخ ضرب ۳۶۴ق /۵—۹۷۴م را دارد، وی توانست ابومحمد را از هوسم بیرون‌کند. از قرار معلوم ابوالحسن نیز از سوی بیستون یاری می‌شد، زیرا او نیز سیادت آل‌زیار را برسمیت می‌شناخت در سال ۳۶۹ق /۹۸۰م که رقیب او ابومحمد تمام قدرتش را از دست داده بود او هنوز فرمانروایی می‌کرد.

پس‌از این تاریخ اطلاعات مربوط به‌تاریخ هوسم در منابع پراکنده می‌گردد. ظاهراً شهر هوسم همچنان موضوع رقابت میان ناصریه و ثائریه، مدعیان رهبری زیدیه باقی ماند. در سال ۳۸۰ق /۹۹۰م رقیب دیگری که نمایندهٔ شاخهٔ دیگر دودمان علوی بود در گرگان پدیدار شد که ابوالحسین احمدبن الحسین المؤید بالله نام داشت و از خاندان بطحانی بود. المؤید و برادر ارشدش ابوطالب یحیی الناطق بالحق بواسطهٔ مقام برجستهٔشان در علوم دینی، همهٔ زیدیان دوره‌های بعد امامتشان را پذیرفتند. زیدیان یمن تعدادی از آثار فقهی و کلامی آنها را از نابودی حفظ کردند. این دو برادر علوی در آمل چشم بجهان گشودند، در بغداد و جایهای دیگر به‌کسب معارف پرداختند و در ری به‌حلقهٔ صاحب‌بن عباد وزیر و عبدالجبار، قاضی نامدار عصر پیوستند. ناطق بعدها در گرگان بتدریس پرداخت و یکی از آثارش را به‌حسن مصعبی، وزیر منوچهر زیاری اتحاف کرد. اگر چند هردو برادر اصول فقهی ناصرالاطروش را نیز آموخته بودند، اما از تعالیم قاسم و هادی طرفداری می‌کردند و آن را ترویج می‌نمودند. در رویان و نواحی مجاور دیلم مکتب قاسمیه متداول بود، و پیش‌ازالمؤید با فعالیت یحیی‌بن محمد الهادی، نوهٔالهادی که از یمن آمده بود، پیشرفت زیادی حاصل کرده بود. اگر چند یحیی‌بن محمد ظاهراً در هدفهای سیاسی خود موفقیتی بدست نیاورد، اما از ناشران پراهمیت تعالیم نیای خود در نواحی جنوبی دریای خزر گردید. احتمالا اقامت وی در آن نواحی چندین دهه طول کشید، و اویا داعی علوی دیگری که با وی معاصر بود در اسپچین حدود سی کیلومتری مغرب رودچالوس بخاک سپرده شد.

هنگامی که المؤید به‌گیلان آمد، زمام امور هوسم در دست شیرزیل نامی بود که ظاهراً تحت سیادت فخرالدوله بویهی فرمانروایی می‌کرد، و از فعالیت المؤید نگران وهراسان بود. المؤید به‌یاری زیدیان هوسم را تصرف کرد و یک سال نیز حکومت آنجا را در دست داشت، اما بعداً صاحب‌بن عباد وی را از هوسم بیرون راند و وادار به‌بازگشت به‌ری کرد. هنگامی که وی دوباره در گیلان سر به‌طغیان برداشت که احتمالا پس‌از مرگ فخرالدوله (۳۸۷ق /۹۹۷م) اتفاق افتاد، حکومت هوسم در دست ابوزید نامی از خاندان ثائری بود. المؤید وی را از آنجا راند و مدت دو سال شهر را در تصرف خود داشت، اما چون گیلهای ناصری از المؤید برگشته

بودند، عاقبت ابوزید بروی فایق آمد. وی بار دیگر به‌ری بازگشت. اما ابوزید را نیز ناصری دیگری به‌نام ابوالفضل از هوسم راند و بقتل رساند. اکنون خاندان الثائر برای کشیدن انتقام از خون ابوزید از المؤید حمایت کامل می‌کردند. المؤید این بار خود را در لنگا که از مغرب اسپچین چندان دور نبود در میان دیلمان قاسمی مستقر کرد، و هوسم همچنان در دست کیا۔ ابوالفضل ثائری بود که در ظاهر امامت المؤید را تصدیق می‌کرد. المؤید حدود سال ۴۰۰ق /۱۰—۱۰۰۹م به‌کمک کیاابوالفضل و استندار رویان عازم فتح آمل گردید که ناصری دیگری از سوی قابوس زیاری زمام امور آن را در دست داشت. المؤید در آمل شکست خورد و با نقض عهد استندار موقع وی هنوز ضعیفتر گردید. بعد منوچهر، جانشین قابوس که بسیار بیشتر از پدر نسبت به‌تشیع همدلی نشان می‌داد با المؤید قرار داد صلح بست و به‌او و کیاابوالفضل کمک مالی بخشید.

لنگا پس‌از مرگ المؤید در سال ۴۱۱ق /۱۰۲۰م و تدفین وی در آنجا، همچنان تختگاه علویانی باقی ماند که مدعی امامت در میان دیلمان قاسمی بودند. الناطق (درگذشته به‌سال ۴۲۴ق /۱۰۳۳م؟) ظاهراً در آنجا فعالیت داشت، اما جزئیات آن بر ما معلوم نیست. در سال ۴۱۷ق /۱۰۲۶م احمدبن‌ابی‌هاشم حسینی، معروف به مانکدین با نام پادشاهی المستظهر بالله در لنگا مدعی امامت شد، اما چندان دوام نیاورد. احتمالا اندکی پس‌از مرگ الناطق، علی‌بن جعفر المهدی لدین‌الله از شاخهٔ جنبی دودمان علوی در آنجا به‌امامت شناخته شد. وی همچنین به حلقهٔ قاضی عبدالجبار تعلق داشت و از مکتب فقهی قاسمیه جانبداری می‌کرد.

حکومت وی احتمالا چندین دهه دوام آورد و در عصر سلجوقی نیز همچنان ادامه یافت. وی را پس‌از مرگش در لنگا بخاک سپردند. با وجود ناصری در گیلان بی‌گمان هوسم در همان دوره پیوسته انگیزهٔ ستیزهٔ میان ثائریان و ناصریان بوده است، اما تا سال ۴۳۲ق /۱۰۴۰-۱م هیچ‌گونه گزارشی در این زمینه به‌دست ما نرسیده است. در این سال علمای هوسم حسین۔ الناصری یکی از نوادگان اطروش را به‌حکومت داشتند و پس‌از آموزش وی در علوم دینی لازم، با او به‌امامت بیعت کردند. حسین الناصری چهل‌سال در هوسم حکومت کرد و گور وی هنوز در آنجا باقی است. توسعهٔ قدرت سلجوقی در طبرستان و مناطق جنوبی کوههای البرز چندان مانع فعالیت زیدیه در دیلمان و گیلان نگردید، اما در اواخر قرن رواج مذهب اسماعیلیهٔ نزاری، جمعیتهای زیدیه رویان و دیلمان را تحت فشار شدیدی قرار داد.

۶ـ جستانیان و سلاریان طارم در سدهٔ چهارم هجری / دهم میلادی

در اوایل سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی شاهان جستانی دیلم که علویان با دعوت به‌تابعیت زیدیان دیلم آن را مورد چون و چرا قرار داده بودند، با اختلافات خانوادگی و ظهور سلاریان طارم که رقیب جستانیان بودند، بیش‌از پیش رو به‌ضعف نهاده بود. جستان‌بن۔ وهسودان پس‌از بالغ بر چهل‌سال پادشاهی، احتمالا در آخرین دههٔ سدهٔ سوم هجری بردست برادرش علی بقتل رسید. علی پس‌از آن به‌خدمت عباسیان پیوست و در سالهای ۴—۳۰۰

ق /۱۶ —۱۲ ۹م از جانب آنها والی اصفهان بود. رودبار الموت، تختگاه اجدادی جستانیان به‌دست خسرو فیروز، برادر دیگر جستان افتاد که از قرار معلوم تا اندازه‌ای با علی همدست بوده است. در سال ۳۰۷ق /۹۱۹م محمدبن مسافر، مؤسس سلسله سلاریان از مرگ پدرزنش انتقام کشید و علی را اندکی پس از آنکه از عباسیان ولایت ری یافت بهلاکت رساند. احتمالا احساسات ضد عباسیان نیز با انگیزهٔ انتقام کشیدن ابن‌مسافر از خون پدرزنش در آمیخته بود. ابن مسافر خسروفیروز را نیز در جنگی از پای در آورد، اما نتوانست از جانشینی مهدی، پسر خسرو و فیروز، معروف به‌سیاه‌چشم در الموت جلوگیری کند. سیاه چشم در سال ۳۱۶ق/۹۲۶م به‌دام طمعی در افتاد که اسفار برای وی گسترده بود. اسفار که چشم طمع در تصرف الموت بسته بود از وی خواست که حکومت قزوین را بپذیرد، و در نتیجه سیاه چشم را بدست آورد و بقتل رساند. منابع از پسر سیاه چشم یاد می‌کنند که پس از گذشت سالهای بسیار در سپاه معزالدوله دیلمی منصب فرماندهی داشته و در سال ۳۴۷ق /۹۶۸م در لشکرکشی برضد حمدانیان موصل کشته شد. از بعداز مرگ اسفار در سال ۳۱۹ق /۹۳۱م از سرنوشت الموت خبری به‌ما نمی‌رسد. در وقایع سال ۳۳۶ق /۹۴۷م برای نخستین بار از ماناذربن‌جستان نامی سخن می‌رود که بعدها به‌عنوان پادشاه دیلمان در رودبار فرمانروایی می‌کرد. در اینکه این ماناذر چه کسی بوده سخن بسیار گفته شد، و حاصل اینکه وی یا از دودمان سلاری یا از دودمان دیگری بوده که ماهیت آن برکسی معلوم نیست. از فصلی تا اندازه‌ای مبهم مربوط به‌وقایع سال ۳۳۶ق /۹۴۷م که در گزارش یاقوت وجود دارد، چنین تعبیر رفته است که جستانیان در این دوره تصرف ارتفاعات دیلم از جمله رودبار را به‌سلاریان واگذارده و تختگاه خود را به‌لاهیجان در ناحیهٔ جلگه‌ای انتقال داده بودند؛ اما سند معتبری که این نظر را تأیید کند در دست نیست. احتمال می‌رود که ماناذر پسر و به‌احتمال بیشتر نبیرهٔ جستان‌بن‌و-هسودان بوده است. سالنامه‌ای در ذیل وقایع سال ۳۲۸ق /۹۴۰م از جستان نامی خبر می‌دهد که باید پدر ماناذر بوده باشد.[۱۲] احتمال می‌رود محمدبن‌مسافر که از قرار معلوم عم جستان بوده، وی را در گرفتن الموت پس از برافتادن اسفار یاری داده است. بنابراین اگر چند موقع جستانیان تحت الشعاع ظهور و پیروزی سلاریان قرارگرفته بود، اما بهیچ‌وجه زمان‌درازی رودبار را از دست ندادند، و تابعیت بسیاری از دیلمان را به‌این دودمان رقیب باختند.

چنانکه گفته آمد ماناذر بعدها از المهدی علوی حمایت کرد. وی احتمالا در یکی از سالهای میان ۳۵۸ق /۹۶۹م و ۳۶۱ق /۹۷۲م درگذشت، و پسرش خسروشاه که نامش بر-روی سکه‌هایی که در سالهای ۳۶۱ق /۲ —۹۷۱م و ۳۶۳ق /٤ —۹۷۳م در رودبار زده شد منقوش است پس از وی به‌فرمانروایی رسید. مناسبات با آل‌بویه در این دوره بسیار نزدیک بود. ماناذر لشکریان دیلمی را بـه‌یاری عضدالدوله فرستاد و دختر خود را به‌نکاح وی داد. عضدالدوله نیز در عوض طبیب خود جبرئیل‌بن بختیشوع را به‌درمان خسروشاه فرستاد. فولاذ، برادر خسروشاه از فرماندهان برجستهٔ سپاه صمصام‌الدوله بود، وی بعدها به‌دربار فخرالدوله پیوست و پس از سال ۳۸٤ق /۹۹٤م در آنجا درگذشت. اما خسرو شاه احتمالا هنوز زنده بود، و در سالهای میان ۳۹۲ق /۱۰۰۲م و ۳۹٦ق /۱۰۰٦م مدتی را در رودبار حکومت می‌راند.

۱۲. الهمدانی، ص۱۱۷.

در سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی ذکر جستانیان در منابع موجود بندرت اتفاق می‌افتد. پسرفولاذ در سال ۴۰۷ق /۱۷–۱۰۱۶م برمجدالدولهٔ بویهی که خواست وی برای تصرف قزوین را ردکرده بود بیرون آمد و ناگزیر حکومت اصفهان بدو واگذار شد. در سال ۴۲۰ق /۱۰۲۹م محمود غزنوی پس‌از فتح ری سرزبان‌بن حسن‌بن خرامیل از «نوادگان شاهان دیلم» راکه به‌سلطان پناه آورده بود به‌جنگ ابراهیم‌بن سرزبان‌بن‌اسماعیل فرستاد. معلوم نیست فرمانروای رودبار در این زمان چه‌کسی بوده است. در سال ۴۳۴ق /۳–۱۰۴۲م طغرل بیگ سلجوقی پس‌از فتح ری و قزوین، عرض طاعت «شاه دیلم» راکه بی‌گمان از جستانیان دیلم بوده پذیرفت. ظاهراً در اواخر قرن بود که دودمان جستان منقرض گردید.

سلسلهٔ سلاریان منسوب به‌نام سلار (ونیز سالار از سردار به‌معنی شاهزاده، رهبر)مؤسس این سلسله است که نوادگانش بعدها همواره نام وی را به‌عنوان لقب برگزیدند. سلار نام اسلامی محمداختیارکرد و نام پدرش اسوار به‌نام عربی مسافر تحریف گردید. محققان کنونی گاهی این سلسله را به‌نام شخص اخیر مسافریان نیز خوانده‌اند. در منابع نخستین به دودمانی موسوم به‌لنگریان اشاره می‌شود که منتسب به‌نام لنگر، نیای این دودمان می‌باشد.[۱۳] لنگریان در زمانی که بر ما معلوم نیست، احتمالا در اواخر سدهٔ سوم هجری /نهم میلادی دژکوهستانی شمیران را متصرف گردیدند و از آنجا برطارم که ناحیه‌ای در امتداد مسیر میانی سفیدرود (قزل اوزن) پیش‌از تلاقی آن با شاهرود است دست یافتند.

علایق خویشاوندی با خاندان جستانی ظاهراً حتی پیش‌از ازدواج محمدبن‌مسافر با خراسویه، دختر جستان‌بن‌وهسودان که وی را درگیر کینهٔ خانوادگی خاندان جستانی کرد وجود داشته است. محمد شمیران‌را با شکوهی چشم‌گیر برآورد. وی استادان هنرور را با وعدهٔ پاداش زیاد می‌فریفت و به‌قلعه می‌برد و از آنها بیگار می‌کشید و اجازهٔ بازگشت نمی‌داد. بیداد و ستم ناگوار محمد حتی خانواده‌اش را از وی گریزان کرده بود. در سال ۳۳۰ق /۹۴۲م پسرانش وهسودان و سرزبان به‌همدستی مادرشان وی را فرو گرفتند و در قلعه‌ای در بند کشیدند. اندکی پس‌از آن که سرزبان آذربایجان را فتح کرد، چنانکه در شرح تاریخ آن‌ولایت گفته خواهد شد، وهسودان در شمیران باقی ماند و برطارم استیلا یافت. از سکه‌ای که در سال ۳۴۱ق /۳–۹۵۲م به‌نام وی زده شد پیداست که وهسودان از اسماعیلیهٔ طرفداری می‌کرده. بنابر گفتهٔ مسکویه سرزبان، برادر وهسودان نیز هوا خواه نهضت اسماعیلیه بوده است. اما در سکه‌هایی که او به‌نام خود ضرب کرد، اشاره‌ای به‌اسماعیلی بودن وی نمی‌شود. شیعهٔ اسماعیلیه، خصوصاً بواسطهٔ فعالیت ابوحاتم رازی، داعی اسماعیلی (درگذشته به‌سال ۳۲۲ق /۴–۹۳۳م) در میان دیلمان پیروان برجسته‌ای یافته بود. بنابر گزارش منابع، اسفاربن‌شرویه، سیاه چشم جستانی و مرداویج زیاری همگی مذهب اسماعیلی اختیارکرده بودند، اما

۱۳. در یاقوت، ج۳، ص۱۴۹ این نام به‌صورت کنکر آمده، و احمد کسروی و ولادیمیر مینورسکی که این دودمان را کنگری می‌خوانند. همین صورت را پذیرفته‌اند. اما در تمام منابع دیگر حرف نخستین این نام لام است. وشمگیر زیاری دوتن از پسرانش را سلار و لنگر نامیده بود. انتخاب این نام از سوی وشمگیر اشاره داردکه مادر آنها احتمالاً شاهدختی سلاری و به‌احتمال بیشتر دختر محمدبن مسافر بوده است.

حمایت آنها از جنبش اسماعیلیه دیرپا نبوده است. چنانکه از سکه‌های موجود وهسودان بر می‌آید، آموزهٔ اسماعیلی رایج در میان دیلمان در این دوره مستلزم شناسایی امامت خلفای فاطمی نبوده است.

وشمگیر را در سال ۳۵۵ق /۹۶۶م رکن‌الدولهٔ بویهی از طارم بیرون راند، اما وی اندکی بعد قلمرو خویش را بازگرفت. از وشمگیر آخرین بار در سال ۳۵۶ق /۹۶۷م یاد می‌شود. شمیران بعدها به‌تصرف پسرش نوح در آمد که پیش‌از سال ۳۷۹ق /۹۸۹–۹۰م درگذشت. در این سال فخرالدولهٔ دیلمی به‌منظور تصرف قلعهٔ شمیران با بیوهٔ نوح ازدواج کرد، اما بعداً وی را طلاق گفت. پسر خردسالش را به‌دربار آل‌بویه در ری آوردند که برخی دیگر از سلاریان نیز در آنجا حاضر بودند. پس‌از مرگ فخرالدوله در سال ۳۸۷ق /۹۹۷م یکی از نوادگان و هسودان به‌نام ابراهیم‌بن مرزبان‌بن اسماعیل طارم، زنجان، ابهر و سهرورد را متصرف شد، و مدتی بر قزوین نیز دست یافت. هنگامی که محمود غزنوی در سال ۴۲۰ق /۱۰۲۹م ری را گرفت، مرزبان جستانی را به‌فتح قلمرو ابراهیم فرستاد، اما وی کاری از پیش نبرد. ابراهیم پادگان غزنوی را از قزوین بیرون راند و برمسعود، پسر محمود غالب آمد. مسعود بعدها موفق گردید برخی از مردان سپاه ابراهیم را به‌رشوه بفریبد و بروی دست یابد. سلطان غزنوی نتوانست پسر وی را به‌تسلیم دژ سر جهان وا دارد، اما مالی قرار نهاد که سالانه بپردازد. ازسرنوشت بعدی ابراهیم هیچ خبری در دست نیست. درسال ۴۳۴ق /۴–۱۰۴۳م سلار طارم با دعوت طغرل بیگ سلجوقی که قزوین را گشوده بود، مبنی برتصدیق سیادت سلجوقیان و پرداخت خراج موافقت کرد. این سالار احتمالا باید ابراهیم، پسر جستان بوده باشد که بهرتقدیر سه‌سال بعد که ناصر خسرو ناحیهٔ شمیران را سیاحت می‌کرد، خداوند آن ناحیه بوده است. این سلسله تا چند دههٔ بعد تحت سیادت سلجوقیان به‌حیات خود ادامه داد.

۷ـ آذربایجان و خاور ماورای قفقاز

آذربایجان و ولایات ایرانی خاورماورای قفقاز تا دربند برخلاف ولایات حاشیهٔ جنوبی دریای خزر در برابر فتوح نخستین عرب که تا اندازه‌ای حتی در ایام خلافت عمر روی داده بود، چندان ایستادگی نکرده بودند. از مرزبان ساسانی آذربایجان که در این ایام با قبول پرداخت خراج تسلیم فاتحان عرب شده بود، بعدها ذکری در منابع نمی‌شود. در دربند که تازیان آن را باب (یاباب الابواب) می‌خواندند، فرمانده پادگان ایرانی با آنها برضد دشمنان دیگر، خصوصاً ارمنیان و خزران متحد گردید. خزران در واقع راه پیشروی اعراب به‌سوی شمال را سد کرده بودند، و درطی دهه‌های آینده بارها به‌اران، ارمنستان و آذربایجان تاختن آوردند. هنگامی که سلمان‌بن باهلی در ایام خلافت عثمان از ارمنستان به‌مشرق ماورای قفقاز تاخت، شاهزادگان محلی از شکی در مغرب تا شروان در مشرق و مسقط در شمال تسلیم وی شدند و به‌پرداخت خراج موافقت کردند.

بیشتر جمعیت آذربایجان در ایام فتوح ایرانی بودند و به‌گویشهای گونه‌گون سخن می‌گفتند. در گذشته گروههایی از کردان در برخی از مناطق ولایت رخنه کرده بودند. در شمال

ولایات اران میان رودهای کوراوارس، شروان (بعدها شیروان) ناحیه شمال کورا و بالاخره در بند در قلمرو سلطان‌نشین باستانی آلبانیا (به‌عربی اران) واقع بودند. آلبانیها که مردمی غیر هندو اروپایی بودند، آیین مسیحیت ارمنی برگزیدند، و در نواحی جنوبی رود کورا که ارمنیان در گروههای بزرگ اسکان کرده بودند، تا اندازه‌ای ارمنی شده و با آنها پیوند خویشی برقرار کرده بودند. اما زبان خود را همچنان حفظ کرده بودند. و در سدهٔ چهارم هجری/دهم‌ـ میلادی زبان آنها در بردعه، کرسی ولایت اران هنوز رایج بود. حکومت اران از پایان سدهٔ ششم میلادی در دست دودمان مهرگان بود که تا سال ۲ —۸۲۱ میلادی تحت سیادت مسلمانان به‌حیات خود ادامه دادند. در شمال رود کورا شمار زیادی مهاجران ایرانی سکنی گزیده بودند، و نامهایی محلی نظیر لتیران، شروان و بیلقان دال برآنست که این مهاجران از دیلمان و دیگر مناطق حاشیهٔ جنوبی دریای خزر بدینجا آمده بودند. مهاجمان گونه‌گون دیگری نیز ماندگاههایی درآنجا دایر کرده بودند که مهمترین آنها در این ایام خزران بودند که شهر قبله در مغرب شروان را در تصرف خود داشتند. گذشته از کوهستانی بودن منطقه که سبب تفرقهٔ مردم می‌گشت، گونه‌گونی جمعیت نیز به‌بقای شاهزاده‌نشینهای کوچک متعدد کمک می‌کرد. برخی از این شاهزاده نشینها را دولت ساسانی برای تقویت دفاع مرزی ایجاد کرده بود. این دودمانهای محلی خراجگزار فاتحان عرب گردیدند و عموماً دست‌کم تا اواخر عصر اموی دست نخورده باقی ماندند. اما دربارهٔ تاریخ آنها چندان اطلاعی نداریم. بعدها برخی از از آنها از صحنهٔ تاریخ بیرون رفتند، و در شاهزاده نشینهای دیگر اشرافیت جدید فاتحان جای آنها را گرفتند.

چون آذربایجان و ماورای قفقاز مرزهای بی‌دفاعی داشتند، فاتحان عرب ناگزیر بودند نیروهای زیادی در آنجا مستقر کنند. در ایام خلافت عثمان شمار فراوانی از جنگاوران کوفی در آذربایجان اسکان داده شدند. بالنتیجه قبایل متعدد عرب از کوفه، بصره و سوریه به آذربایجان کوچ کردند، و زمینهای مزروعی پهناوری را از دست روستاییان بومی بیرون آوردند. حدود سال ۱۴۱ق/ ۹ — ۷۵۸ که یزیدبن حاتم مهلبی به‌فرمان منصور، خلیفهٔ عباسی ولایت آذربایجان یافت، گروههای قبیله‌ای عرب یمانی را از بصره به‌آذربایجان آورد و در مناطق گونه‌گون ولایت اسکان داد. روادبن‌مثنی الازدی، نیای دودمان روادی میان بذ و تبریز سکونت یافت، و بعدها قدرتی برای خود بهم زد. در شهرهای دیگر نیز رؤسای عرب قلاع و استحکاماتی جهت خود ساختند و بر ساکنان بومی محل استیلا یافتند. در مرندابوالبعیث‌ـ حلبس از قبیلهٔ ربیعه، در ارومیه صدقةبن‌علی، از موالی قبیلهٔ ازد، در میانه ابوعبدالله‌بن‌جعفرـ همدانی، در برزه طایفهٔ اود، درنریز سربن عمرموصلی طایی و در سراب نوادگان اشعث‌بن‌قیس‌ـ کندی، یکی از فاتحان نخستین عرب نشیمن گزیدند. این اعیان قدرتمند عرب و خانواده‌های آنها در سدهٔ دوم هجری /هشتم میلادی و سدهٔ سوم هجری /نهم میلادی موجبات دردسر زیادی را برای ولایت فراهم می‌کردند. انتصابهای مکرر والیانی که وابستهٔ به‌این خاندانهای محلی بودند برخرابی اوضاع می‌افزود. بردعه در شمال و بعدها باب دارای ساخلو نشینهای مستحکم عرب بودند که پایگاه جنگ با خزران بودند. بردعه در ایام خلافت عبدالملک استحکامات تازه‌ای یافت، و مسلمه، پسر عبدالملک با اسکان دادن بیست‌وچهارهزار سرباز

سوری در ساخلونشینهای باب در سال ۱۱۳ق /۷۳۱م این پادگانها را بسیار تقویت کرد. حکومت اران معمولا در دست والی ارمنستان بود؛ بسیار پیش می‌آمد که والی آذربایجان و ارمنستان یک تن بود. اگر چند بنابر روایتی بیشتر مردم آذربایجان قبول اسلام کرده بودند و در خلافت علی (ع) «قرآن می‌خواندند»، اما شکی نیست که این روایت به‌جایهای محدودی اشاره دارد، و شاید خصوصاً منظور اردبیل بوده باشد،[۱۴] زیرا قدرت جنبش خرمیان در آذربایجان که بابک، رهبرشان از قلعهٔ بذ در نزدیک ارس مدت بیست‌سال در برابر همهٔ حملات سپاهیان خلیفه در ایستاده بود، بقدرکفایت گواه بردوام احساسات ضد اسلامی و ضد عرب در میان جمعی از مردم آذربایجان است. در قرون نخستین اسلامی بیشتر مسلمانان آذربایجان مذهب سنت می‌ورزیدند، اما گه‌گاه مذهب خارجی نیز در آنجا رایج بود. آگاهی داریم که در ایام خلافت مأمون میان سنیان و معتزلیان بردعه ستیزهای سنتی درگرفت. علمای حدیث در میان اهل سنت از حبلیان محافظه‌کار حمایت می‌کردند، و به‌حنفیه و شافعیه به عنوان مکاتب فقهی اقلیت می‌نگریستند.

۸ـ ساجیان، سلاریان و روادیان

انقلاب بابک تنها موقتاً از قدرت رؤسای عرب در آذربایجان کاسته بود. ظاهراً برخی به منظور کاستن از استقلال آشوب انگیز این رؤسا و پاره‌ای به‌قصد جلوگیری از نفوذ پادشاهان خاندان باگراتید (بقراطی) ارمنستان بود که خلیفه معتمد در سال ۲۷۶ق /۸۸۹ـ ۸۹۰ م یا به‌احتمال بیشتر در سال ۲۷۹ق /۸۹۲م محمدبن ابی‌الساج را که یکی از بزرگترین فرماندهان سپاه خلیفه بود، ولایت آذربایجان و ارمنستان داد. خاندان ساج از مردم اشروسنهٔ آسیای میانه بودند و احتمالا خاستگاه سغدی داشتند.[۱۵]

ابوالساج دیودادبن‌دیودشت، پدر محمد در سپاه عباسی به فرماندهی افشین در جنگ نهایی بابابک خود را بشهرت رساند و در ولایات مختلف خلفا را خدمت کرد. پس‌از مرگ او در سال ۲۶۶ق /۸۷۹م دو پسرش محمد و یوسف خطمشی پدر را دنبال کردند. نخستین وظیفهٔ محمد در آذربایجان فرو خواباندن شورش عبدالله‌بن‌حسن حمدانی و از قرار معلوم رئیس حمدانیان آذربایجان بود که مراغه را تصرف کرده بود. در سال ۲۸۰ق /۸۹۳م محمد بازینهار دادن به‌عبدالله وی را به‌تسلیم وادارکرد، اما بعداً اموال وی را مصادره نمود و خود او را بهلاکت رساند. محمد مراغه را تختگاه خود کرد، ولی بعداً بیشتر ایام خود را در بردعه گذراند. سپس متوجه ارمنستان شد که سمباط اول با گراتید از سال ۸۹۰ میلادی برآن فرمانروایی می‌کرد. محمد به‌نام خلیفه تاجی و هدایایی برای او فرستاد و بدین ترتیب سیادت وی را بر سرزمینش تصدیق کرد. در سال ۸۹۲ که سمباط میلادی رسولانی نزد امپراتور بیزانس فرستاد محمد وی را به‌حمله تهدید کرد، اما با یک نامهٔ سیاسی پادشاه آرام یافت. پادشاه باگراتید در آن ایام دوین (به‌عربی دبیل) را متصرف شد و در سال ۸۹۵ به‌گرجستان

۱۴. بلاذری، **فتوح‌البلدان**، ص۳۲۹ (ترجمهٔ فارسی، ص۱۶۷).
15. V. Minorsky, *Studies in Caucusian History*, p. III, n. 7.

و آلبانیا تاخت. محمد به‌تلافی این توسعه طلبی سمباط در نواحی شمال، در همان سال نخجوان و دوین را گرفت، اما بعدها متحمل شکست گردید و با سمباط قرارداد صلح بست.

اما اندکی بعد محمد آنقدر قدرت در خود یافت که بر دولت خلیفه بشورد، و گویا از پرداخت خراج ولایت خود به‌خلیفه سرباز زد. شاید در همین ایام بود که وی لقب افشین بر خود نهاد که لقب سنتی شاهان اشروسنه بود. این لقب بر روی سکه‌ای که وی در سال ۲۸۰ ق /۸۹۸م در بردعه ضرب کرد نقش شده است. وی در همان سال دوباره به‌قدرت خلیفه تسلیم شد، و ظاهراً خود را برای جنگ جدیدی باسمباط آماده می کرد، و خلیفه حکومت وی بر آذربایجان و ارمنستان را ابقا نمود. محمد تا قلب سلطان‌نشین باگراتید رخنه کرد، قارص را گرفت و همسر سمباط را ربود و بخشی از خزاین شاهی را با خود آورد. محمد در سال ۲۸۶ق / ۸۹۹م موافقت کرد که در قبال بنوا گرفتن آشوت، پسر سمباط، همسرش را به‌او باز دهد. اندکی بعد وی به‌واسپورگان تاخت و سرگیس آشوت‌آرجرونی، فرمانروای آن سرزمین را به‌قبول تبعیت وبنوا دادن برادرش وادار کرد. وی سپس تفلیس را که درگذشته در دست مسلمانان‌بود متصرف شد و با نقض قرارداد متارکهٔ جنگ به‌قلب قلمرو باگراتیدی تاخت، اما به‌دستگیری پادشاه موفق نشد. محمد پس از این پیروزیهای سترگ یک بار دیگر در وفاداری به‌دولت خلیفه تردید کرد، زیرا در سال ۲۸۷ق /۹۰۰م به‌امید تصرف دیارمضر توطئه کرد، اما از توطئهٔ وی پرده برداشتند. وی در همان سال به‌انتقام گریختن برادر سرگیس‌آشوت بار دیگر به واسپورگان تاخت. چون سرگیس‌آشوت از برابر وی گریخت، محمد نیرویی در آنجا باقی گذارد و برای تمهید مقدمات لشکرکشی تازه برضد سمباط به‌بردعه بازگشت؛ اما پیش از آنکه نقشه‌اش را باجرا گذارد درسال ۲۸۸ ق /۹۰۱م به‌مرضی واگیر درگذشت.

چون محمد درگذشت، سپاهیانش دیو داد را به‌جانشینی وی برگزیدند. اما پس‌ازپنج‌ماه عمش یوسف‌بن‌ابی الساج وی را از فرمانروایی برداشت و پایتخت را به‌اردبیل انتقال داد و دیوار مراغه را بکلی ویران کرد. شاه سمباط کوشید تا با پیشنهاد تابعیت مستقیم به‌خلیفه المکتفی خود را از زیر سیادت ساجیان رهایی دهد. چون سمباط دعوتهای یوسف را برای رفتن به‌نزد وی رد کرد، امیرساجی به‌کشور وی تاخت. در سال ۲۹۰ق /۹۰۳م میان دو طرف قراردادی بسته شد، و سمباط تاجی از یوسف دریافت کرد و بدین ترتیب سیادت وی را تصدیق نمود. مناسبات یوسف با خلیفه که هرگز سامانی نیافت سخت تیره بود. در سال ۲۹۵ق / ۹۰۸م سپاهی از بغداد به‌دفع وی گسیل گردید. تنها پس از جلوس خلیفه المقتدرو ظاهراً با حمایت ابن‌فرات، وزیر جدید که یوسف از آن پس وی را حامی خود می‌دانست و نام وی را همواره برسکه‌هایش نقش می کرد، قراردادی در بغداد میان یوسف و دولت خلیفه بسته شد. درسال ۲۹۶ق /۹۰۹م یوسف ساجی رسماً به‌حکومت آذربایجان و ارمنستان منصوب گردید.

در ایام نافرمانی یوسف خلیفه شاه سمباط را برانگیخت تا در برابر ساجیان اسلحه بر-گیرد. یوسف هرگز این خیانت وی را نبخشود، و پس از سامان دادن مناسبات خود با بغداد بی‌درنگ رهسپار اعمال قدرت در ارمنستان گردید. یوسف در گاگیک (غاغیق) شاهزادهٔ واسپورگان، دوست هم پیمانی یافت که با سمباط برسر نخجوان جدال داشت و به‌یوسف‌پیشنهاد تابعیت کرده بود. یوسف تاج شاهی برسر وی نهاد و پیشنهادهای سمباط را رد کرد و کاثو-

لیکوس هوهاتس، رسول وی را در بند کشید. وی در سال ۲۹۶ق /۹۰۹م نخجوان را گرفت و به‌یاری گاگیک ناحیهٔ سونیک را تصرف نمود. یوسف که سمباط را تا آنسوی کشور تعقیب کرده بود، زمستان را در دوین گذراند و در سال ۲۹۷ق /۹۱۰م سپاه سلطنتی را که فرماندهی آن با آشوت ارکث و موشل، پسران سمباط بود در شمال ایروان بشکست. موشل به‌اسارت افتاد و امیرساجی وی را به‌زهر بکشت. چون جنگ بی‌رحمانهٔ دو طرف ادامه یافت، سمباط در حصاری استوار به‌محاصرهٔ یوسف افتاد، و سرانجام برای متوقف کردن خونریزی داوطلبانه خود را تسلیم یوسف کرد. یوسف نخست به‌وی اجازه داد که به‌موطنش باز گردد، اما دوباره وی را دستگیر کرد و مدت یک سال در بند بداشت. در طی محاصرهٔ ارنجک که احتمالا در سال ۳۰۱ق /۹۱۴م اتفاق افتاد، یوسف وی را در برابر دیوار قلعه به‌امید به‌تسلیم وا داشتن پادگان بشکنجه کشید و بقتل رساند، و سپس کالبد وی را به‌دوین فرستاد تا در آنجا بردار کشند. ادامهٔ جنگ ویرانی بسیار ببار آورد و با موجی از فشارهای دینی همراه بود. ابن‌حوقل از خشونت بی‌سابقه‌ای سخن می‌گوید که یوسف در رفتار مسلمانان با ارامنه معمول کرد، و اضافه می‌کند که اهل بغداد بردگان ارمنی را نمی‌خریدند و آنها را اهل ذمه می‌دانستند.[16]

یوسف در ابتدا با آشوت دوم، پسر سمباط که سعی می‌کرد تا قلمرو پدرش را پس گیرد سیاست خصومت آمیزی را تعقیب می‌کرد. پس‌از آنکه گاگیک آرجرونی از همکاری بیشتر با وی امتناع ورزید، یوسف اسپاراپت آشوت را به‌رقابت وی علم کرد و در دوین برتخت نشاند. اما چون پسر سمباط حمایت عامد را در ارمنستان جلب کرد و توجه یوسف بجای دیگری معطوف بود، سرانجام ناگزیر وی را احتمالا در سال ۳۰۴ق /۹۱۷م به‌پادشاهی ارمنستان برسمیت شناخت، و تاجی بدو بخشید. پس‌از آنکه ابن‌فرات، حامی یوسف از وزارت خلافت بغداد برکنار گردید، وی از پرداخت کمی از خراج سالیانه به‌دولت خلیفه امتناع ورزید. یوسف در سال ۳۰۳ق /۹۱۵—۱۶م رسول خلیفه را زندانی کرد، اما بعداً از بندرهایش ساخت و با پول و هدایا پس فرستاد. پس‌از آنکه در سال ۳۰۴ق /۹۱۷م ابن‌فرات بار دیگر وزارت یافت، یوسف زنجان، ابهر، قزوین و ری را از دست والی سامانی بیرون کرد، و درنامه‌ای که به‌بغداد فرستاد مدعی‌گردید که وزیر سابق وی را به‌حکومت این نواحی‌گماشت، وظاهراً امیدوار بود که ابن‌فرات در این مورد از وی پشتیبانی کند. اما خلیفه المقتدر بکلی بروی خشم گرفت و سپاهی از بغداد به‌دفع او فرستاد؛ اما این سپاه از یوسف شکست خورد. هنگامی که مونس، امیرالامرای عباسی با سپاهی دیگر نزدیک گردید، یوسف به‌اردبیل عقب نشست. با وجود شفاعت ابن‌فرات از وی، خلیفه هنوز از ابقای او به‌حکومت ولایاتش سر باز می‌زد. در نبردی که نزدیک اردبیل میان مونس و یوسف در گرفت، مونس مغلوب و منهزم گشت، اما سال بعد، یعنی ۳۰۷ق /۹۱۹م وی امیر ساجی را در همانجا بشکست. یوسف دستگیر گردید و به‌بغداد آورده شد و خلیفه سه‌سال وی را در بند بداشت. در آذربایجان سبک، غلام یوسف بر ولایت استیلا یافت، و پس‌از آنکه سپاهی را که به‌دفع وی گسیل شده بود بشکست، خلیفه حکومت وی را برسمیت شناخت.

در سال ۳۱۰ق /۹۲۲م یوسف از بندرها گردید و به‌حکومت ری، قزوین، ابهر، زنجان

۱۶. ابن‌حوقل، صورة‌الارض، ص۳۴۳ (ترجمهٔ فارسی، ۹—۹۸).

و آذربایجان منصوب شد، و چون آهنگ آذربایجان کرد، سبک که همواره به‌وی وفادار بود درگذشت. در سال ۳۱۱ق /۹۲۴م ابن‌ابی‌الساج والی سابق ری را که برخلیفه بیرون آمده و برشهر دست یافته بود بگرفت و بکشت. چون یوسف شهر را به‌قصد تصرف همدان ترک گفت، اهل ری بی‌درنگ عامل وی را از شهر بیرون کردند؛ اما چندان نگذشت که یوسف در سال ۳۱۳ق /۹۲۵م به‌ری بازگشت و از آنجا عازم آذربایجان شد. در سال ۳۱۴ق /۹۲۶م دولت خلیفه یوسف را به‌بغداد فراخواند تا با قرمطیان بحرین که مملکت را بویرانی مـی‌کشاندند جنگ کند. در سال بعد با وجودی که تعداد لشکریان وی بسیار فزونتر از شمار قرمطیان بود، با این همه یوسف از این حریفان شرزه شکست یافت‌و اسیرگردید. چند ماه بعد، در سال ۳۱۵ ق /۹۲۸م قرمطیان وی را گردن زدند. برخی از لشکریان ترک او در بغداد به‌خدمت خلیفه پیوستند و دستهٔ ساجیه را تشکیل دادند.[۱۷]

پس‌از مرگ یوسف، خلیفه بـرادرزادهٔ وی ابوالمسافرالفتح، پسر محمدبـن الافیش را ولایت آذربایجان داد. ابوالمسافـررا یک سال‌ونیم بعد، یعنی در سال ۳۱۷ق /۹۲۹م یکی از غلامانش به‌زهر کشت. اگر چند سلسلهٔ ساجیان با مرگ ابوالمسافر پایان یافت، اماآذربایجان دیگر تن به‌طاعت‌ولاتی که حکومت خلافت بدان سرزمین می‌فرستاد نداد. پس ازکشته شدن فتح، وصیف شروانی برآذربایجان استیلا یافت. اما احتمالا در همان سال مفلح الیوسفی بجای وی نشست و بنابر سکه‌هایی که از وی باقی مانده دست‌کم تا سال ۳۲۳ق /۹۳۵م در قدرت باقی ماند. در سال ۳۲۵ق /۹۳۷م حسن حمدانی، فرمانروای موصل نظیف، از صاحب‌منصبان هنگ ساجیه راکه به‌او پناهنده شده بود به‌فتح آذربایجان فرستاد، اما ظاهراً نظیف پیروزی چندانی بدست نیاورد. از سال ۳۲۶ق /۹۳۸م دیسم‌بن ابراهیم الکردی زمام اموآذربایجان را بدست گرفت. پدر دیسم، چنانکه نام نسبی‌ابن‌شاذلویه‌اش نشان می‌دهد، خاستگاه ایرانـی داشته و به‌احتمال زیـاد کـرد بوده است. وی از یاران هارون وازقـی، رئیس خوارج موصل بود. چون خلیفه المعتضد در سال ۲۸۳ق /۸۹۶م هارون را دستگیر کـرد، ابراهیم بـه‌آذربایجان گریخت، و در آنجا با دختر یکی از سردسته‌های کـرد ازدواج کرد که پسرش دیسم را زایید. دیسم که مانند پدرش مذهب خارجی داشت، به‌استخدام یوسف ساجی درآمد و در خدمت وی مدارج ترقی را پیمود.

دیسم در آغاز به‌لشکریان کردش متکی بود. اما توسعه طلبی دیلمیان بزودی آذربایجان را نیز فرو بلعـید. در سال ۳۲۶ق /۹۳۷م لشکری بن‌مردی گیلی کـه در گذشته خدمت ماکان، مرداویج و وشمگیر زیاری می‌کرد، بـا سپاهی مرکب از گیلها و بـرخی از دیلمان به‌آذربایجان تاخت و دیسم را از آن ولایت بیرون رانـد، اما دیسم به‌کمک وشمگیر بـار دیگر به‌قلمرو خود بازگشت. چون جنگیان کرد دیسم نافرمانی آغاز کردند و بر پـاره‌ای از قلمرو وی دست انـداختند، دیسم برای خنثی کردن قدرت آنها به‌استخدام دیلمیان از جمله سالوک (به‌عربی صعلوک)، پسر محمدبن مسافر سلاری پرداخت و تنی چند از رؤسای کرد را فرو گرفت. ابوالقاسم جعفربن‌علی،وزیر دیسم که مباشر مالی‌یوسف ساجی و نیز از داعیان اسماعیلی بود، در سال ۳۳۰

۱۷. مسکویه در تجارب‌الامم، ج۱، ص۱۱۶ از دستهٔ ساجیه بـه فرماندهی مونس در سال ۳۱۱ ق/۹۲۴م یاد می‌کند، اما گویا این روایت نادرست است.

ق /۲ — ۱ ۹٤ م بواسطهٔ توطئه‌هایی که برضد او چیده بودند به‌طارم گریخت که در آن هنگام وهسودان و مرزبان، پسران محمدبن مسافر پدر را از فرمانروایی خلع کرده، خود زمام امور بدست گرفته بودند. وی مرزبان را به‌فتح آذربایجان برانگیخت و بانوشت و خواندهای پنهانی وفاداری بسیاری از رؤسای سپاه دیسم، و بویژه دیلمیان را به مرزبان جلب کرد. در سال ۳۳۰ ق /۲ — ۱ ۹٤ م که مرزبان به‌آذربایجان تاخت و با دیسم مصاف داد، افواج دیلمی سپاه دیسم وی را فرو گذاشته جانب مرزبان را گرفتند؛ دیسم ناگزیر پشت بهزیمت داد و به‌گاگیک آر- جرونی، شاه واسپورگان که درگذشته با وی مناسبات دوستانه داشت پناه جست.

مرزبان که خود اسماعیلی نومذهب بود، وزارت خود به‌جعفربن علی داد، و به‌او اجازه داد که آشکارا تعلیم اسماعیلی کند. جعفر از وی دستوری خواست که به‌تبریز رود. در آنجا از دیسم دعوت کرد که به‌وی بپیوندد و به کمک اهل تبریز رؤسای دیلمی را بقتل رساند. چون دیسم به‌تبریز در آمد، همهٔ کردان که مرزبان آنها را از خود رنجانده بود، بروی فراز آمدند. مرزبان با سپاه دیلمی خود آنها را بشکست و تبریز را حصار گرفت. با پیشنهاد وی جعفر یکبار دیگر بدو پیوست و بنابر خواستهٔ خود اجازه یافت که بدون منصب اداری آزادنه در خانهٔ خود زندگی کند. پیش‌از آنکه مرزبان تبریز را بگشاید، دیسم و طرفدارانش به اردبیل گریختند. مرزبان به کمک برادرش وهسودان اردبیل را محاصره کرد، و پس‌از آنکه وزیر جدید دیسم را با پول بفریفت، در سال ۳۳۱ ق /۳ — ۲ ۹٤ م موفق شد که وی را به‌تسلیم وادارد. اما امیر- سلاری با دیسم به‌مدارا رفتار کرد، و بنابر درخواست دیسم، مرزبان ادارهٔ امور قلعهٔ طارم بدو داد. از سوی دیگر، چون بزرگان و اعیان اردبیل از دیسم حمایت می کردند، مرزبان با تحمیل خراج سنگین و ویران کردن حصار شهر آنها را تنبیه نمود و وادارشان کرد که دیوار شهر را به‌دست خود ویران کنند. جعفر پیش‌از سال ۳٤٤ ق /۹۵۵ م که ابن‌حوقل درآذربایجان سیاحت می کرد به‌وزارت بازگشت. ظاهرآوی در دعوت‌اسماعیلی کامیاب بوده است، زیرا ابن‌حوقل می‌گوید که در این ایام شمار زیادی ازمردم ولایت باطنی مذهب بودند.[۱۸]

در این هنگام مرزبان برسراسر آذربایجان و شرق ماورای قفقاز فرمانروایی یافت. بنابر سکه‌های موجود، وی ازسال ۳۳۳ق /۹٤۵ دوین را نیز متصرف گردید.[۱۹]

در بهار همان سال روسها با قایق ازطریق رود کورا به‌ماورای قفقاز درآمدند، و پس از شکستن سپاهی که فرماندهی آن را والی مرزبان بعهده داشت و بیشتر داوطلبان محلی بودند، بردعه را تصرف کردند. آنها در ابتدا با ساکنان محل خوش‌رفتاری کردند، اماچون تودهٔ مردم آشکارا سپاهیان مسلمان را در برابر مهاجمان یاری می‌دادند، روسها نیز به‌تلافی این عمل بسیاری از مردم محل را به‌دم تیغ سپردند و دیگران را ناگزیر کردند که اموال خود را به‌آنها واگذارند. داوطلبان مسلمان از هر سو فراز آمدند و در نبرد با مهاجمان کافر به‌مرزبان

۱۸. ابن‌حوقل، صورةالارض، ص۳٤۹ (ترجمهٔ فارسی، ص۹۶).

۱۹. مقایسه کنید با، Paul Lemaire "Muhammadancoins in the convent of the Flasellation" *Nc*, 5 th, Vol, X. VIII (1938), p. 299.

بر روی سکه علاوه بر نام مرزبان اسم محمدبن مسافر الملك نیز منقوش است، و این می‌رساند که مرزبان به‌رغم زندانی کردن پدر، هنوز وی را به‌عنوان پادشاه سلاری برسمیت می‌شناخت.

پیوستند. با آنکه شماره سپاه مرزبان بیش از مهاجمان روس بود، با این همه، وی چندین بار از آنها شکست خورد. سرانجام که دشمن درنده خو بر اثر افراط در خوردن میوهٔ تازه به‌بیماری وبا گرفتار آمد و ضعیف گردید، مرزبان آنها را درکمینگاهی‌بدام انداخت و هفتصد تن از روسها و فرمانده آنها را بهلاکت رساند. بقیه به‌کهندز بردعه عقب نشستند. مرزبان ارك را دور گرفت، اما در همین هنگام خبر رسید که حسن‌ناصرالدوله حمدانی، فرمانروای موصل برادرزاده‌اش حسین‌بن سعید را به‌فتح آذربایجان فرستاده و سپاه مزبور تا سلماس پیش آمده، در آنجا کردان هذبانی به‌سرکردگی جعفربن شکویه بدو پیوسته‌اند. حسین در سال ۳۳۱ ق/ ۹۴۲ م که مرزبان ودیسم بر سر استیلای بر آذربایجان هنوز در جنگ بودند و ناصرالدوله۔ امیرالامرای بغداد بود، از سوی خلیفه‌المتقی ولایت ارمنستان و آذربایجان یافت. مرزبان گروه اندکی از سپاهش را در برابر روسها بازگذاشت و خود آهنگ حمدانی کرد، و در زمستان سال ۳۳۴ ق/۶ - ۹۴۵ م وی را بشکست. اندکی بعد حسین را عمش برای سفر جنگی دیگر به۔ بغداد فرا خواند. و در همان ایام روسها نیز با غنایم و اسیر بسیار از بردعه رفتند.

مرزبان در سال ۳۳۷ ق/۹ - ۹۴۸ از استخفافی که از سوی معزالدوله بویهی بر رسول وی رفته بود بخشم آمد و بر آن شد که ری را از دست رکن‌الدوله بیرون کند. رکن‌الدوله موفق شد که با گشودن باب مذاکرات سیاسی تا آمدن نیروهای کمکی برادرش عملیات جنگی مرزبان را به‌تأخیر اندازد، و با آمدن این نیرو در نزدیکی قزوین سپاهیان مرزبان را درهم شکست، و مرزبان خود اسیر گردید. رؤسای دیلمی سپاه وی که گریخته بودندبر محمدبن۔ مسافر فراز آمدند و او را به‌اردبیل آوردند. با نزدیك شدن محمدبن مسافر، و هسودان که ظاهراً به‌نیابت برادر بر اردبیل حکومت می‌کرد به‌طارم گریخت. دیری نگذشت که محمد بار دیگر دیلمان را از خود رنجاند و ناگزیر نزد وهسودان گریخت. وهسودان نیز وی را درقلعه دربند کرد، و او پیش از فرا رسیدن سال ۳۴۱ ق/۹۵۳ م در زندان درگذشت. در این میان رکن‌الدولهٔ بویهی محمدبن عبدالرزاق، حکمران سابق طوس راکه سامانیان را ترك گفته به آل‌بویه پیوسته بود، با سپاهی روانهٔ فتح آذربایجان کرد. در این اوضاع و احوال وهسودان، دیسم را به‌آذربایجان فرستاد که ازقرار معلوم پسران مرزبان را در غیبت پدر یاری دهد، زیرا دیسم ولایت را خوب می‌شناخت و احتمال می‌رفت که حمایت کردان را جلب کند. چون عبدالرزاق به‌آذربایجان تاخت، دیسم به‌اران عقب نشست. عبدالرزاق در سال ۳۳۸ ق/ ۵۰ - ۹۴۹ م پس از برخورد با مانعی که در پیشرویش پدید آمد به‌ری بازگشت، و دیسم بر آذربایجان و ارمنستان استیلا یافت.

مرزبان در سال ۳۴۱ ق/۳ - ۹۵۲ م از بند گریخت، و سپاهی به‌دفع دیسم که حکومت آذربایجان را غصب کرده بود فرستاد. چون رؤسای دیلمی سپاه دیسم وی‌را فرو گذاشتند، دیسم نزدیك اردبیل شکست‌خورد و به‌ارمنستان شتافت، که‌در آنجا شاهزادگان مسیحی به‌یاری وی برخاستند. یکسال بعد از آنجا نیز رانده شد و به‌بغداد نزد معزالدولهٔ‌دیلمی گریخت. معزالدوله دیسم را بگرمی پذیرفت و بنواخت. در سال ۳۴۳ ق/۵ - ۹۵۴م رکن‌الدوله با مرزبان صلح کرد و دختر وی را بزنی گرفت. دیسم که کمك آل‌بویه را در پس۔ گرفتن قلمرو خود از دست داده بود به‌حمدانیان پیوست. وی پس از دریافت کمك از

سیف‌الدوله، فرمانروای حلب، در سال ۳۴٤ ق/٦-۹٥٥ م سلماس را متصرف شد و به‌سیادت حمدانیان گردن نهاد. مرزبان وی را از آذربایجان راند. دیسم در ابتدا به‌دیرنیک (دیرنیق) آرجرونی، پسر گاگیک پناه برد، اما بر اثر فشار مرزبان، دیرنیک بعدها وی را توقیف و تسلیم امیر سلاری کرد. مرزبان دیسم را کور کرد و به‌زندان درافکند. دیسم پس از مرگ مرزبان بر دست طرفداران وی کشته شد.

پس از دستگیری دیسم، حکومت مرزبان تا هنگام مرگش که در سال ۳٤٦ ق/۹٥۷ م اتفاق افتاد، در آرامش گذشت. ابن‌حوقل فهرستی از خراجگزاران مرزبان در سال ۳٤٤ ق/٦-۹٥٥ م بدست می‌دهد که نشان می‌دهد بیشتر شاهزادگان کوچک ناحیهٔ قفقاز و ارمنستان سیادت وی را تصدیق می‌کردند. مرزبان پیش از مرگش برادرش وهسودان را جانشین خود تعیین کرده بود، اما فرماندهان قلاع از واگذاردن دژها به‌وی امتناع ورزیدند و از فرمانهای سابق مرزبان که تصریح کرده بود پسرانش جستان، ابراهیم و ناصر پس از وی بترتیب جانشین وی گردند اطاعت نمودند. وهسودان که از اعمال قدرت درمانده بود به‌طارم بازگشت. مساعی وهسودان در پراکندن تخم نفاق در میان برادرزادگانش به‌نتیجه انجامید، خصوصاً که جستان همواره روزگارش را در حرمسرا می‌گذرانید. در سال ۳٤۹ ق/۹٦۰ م اسحق‌بن‌عیسی، نوهٔ خلیفه‌المکتفی در گیلان خروج کرد و خود را المستجیربالله خواند و در میان سنیان مغرب گیلان طرفدارانی یافت. وزیر سابق جستان که از زندان وی گریخته بود، اسحق را به مغان خواند و طرفدارانی بر وی فراز آمد. جستان و ابراهیم آنها را بشکستند و اسحق‌بن عیسی دستگیر گردید و در زندان درگذشت.

اندکی بعد وهسودان موفق گردید که جستان‌و ناصر را با مادرشان بفریبد و به‌طارم بخواند؛ و چون آنها به‌طارم شتافتند، وهسودان همه را گرفته در بند کشید. سپس پسرش اسماعیل را برای بدست گرفتن حکومت به‌آذربایجان فرستاد.

هنگامی که ابراهیم برای مقابله با اسماعیل و آزاد کردن برادرانش سپاهی در ارمنستان گرد آورد، وهسودان آن دو و مادرشان را بکشت. طرفداران اسماعیل ابراهیم را از آذربایجان راندند، اما وی نفوذ خود را در ارمنستان همچنان حفظ کرد. درست هنگامی که ابراهیم سپاهی نیرومند گرد آورد، بنابر سکه‌های موجود، اسماعیل میان سالهای ۳٥۱ ق/۹٦۲ م و ۳٥٤ ق/۹٦٥ م درگذشت. ابراهیم در این هنگام اردبیل را متصرف شد و بر متصرفات وهسودان زیان و خرابی روا داشت، وهسودان نیز خود به‌دیلم گریخت. ابراهیم درسال ۳٥٥ ق/۹٦٦ م از سپاه وهسودان که به‌طارم بازگشته بود شکست یافت. ابراهیم که سپاهش وی را فرو گذاشته بودند، در ری نزد رکن‌الدوله پناهنده شد، و وهسودان پسرش نوح را به‌فرمانروایی آذربایجان گماشت. رکن‌الدوله از برادرانش بگرمی پذیرایی کرد و وزیرش ابن‌العمید را با سپاهی به‌آذربایجان گسیل کرد تا آن ولایت را برای ابراهیم بگشاید. ابن‌عمید آذربایجان را فتح کرد و به‌تمشیت امور آن ولایت پرداخت. پس به‌رکن‌الدوله نوشت که امیر سلاری قادر به‌نگهداری قلمرو خود نیست و ثروت ولایت‌را هدر می‌دهد، از این رو به‌وی پیشنهاد کرد که ابراهیم را از امارت بردارد و خود قدرت را بدست گیرد، اما رکن‌الدوله از خیانت به‌حسن‌نیت ابراهیم سر باز زد و وزیر خود را فرا خواند.

پس از آنکه ابن‌عمید آهنگ ری کرد، وهسودان درسال ۳۰۶ق/۹۷۷م بار دیگر لشکری به‌آذربایجان فرستاد که اردبیل را به‌آتش کشید. ابراهیم با عمش عهد دوستی بست و بخشی از آذربایجان را که احتمالا میانه بوده بدو واگذارد. در سالهای بعد وی کوشید تا سیادت خود را بر شاهزاده‌نشینهای مسلمان ماورای‌قفقاز که رفته‌رفته استقلال‌بیشتری یافته بودند تحمیل کند، اما موفقیت چندانی حاصل نکرد. ظاهراً در آخرین سالهای پیش از مرگش که درسال ۳۰۶ ق/۹۶۷ م اتفاق افتاد، دولت وی سقوط کرد و او خود گرفتار زندان شد. پس از او مگر بخش کوچکی از آذربایجان (میانه؟) که در دست‌مرزبان‌بن‌اسماعیل، نوهٔ وهسودان بود، بقیه ولایت به‌دست روادیان افتاد. یک‌سال بعدابوالهیجا روادی بر مرزبان‌بن اسماعیل تاخت و او را گرفتارکرد. پسرش ابراهیم به‌طارم گریخت و توانست حکومت سلاری را احیا کند. یک منبع ارمنی از ابوالهیجا، پسر ابراهیم‌بن مرزبان‌بن محمد نام می‌برد که در دوین فرمانروایی می‌کرد و در سال ۳ - ۹۸۲ میلادی موشیغ، پادشاه قارص وی را برانگیخت تا به‌قلمرو شاه سمباط دوم باگراتید بتازد. احتمالا اندکی بعد وی به‌ابودلف‌ـ شیبانی نخستین عضو شناخته شدهٔ دودمانی که تا سال ۴۵۸ ق/۱۰۶۶ م بر گوغدن و نخجوان فرمانروایی می‌کرد حمله برد، اما از وی شکست یافت و قلمروش را به‌ابودلف واگذارد. ابوالهیجا بعدها با خانوادهٔ خود به‌جست‌و جوی کمک سراسر گرجستان و ارمنستان را زیر پا نهاد و حتی به‌دربار باسیل دوم، امپراتور روم شرقی شتافت. درسال ۹۰ - ۹۸۹ میلادی سمباط دوم وی را با سپاهی یاری داد که دوین را دوباره فتح کند، اما بعدها از حمایت وی دست کشید. ابوالهیجا را عاقبت غلامانش خفه کردند.

روادیان که بعد از سلاریان در آذربایجان بحکومت رسیدند، نوادگان روادبن مثنی از قبیلهٔ ازد عرب بودند که در سده‌های دوم هجری/هشتم میلادی و سوم هجری/نهم میلادی بر شهر تبریز استیلا داشتند. با قدرت یافتن سریع عنصر کرد در آذربایجان در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی، روادیان به‌همدستی نزدیکی با آنها، خصوصاً با شاخهٔ کردان هذبانی پرداختند، و خود روادیان را نیز غالباً کرد می‌دانستند. گویند در طی اسارت مرزبان سلاری (۴۱ - ۳۳۷ ق/۵۳ - ۹۴۹ م)، محمدبن حسین روادی برخی از نواحی آذربایجان، احتمالا اهر و ورزوقان در شمال تبریز را فتح کرد، زیرا ابوالهیجاحسین درسال ۳۴۴ ق/۶ - ۹۵۵ م برای این دو ناحیه به‌مرزبان خراج پرداخت. یک سال بعد ابوالهیجا تبریز را تصرف کرد و پس از حصارکشیدن بر گرد شهر در ۳۵۰ ق/۹۶۱ م آن را تختگاه خود کرد. حتی هنگامی که روادیان بر سراسر آذربایجان دست یافتند، تبریز همچنان پایتخت آنها باقی ماند.

تاریخ آذربایجان از حدود سال ۳۷۰ ق/۹۸۰ م تا ۴۲۰ ق/۱۰۲۹ م بواسطهٔ آنکه منابع اطلاعی از آن ولایت بدست نمی‌دهند، در ابهام فرو رفته است. دربارهٔ چگونگی استقلال یافتن ابولهیجا پس از ابراهیم‌بن‌مرزبان سلاری اطلاعی به‌ما نرسیده. بدیهی است که وی از زوال قدرت ابراهیم بهره‌برداری کرده و احتمالا هم او بوده است که مدتی امیرسلاری را در بند کشیده بود. ابوالهیجا پس از تحکیم بخشیدن اساس قدرت خویش، درسال ۳۷۷ ق/ ۹۸۷ م قلمرو ابودلف شیبانی را غارت کرده و دوین را از وی گرفت. شاه سمباط دوم با گراتید به‌درخواست ابوالهیجا خراجهای معوقهٔ ارمنستان را به‌او پرداخت. وی‌درسال ۳۷۸ ق/

۹ - ۹۸۸ م به‌واسپورگان تاخت، اما در طی این لشکرکشی بدرود زندگی گفت.

چون ابوالهیجا بقتل آمد پسرش مملان (محمد) بجای پدر پادشاهی یافت، و نتوانست ابودلف را از تصرف مجدد دوین مانع گردد. مملان در پادشاهی با مخالفت برادرش مرزبان مواجه گردید، و در سال ۳۸۶ ق/۹۹۶ م وی را گرفتارکرد. هنگامی که داویت کیخی که از جانب دولت روم شرقی والی شمال ارمنستان بود، در سالهای میان۹۹۲ و ۹۹٤ میلادی ملازگرد (منازگرد) را فتح کرد و اهالی مسلمان شهر را از آنجا بیرون راند، مسلمانان از هر جا به‌جوش و جنبش آمده، و مملان در این میانه خود را مدافع حقوق مسلمانان کرد، و به ارمنستان تاخت و تا ولاشگرد پیش راند، اما با دیدن سپاهیان متحد داویت، گاگیک اول باگراتید و باگرات، پادشاه گرجستان بی‌آنکه با آنها مصاف دهد عقب نشست. مملان در سال ۳۸۸ ق/۹۹۸ م سپاهی دیگر آراست، و این بار داوطلبانی از عراق و خراسان بدو پیوستند. این سپاه در روستای تسوسب در شمال شرق دریاچهٔ وان به‌سپاهیان متحد ارمنی و گرجی برخورد. با وجود فزونی زیاد مسلمانان، جنگی که میان دو طرف درگرفت بر خلاف انتظاری که می‌رفت به‌شکست سخت و هزیمت مسلمانان انجامید.

بنابر روایت تنها منبع موجود مملان در سال ۳۹۳ ق/۱۰۰۱ م درگذشت و پسرش ابونصرحسین بر جایش نشست. اما نام مملان دست کم تا سال ٤۰۵ ق/۱۰۱٤ م بر روی سکه‌ها آمده است. بنابراین یا در تاریخ مرگ مملان سهوی رفته است و یا ابونصرکه از پادشاهی وی چیزی دانسته نیست همچنان به‌نام پدرش سکه می‌زده است. بنابر روایت همان منبع ابونصر در سال ٤۱۶ ق/۱۰۲۵ م درگذشت و ابومنصور وهسودان، پسر دیگر مملان به‌پادشاهی رسید. در ایام پادشاهی وهسودان نخستین موج مهاجرت ترکان اغز (غز) به آذربایجان رسید که رفته‌رفته می‌رفت تا ترکیب سکنهٔ ولایت را بکلی دگرگون سازد. منابع اخیر ارمنی تاریخ ورود ترکان را حتی پیشتر از این می‌دانند، و آن را یکی از دلایل مهاجرت آرجرونیها و مردمشان از واسپورگان به‌سباستیا (سیواس) و واگذاردن ولایت سابق به‌بیزانس در سال ۱۰۲۱ میلادی توصیف می‌کنند. مهاجرت ترکان در این تاریخ با روایات منابع اسلامی تطبیق نمی‌کند[۲۰]. نخستین دسته از مهاجران اغز به‌آذربایجان به‌ترکمنان معروف به«عراقی» تعلق داشتند که غزنویان ارسلان اسرائیل‌بن سلجوق، رئیس آنها را به‌زندان افکندند که حدود سال ٤۲۷ ق/۱۰۳٤ م در زندان سلطان غزنه درگذشت و خود آنها از خراسان بیرون رانده شدند. نخستین گروه از اغزها مرکب از حدود دوهزار چادر در سال ٤۲۷ ق/۱۰۳٤ م قدم به‌خاك آذربایجان نهادند. وهسودان آنها را بگرمی پذیرفت و مؤثراً از آنها بر ضد دشمنانش بهره‌برداری کرد. ارامنه در نخستین درگیری با این سواران تیرانداز سخت تکان خوردند. حضور آنها لحظه‌ای سیاست فشار به‌شرق دولت بیزانس را متوقف نکرد. چون بیزانسیها که درگذشته ارجیش‌را از مسلمانان گرفته بودند، در سال ٤۲۵ ق/۱۰۳٤ م ابوالهیجا ربیب‌الدوله، خواهرزادهٔ وهسودان و رئیس کردان هذبانی را از قلعهٔ برگری در

۲۰. مقایسه کنید با:
C. Cahen' "Lapremiere penetration turque en Asie_Mineure," *Byzantion*, vol. XVIII

شمال شرق دریاچهٔ وان بیرون راندند. چون میان ابوالهیجا با خالش بهم خورده بود، خلیفه پادرمیانی کرده و بخاطر پس گرفتن قلعه آن دو را بهم آشتی داد. مساعی مشترك آن دو تنها بدانجا انجامید که مدتی کوتاه شهری به تصرف آنها درآمد، اما پس از اندك مدتی آن را به‌طور قطع از دست دادند.

موج دوم ترکان که بسیار قویتر از موج نخستین بود در سال ۴۲۹ ق/۸-۱۰۳۷ م به ریاست بوقا، گوکتاش، منصور و دانا به‌آذربایجان رسید. اگر چند وهسودان با گرفتن دختر یکی از سران اغزها علقهٔ خویشاوندی با آنها برقرار کرد، اما دیری نگذشت که ترکمنان دست به‌غارت مملکت گشودند. ترکمنان در سال ۴۲۹ ق/۱۰۲۹ م مراغه را غارت کردند، مسجد آن را به‌آتش کشیدند و جمع کثیری از سکنهٔ شهر را کشتار کردند. گروهی دیگر که در ارومیه نشیمن گزیده بودند، پس از حمله‌ای پیروزمندانه به‌ارمنستان، چون در گذشته میان آنها و هذبانیان اختلاف بروز کرده بود، به‌هنگام بازگشت مورد تهاجم آنها واقع شدند. ترکمنان بسیاری از کردان را بدم تیغ سپردند و روستاهایشان را غارت کردند. ابوالهیجا ربیب‌الدوله، رئیس کردان که بر ارومیه استیلا داشت و وهسودان دست بهم داده و عزم کردند که آشوب‌طلبان را از ولایت بیرون کنند. در این واقعه از غزان بسیاری بهلاکت رسیدند جمع کثیری به‌ری و همدان گریختند، و دیگران همچنان در ولایت‌باقی ماندند. وهسودان در سال ۴۳۲ ق/۱-۱۰۴۰ م سی تن از سران غز را که به‌ضیافت خوانده بود دستگیر کرد و آنگاه بسیاری از لشکریان آنها را بکشت. در نتیجه اغزهایی که در ارومیه بسر می‌بردند به‌موصل گریختند. سال بعد دستهٔ بزرگی از اغزهایی که در ری از برابر ابراهیم‌ینال سلجوقی گریخته بودند آهنگ آذربایجان کردند. وهسودان بر آنها غالب آمد و از ولایت بیرون راند. بار دیگر در سال ۴۳۵ ق/۱۰۴۶ م حدود پنج‌هزار تن ترکمن از بین‌النهرین از راه دیاربکر و ارمنستان آهنگ آذربایجان کردند و شهر خوی (به‌ارمنی هیر) را اشغال نمودند. در این هنگام بقایای ترکمنان عراقی سخت در آذربایجان ریشه دوانده بودند. اندکی بعد قتلمش، پسر ارسلان‌بن‌سلجوق برای بدست گرفتن رهبری این ترکمنان به‌میان آنها آمد.

تبریز از زلزلهٔ سال ۴۳۴ ق/۱۰۴۲ م که قسمتهای وسیعی از شهر و باروهای آن را ویران کرد بسختی آسیب دید. گویند چهل یا پنجاه‌هزار تن از سکنهٔ شهر در این واقعه هلاك شدند. کاخ شاهی فرو ریخت، و پادشاه که به‌هنگام وقوع زلزله در باغ بود آسیبی ندید. وی تلاش بسیار کرد تا تختگاهش را در مدتی کوتاه بازسازی کند. وهسودان در بیشتر ایام پادشاهی خود ممدوح قطران شاعر بود. و قطران در قصاید بسیاری وی را مدح می‌کند.

در سال ۴۴۶ ق/۱۰۵۴ م طغرل‌بیگ به‌قصد مطیع کردن پادشاهان محلی آذربایجان و اران بدین نواحی درآمد. در تبریز وهسودان فرمانبرداری از طغرل را پذیرفت و به‌نام او خطبه خواند و پسرش را به‌نوا بدو سپرد. و بدین گونه بود که روادیان تابع سلجوقیان گردیدند. ابونصر مملان، پسر وهسودان که در سال ۴۵۱ ق/۱۰۵۹ م جانشین پدر شد، بار دیگر بر استیلای ترکان بشورید. طغرل در سال ۴۵۲ ق/۱۰۶۰ م تبریز را حصار گرفت، اما کاری از پیش نبرد. مملان به‌تن خویش آهنگ بغداد کرد تا از غارتها و بی‌رسمیهای غزان در آذربایجان به‌خلیفه شکایت برد، و بسیاری از اعیان ولایت نیز به‌خلیفه عریضهٔ شکوائیه

نوشتند. خلیفه به‌طغرل نامه کرد و از وی درخواست تا ترکمنان را از تاراج مملکت باز دارد. اما این مساعی سودی نبخشید. در سال ٤٥٤ ق/١٠٦٢ م طغرل به‌آذربایجان بازگشت و بار دیگر روادیان را به‌اطاعت و دادن خراج سنگین مجبور کرد.

۹ـ شدادیان اران

بنوشداد رؤسای طایفه‌ای کرد و احتمالا از قبیلهٔ هذبانی بودند که با احشام خود در مراتع ارمنستان زندگی چادرنشینی داشتند. در سال ٣٤٠ ق/٢-٩٥١ م محمدبن شدادبن‌قرتق به هنگامی که مرزبان سلاری در بند بود، شاید به‌دعوت مسلمانان دوین که خواهان جلب حمایت وی بودند، بر شهر استیلا یافت. ابراهیم‌بن مرزبان که سعی داشت تا منافع پدر را حفظ کند، یکی از فرمانروایان دست‌نشاندهٔ مسیحی را واداشت تا بر محمد بتازد، اما وی بعدها از محمد شکست یافت. ابراهیم پس از این واقعه سپاهی از دیلمی و کرد به‌دفع وی فرستاد که شدادیان را از دوین بیرون راند. اما اندکی بعد اهل دوین که از پادگان دیلمی شهر ناخرسند بودند بار دیگر محمد را به‌شهر خواندند وکوشش شاه آشوت سوم باگراتید، فرمانروای آنی در تصرف شهر را دفع کردند. در سال ٣٤٣ ق/٥-٩٥٤ م مرزبان بار دیگر بر آذربایجان دست یافت، سپاهی دیلمی به‌دفع محمد فرستاد و او را از دوین بیرون کرد. محمد و طایفهٔ وی به‌واسپورگان پناهنده شدند. وی برای پس گرفتن دوین خواستار حمایت از بیزانس شد، اما کاری از پیش نبرد و در سال ٣٤٤ ق/٦-٩٥٥ م درگذشت.

محمد سه پسر داشت که اللشکری ابوالحسن‌علی، پسر بزرگتر رئیس طایفه گردید، و به‌خدمت گریگور ارمنی، پادشاه فاریسوس پیوست و شوئخ و بردشابیرام را از وی به‌اقطاع گرفت. فضل (فضلون)، کهترین برادر در ابتدا نجاالسیفی را که از سوی سیف‌الدولهٔ حمدانی والی دیاربکر بود خدمت کرد، و در سال ٣٥٤ ق/٩٦٥ م که نجا کشته شد، وی نزد برادرانش بازگشت؛ اما چون نمی‌خواست مسیحیان را خدمت کند، پس از گذشت زمانی اندك به‌آهنگ پیوستن به‌ابراهیم سلاری در آذربایجان آنها را ترك گفت. چون به‌گنجه رسید علی‌التازی که از جانب ابراهیم حاکم شهر بود، وی را به‌ماندن در شهر و حراست از آن در برابر دشمنان همسایه دعوت کرد. بدین ترتیب فضل بزودی فرصت یافت تا مفید بودن خود را ثابت کند، و حملهٔ سیاوردیه (سوردی)، مجارهای ارمنی شده‌ای را که در مغرب شمکور بسر می‌بردند دفع کرد. هنگامی که فضل بار دیگر بر آن شد که به‌قصد آذربایجان شهر را ترك گوید، اعیان گنجه وی را به‌ماندن ترغیب کردند و برادرش اللشکری را به‌گنجه دعوت نمودند. لشکری در آنجا از پیوستن به‌فضل امتناع ورزید، اما فضل به حیله‌ای وی را به‌آمدن وادار کرد، و چون لشکری به‌گنجه آمد فضل توانست وی را به‌ماندن متقاعد کند. اهل گنجه با آنان همدست شده و حاکم را دستگیر کرده دروازه‌های شهر را بر روی آنها گشودند. لشکری در سال ٣٦٠ ق/٩٧١ م گنجه را گرفت و حاکم آن را کشت. ابراهیم سلاری در سال ٣٦١ ق/٢-٩٧١ م گنجه را محاصره کرد، اما نتوانست بر شهر دست یابد، و پس از بستن عقد صلح که بایست استقلال شدادیان را برسمیت شناخته باشد، از آن شهر عقب نشست.

لشکری بر ناحیه استیلا یافت، دیلمان را از آنجا بیرون راند و رفته‌رفته قلمرو خود را تا شمکور در شمال غرب و بردعه در مشرق توسعه بخشید. وی در سال ۳۶۸ ق/۹ - ۹۷۸ م درگذشت.

اگرچند لشکری برادرش فضل را در رسیدن به‌جانشینی‌اش مساعدت کرده بود، امامرزبان، پسر دوم محمد به‌کمک سپاه و رعایا بر تاج و تخت دست یافت. وی ثابت کرد که در قضاوت سیاسی کفایتی ندارد، و حدود سال ۳۷۲ ق/۳ - ۹۸۲ م شروان‌شاه محمدبن احمد بردعه را از تصرف وی بیرون کرد. برخی از درباریان میان فضل و او تفتین کردند. در سال ۳۷۵ ق/ ۹۸۵ م فضل را هلاک کرد و پسرش شیروان را در بند کشید و خود بر تخت نشست.

فضل در طی فرمانروایی دیرپای خود، به‌رغم برخی ناکامیها، قلمرو شدادیان را وسعت بسیار بخشید. وی در سال ۳۸۳ ق/۹۹۳ م بردعه و بیلقان را تصرف کرد.

شاید در ارتباط با همین دست‌آوردهاست که منبعی ارمنی می‌گوید وی گاگیک، پسر همام، خداوند تندزیخ را به‌ضیافت دعوت کرد، او را کشت و مملکت وی را ضبط نمود. چون گریگور، خداوند فاریسوس در سال ٤ - ۱۰۰۳ میلادی درگذشت، وی فیلیپ، پسر او را که پیش از این نزد خود فرا خوانده بود فرو گرفته در بند کرد، و شاشوانج و شوت از قلمرو گریگور را فتح کرد. در تاریخی که بر ما معلوم نیست، وی ناحیهٔ سیاوردیه را تصرف نمود. احتمالا در سال ٤۱۳ ق/۱۰۲۲ م دوین را تحت حکومت خود درآورده خراج سنگینی بر ارامنه تحمیل کرد، و پسرش ابوالاسوار را به‌حکومت آنجا گمارد. فضل در سال ٤۱۸ ق/۱۰۲۷ م فرمان داد تا پلی بر روی ارس بسازند (احتمالا در خدا آفرین)؛ شاید قصد وی آن بوده که قلمرو خود را به‌درون آذربایجان گسترش دهد.

جنگهای فضلون با باگراتیدهای تشیر که لقب جاه‌طلبانهٔ «شاهان آغوانک» (آلبانیا) بر خود نهاده بودند و نیز شاهان گرجی همیشه با پیروزی همراه نبوده است. فضل با گرگین، خداوند تشیر جنگید، و پس از مرگ گرگین که حدود سال ۹۸۹ میلادی اتفاق افتاد، بر پسرش داویت انهوغین تاخت، اما از وی شکست یافت. حدود همان سال وی به کاخت و هرث تاخت، اما با گرات سوم، پادشاه گرجستان با همدستی گاگیک، پادشاه آنی شمکور را محاصره کرده وی را به‌درخواست صلح ناگزیر کردند. در سال ٤۱۷ ق/۱۰۲٦ م که پادشاه گرجستان، احتمالا گریگور بار دیگر شمکور را حصار گرفت. فضل با وی حرب کرد و او را بشکست.

در سال ٤۲۱ ق/۱۰۳۰ م فضل فاتحانه به‌گرجستان تاخت، اما به‌هنگام بازگشت، سپاه متحد لیپاریت جنگاور گرجی، گیورکی سوم، خداوند کاخت و داویت انهوغلین، پادشاه تشیر بر وی تاختند، ده‌هزار تن از افراد سپاه وی را کشتند و تمامی غنایم را از وی پس گرفتند. در همان سال پسرش عسکرویه در بیلقان شورید. فضل که پس از شکستن سخت بیمار افتاده بود، موسی، پسر دیگرش را به‌دفع وی فرستاد. موسی به کمک دسته‌ای از روسها که به‌شروان تاخته بودند، شهر را تسخیر کرد و عسکریه را کشت، فضل در سال ٤۲۲ ق/۱۰۳۱ م درگذشت.

ابوالفضل موسی، پسر و جانشین فضل تنها سه سال پادشاهی کرد تا آنکه در سال ٤۲۵ ق/۱۰۳٤ م پسرش اللشکری علی وی را بقتل رساند و خود بر جای وی به‌پادشاهی

نشست. پادشاهی لشکری در آغاز آرام و موفق بود، قطران شاعر که روزگاری در دربار وی در گنجه بسر می‌برد و تا سال ۴۳۲ ق/۱۰۴۱ م دربار وی را ترك نگفته بود، در برخی از قصایدی که در مدح وی سرود، از پیروزیهای بزرگی که او بر سپاه متحد شاهان گرجستان و ارمنستان بدست آورده سخن می‌گوید. مناسبات لشکری با وهسودان روادی در آغاز چندان نیکو نبود. لشکری به‌استخدام گرفتن ترکمنان اغز از سوی وهسودان را تهدیدی جدی علیه خود تلقی کرد، اما خود نیز موفق گردید برخی از آنها را به‌اران آورد. در نتیجه مناسبات دو طرف بهبودی یافت، و وهسودان یك‌بار، احتمالا در سالهای میان ۴۲۷ ق/۱۰۳۶ م و ۴۳۲ ق/۱۰۴۱ م از دربار امیر شدادی دیدار کرد. همچنین لشکری با جعفربن علی، پادشاه مسلمان تفلیس مناسبات دوستانه داشت، و وی را در مقاومت در برابر حملات گرجیان یاری می‌داد. چون جعفر درگذشت (۱۰۴۶ میلادی) لشکری شاه خسروان، بیوهٔ وی را بزنی گرفت در سال ۴۳۷ ق/۶-۱۰۴۵ م ترکمنان به‌فرماندهی قتلمش محاصرهٔ گنجه را که یك سال‌ونیم طول کشید آغاز کردند، و تنها با نزدیك شدن سپاه متحد بیزانس به‌فرماندهی نایسفور خواجه و باگرات چهارم، پادشاه گرجیان، قتلمش دست از محاصرهٔ شهر کشید. لشکری ناگزیر گردید امتیازاتی به‌رهایی‌بخش خود بدهد، سیادت امپراتوری بیزانس را پذیرفت و پسر خویش را نیز به‌نوا فرستاد. اما موقع وی همچنان متزلزل باقی ماند، از قلعه‌ای بقلعهٔ دیگر رحل اقامت می‌افکند تا آنکه درسال ۴۴۱ ق/۵۰ یا ۱۰۴۹ م درگذشت.

پس از لشکری انوشیروان، پسر خردسالش بجای وی نشست و حاجبش ابومنصور زمام امور را در دست گرفت. ابومنصور و رؤسای سپاه موافقت کردند که چندین قلاع مرزی را به پادشاهان کاختیه، گرجستان، به‌قبیلهٔ کوهستانی دید و امپراتور بیزانس واگذارند، به‌امید آنکه از فشار آنها به‌اران بکاهند. این تصمیم در همان سال ۴۴۱ ق/۵-۱۰۴۹ م موجب انقلاب اهل شمکور گردید که ارك شهر را گرفتند و ابوالاسوار شاوور، پسر فضل‌بن محمد را به‌پادشاهی برداشتند.

ابوالاسوار از سال ۴۱۳ ق/۱۰۲۲ م عملا به‌استقلال در دوین فرمانروایی می‌کرد. اگر چند وی با خواهر داویت انهوغین، شاه ارمنی تشیر ازدواج کرده بود، اما ثابت کرد که همسایهٔ ناآرامی برای ارامنه است و اعتبار و آوازهٔ یك غازی نمونه در میان مسلمانان کسب کرده بود. وی ابی‌راد ارمنی را که از بزرگان ارمنستان بود پناه داد، اما چندی بعد او را بقتل رساند. وی حدود سال ۱۰۳۹ میلادی بر قلمرو برادر زنش شاه داویت تاخت و آن را غارت کرد و به‌آتش کشید. و چون خود داویت را به‌حمله تهدید کرد، داویت از پادشاهان آنی، قپان و گرجستان استمداد طلبید و به‌کمك این سپاهیان شکست سختی بر امیر شدادی وارد آورد و او را از قلمروش بیرون راند. درسال ۱۰۴۳ میلادی کنستانتین مونوماچ، امپراتور روم شرقی به‌منظور الحاق آنی به‌قلمرو خود و برانداختن گاگیك دوم، پادشاه جوان آنی، در نامه‌ای از ابوالاسوار دعوت کرد که به‌زمین آنی بتازد، و برگاوی زرین متعهد گردید که فتوح وی را برسمیت شناسد و متعرض او نگردد. ابوالاسوار شماری چند از قلاع و مناطق را در قلمرو گاگیك متصرف شد، اما چون رومیان درسال ۱۰۴۵ میلادی آنی را گرفتند، امپراتور نقض عهد کرد و از ابوالاسوار خواست تا سرزمینهای سابق آنی را به‌امپراتوری بیزانس واگذارد.

ابوالاسوار درخواست امپراتور را ردکرد و در پی آن سپاهی انبوه از رومیان و نیروهای گرجی و ارمنی به‌دوین تاختند. ابوالاسوار بر پیرامون دوین آب بست و تیراندازانش را در کمینگاهی بداشت. با رسیدن سپاه مهاجم، تیراندازان ابوالاسوار ازکمینگاههایشان بیرون جستند و بر دشمن تاختند؛ و مهاجمان که تاب در ایستادن نیاوردند با دادن تلفات سنگین عقب نشستند. سال بعد سپاه دیگری که از روم آمده بود برخی از قلاع آنی را متصرف گردید. جدیدترین این نبردها، لشکرکشی رومیان به‌سرداری نایسفور در حوالی سال ۹ - ۱۰۴۸ میلادی بود. در این نبرد الاسوار به‌دوین عقب نشست و دشمن روستاهای اطراف شهر را ویران کرد، و پیش از آنکه نایسفور راهی گنجه شود، ابوالاسوار ناگزیر صلح کرد و سیادت بیزانس را پذیرفت. ابوالاسوار پس از استیلای بر شمکور، گنجه و بقیهٔ اران را تصرف نمود. انوشیروان و ابومنصور حاجب به‌اسارت درآمدند. ابوالاسوار موفق گردید برخی قدرت سابق حکومت شدادی را بدان بازگرداند. وی درسال ۴۴۵ ق/۱۰۵۳ م قلعه‌ای مرزی را ازگرجیان گرفت و درآنجا ساخلو نشاند، و حکومت دوین را به‌پسرش ابونصر اسکندر سپرد.

چون طغرل‌بیگ پس از گرفتن قول اطاعت از وهسودان روادی، درسال ۴۴۶ ق/ ۱۰۵۴ م به‌گنجه آمد، ابوالاسوار با وی از در فروتنی و فرمانبرداری درآمد. وی در فتح ارمنستان به‌دست سلجوقیان شرکت جست. دودمان شدادی در مقام دست‌نشاندگان سلجوقیان تا پایان سدهٔ ششم هجری/دوازدهم میلادی به‌حیات خود ادامه دادند.

۱۰ - یزیدیان شروان و هاشمیان باب‌الابواب

در ولایات مرزی شروان و باب دو دودمان یزیدیان و هاشمیان توانستند فرمانروایی موروثی خود را درحدود سالهای میانهٔ سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی بنیاد نهند. این دودمانها تا اواخر عصر سلاری عموماً تابع ولات و پادشاهان آذربایجان و اران بودند. اما اینان تنها گه‌گاه در امور داخلی یزیدیان و هاشمیان مداخله می‌کردند. بیشتر مساعی این دودمانها صرف تاختن به‌شاهزاده‌نشینهای کوچک ناحیه و دفع تهاجمات آنها می‌شده است. دو خاندان یزیدی و هاشمی مدتها درگیر کینه‌های خانوادگی متناوب با یکدیگر بودند. یزیدیان که از قدیم مدعی مالکیت باب بودند، به‌کرات در امور داخلی ولایت مجاور مداخله کردند و در غالب اوقات پیروزی با آنها بوده است. هاشمیان که سلطهٔ آنها بر باب همواره ازسوی قدرت رؤسای شهر نیز تهدید می‌شد، بارها ازشهر بیرون رانده شدند، اما اندکی بعد مجدداً بر شهر دست می‌یافتند. یزیدیان نوادگان یزیدبن مزید، رئیس قبیلهٔ عرب شیبان و سردار نامدار هارون‌الرشید بودند. یزید دوبار ولایت آذربایجان و ارمنستان یافت (۲ - ۱۷۱ ق/۹ - ۷۸۷ م و ۵ - ۱۸۳ ق/۷۹۹ - ۸۰۱ م)، و در جنگ با خزران خود را پرآوازه ساخت. پس از وی سه پسرش و نوه‌اش محمدبن خالد بارها به‌حکومت آذربایجان، ارمنستان و اران فرستاده شدند. محمدبن خالد درسال ۲۴۵ ق/۶۰ - ۸۵۹ م گنجه را به‌قلمرو اسلام برگرداند و مقطع موروثی آن شهر و پاره‌ای اسلاك دیگر شد. برادرش هیثم احتمالا ازسوی وی والی شروان گردید. چون آشوبهای سال ۲۴۷ ق/۸۶۱ م که به‌قتل خلیفه انجامید، دولت مرکزی سرزمینهای

خلافت را تضعیف کرد، وی توانست قلمرو خویش را نگه دارد و آن را برای پسرش به‌ارث گذارد. یزید، برادر سوم در همان ایام در لیزان که ناحیهٔ کوچکی در شمال شروان بود مستقر شد. هیثم و یزید لقب سنتی شروانشاه و لیزان‌شاه بر خود نهادند. دیری نپایید که این دودمان ایرانی شد و مدعی گردید که نسبش به‌بهرام گور می‌رسد.

بنوهاشم اعقاب یکی از موالی قبیلهٔ عرب به‌نام تسلیم بودند که خاستگاه آن معلوم نیست. افراد قبیلهٔ تسلیم در باب قدرتی بهم رساندند و هاشمیان از خاندانهایی بودند که در میان قبیلهٔ تسلیم از موقع ممتازی برخورداری داشتند. منابع موجود النجم‌بن هاشم را خداوند باب ذکر می‌کنند، و نیز می‌گویند که وی حدود سال ۱۸۰ ق/۷۹۶ م نمایندهٔ منافع محل بود. هنگامی که اهالی شهر بر عاملان مالیاتی حمله آوردند، والی ارمنستان نجم را بقتل رساند. با کشته شدن نجم پسرش حیون بشورید و از خزران استمداد جست. خزران با سپاهی انبوه به‌باب درآمدند و تا رود کورا پیش رفتند، و پیش از آنکه عقب بنشینند زیان و خسارت سنگینی بر مسلمانان وارد آوردند. هاشمیان با وجود این عمل خائنانه نفوذ خود را همچنان در باب حفظ کردند. در سال ۲۵۵ ق/۸۶۹ م اهالی و غازیان شهر یکی از نوادگان حیون، به‌نام هاشم‌بن سرقة‌بن سلیس را به‌امیری خود برداشتند، و از آن تاریخ افراد خاندان هاشمی نسل در نسل در باب فرمانروایی کردند. هاشم در سالهای ۲۶۳ ق/۷-۸۷۶ م و ۲۶۵ ق/ ۹-۸۷۸ م دوبار پیروزمندانه به‌سرزمین آوار که به‌سریر معروف بود تاخت. پس از مرگش که در سال ۲۷۱ ق/۵-۸۸٤ م اتفاق افتاد، پسرش عمرو به‌حکومت رسید که یک سال بعد درگذشت و برادرش محمدبن محمد بر جایش نشست. محمد در سال ۲۷۳ ق/۷-۸۸٦ م پیروزمندانه به‌شندان تاخت و در سال ۲۸۸ ق/۹۰۱ م حملهٔ خزران را دفع کرد. محمد با سریر روابط دوستانه نداشت. در سال ۲۹۲ ق/۹۰۵ م ده تن از رؤسای باب به‌اسارت خداوند سریر درآمدند، اما بعدها با دادن هدایای فراوان از اسارت وی رهایی یافتند. در سال ۲۷۹ ق/ ۱۰-۹۰۹ م (بنابر گزارشی دیگر در همین زمینه در سال ۳۰۰ ق/۱۳-۹۱۲ م) محمد به‌اتفاق شروانشاه‌علی، نبیرهٔ هاشم‌بن خالد که پس از نیایش محمد و پدرش هیثم به‌فرمانروایی رسیده بود، به‌شندان لشکر کشید؛ اما در این لشکرکشی، مسلمانان از سپاهیان متحد شندان، سریر و خزران متحمل شکست سختی گردیدند. دو پادشاه و ده‌هزار تن از مردانشان گرفتار آمدند. آنهایی که اسیر سریریان گردیدند و نیز دو پادشاه پس از چندی آزادی خود را بازیافتند، اما دیگران که بیشترینهٔ اسرا بودند به‌بردگی فروخته شدند. شاید در طی اسارت محمد میان سالهای ۲۹٦ ق/۹۰۹ م و ۲۹۹ ق/۹۱۲ م بود که یوسف ساجی به‌باب آمد و حصار آن را از نو بنا کرد. محمد در سال ۳۰۳ ق/۹۱٦ م درگذشت و برادرش عبدالملک به‌فرمانروایی رسید.

در شروان، علی‌بن هیثم اندکی پس از رهایی از بند اسارت، احتمالاً در سال ۳۰۱ ق/ ۹۱۳ م با هجوم روسها به‌باکو مواجه گردید. هنگامی که روسها به‌چند جزیرهٔ مقابل ساحل عقب نشستند، شروانیان در قایقها به‌آنها حمله بردند، اما بسختی مغلوب روسها شدند و چند هزار مسلمان هلاک گردیدند. ابن ادبار ابوطاهر یزید، فرمانروای لیزان را که شاخه‌ای از همین دودمان و پس از پادشاهی نیایش یزیدبن خالد و پدرش محمد به‌فرمانروایی آن ناحیه

رسیده بود برانگیخت تا در سال ۳۰۵ ق/۱۸-۹۱۷ م علی را از تخت بردارد. ابوطاهر علی و پسرش عباس را کشت و حکومت شروان را بدست گرفت. در سال ۳۰۶ ق/۱۹-۹۱۸ م وی یزیدیه را نزدیک شماخی بنا کرد و آن را تختگاه جدید خود نمود، و لیزان را به‌اقطاع پسرش محمد داد که ظاهراً بعدها در تدبیر امور با وی همکاری می‌کرد. در ایام فرمانروایی یزید نواحی خرسان، وردان و طبرسران ضمیمه شروان گردید.

این توسعهٔ به‌سوی شمال را احتمالا نزاع خانوادگی موجب شده بود که قدرت هاشمیان باب را در این دوره تضعیف کرده بود. عبدالملک‌بن هیثم را دو ماه پس از امارتش برادرزاده‌اش ابوالنجم‌بن محمد با حمایت عامه از سریر فرمانروایی برداشت و از شهر بیرون راند. عبدالملک نخست به‌شندان و از آنجا نزد یوسف‌بن ابی‌الساج گریخت. یوسف رسماً وی را به‌حکومت باب گماشت و با شش‌هزار سپاه تجهیز کرد که به‌رغم طرفداری اهل شهر از ابوالنجم، فرمانروایی باب را بدو باز گرداند. چند ماه بعد عبدالملک به‌امید دستگیری برادرزاده‌اش که در شابران بسر می‌برد بدانجا لشکر کشید، ابوالنجم به‌حیله از برابر عمش گریخت و توانست بار دیگر باب را تسخیر کند. عبدالملک پس از محاصرهٔ باب، این بار به یاری خداوند خیداق با سپاهی از خزران شهر را از ابوالنجم پس گرفت. وی برادرزاده‌اش را بقتل رساند و بی‌منازع به‌فرمانروایی ادامه داد.

عبدالملک در سال ۳۱۸ ق/۹۳۰ م با محمد، پسر شروانشاه در شابران حرب کرد، اما کاری از پیش نبرد، و ظاهراً نتوانست جلوی توسعهٔ شروان به‌سمت شمال را بگیرد. عبدالملک در سال ۳۲۶ ق/۹۳۸ م دوبار به‌ناحیهٔ شندان تاخت و هر دوبار پیروز بازگشت. یک سال بعد عبدالملک درگذشت و تنها پسر چهارساله‌ای به‌نام احمد از خود بجا گذاشت.

جلوس کودک خردسال عبدالملک دور تازه‌ای از آشفتگی در باب پدید آورد. احمد را پس از پنج ماه رؤسای شهر بیرون کردند و حکومت را به هیثم‌بن محمد، نوهٔ شروانشاه یزید و فرمانروای طبرسران سپردند. در سال ۳۲۹ ق /۹۴۱ م آنها وی را بیرون راندند و احمد را باز آوردند. اما پس از شش ماه مجدداً او را از فرمانروایی برکنارکردند. آنها دوباره هیثم را فرا خواندند، اما پس از شش ماه او را نیز از حکومت برداشتند و جدش شروانشاه یزید را به‌دِر دست گرفتن زمام امور شهر دعوت کردند. یزید پسرش احمد را به‌نیابت خویش فرستاد، اما وی نیز به‌سرنوشت دیگران گرفتار آمد و تنها پس از چند روز به‌نفع احمد هیثمی از شهر بیرون رانده شد. در این هنگام یزید برای گوشمالی اهل باب بدانجا لشکر کشید و غنایم بسیار گرفت و خراج سنگین بر آنها تحمیل کرد. اندکی بعد لشکر دیلمی مرزبان سلاری به‌شروان تاخت، و یزید ناگزیر از اهل باب یاری خواست و تمام غنایم و خراجی که از آنها گرفته بود باز داد. وی دیلمان را عقب راند، اما بعداً با مرزبان صلح کرد و ظاهراً یزید پذیرفت که سیادت سلاریان را بر خود تصدیق کند و به‌آنها خراج بپردازد.

پس از مرگ یزید که در سال ۳۳۷ ق/۹۴۸ م پیش آمد، محمد، پسر و جانشین وی برادرش احمد را به‌زندان افکند و بجای وی پسر خود احمد را به‌حکومت لیزان فرستاد، و پسر دیگرش احمد را در حکومت طبرسران تثبیت کرد. محمد در سال ۳۴۵ ق/۹۵۶ م درگذشت و پسرش احمد به‌فرمانروایی رسید. دیری نگذشت که هیثم، برادر احمد از وی ترسان

شد و به‌میان لکزها (لزگی) پناه برد. در سال ۳۰۷ق/۹۶۸ م وی به‌ابراهیم‌بن مرزبان سلاری پیوست و در جنگی که مقصود از آن ابقای مجدد قدرت امیر سلاری برشروان و باب بود شرکت جست. سپاه سلاری شروان و روستاهای باب را غارت کرد. شروانشاه احمد درخواست صلح کرد و خراج پرداخت.

مطالبات امیر سلاری با مقاومت احمد هیثمی مواجه گردید. احمد که در سال ۳۴۲ ق/۴ - ۹۵۳ یکبار دیگر مدت شش ماه به‌نفع خشرم احمدبن منبه، شاه لزگیها از فرمانروایی برکنار شده بود، راسخانه برباب استیلا یافت. هیثم در این هنگام به‌فرمانروای هاشمی پیوست که به‌عبث می‌کوشید تا شروانشاه را به‌دادن قلمرو به‌برادرش ترغیب کند. هیثم سپاهی که بیشتر از آوارهای سریر بودند بر خود فرازآورد و شابران را غارت کرد و به‌آتش کشید و غنایم بسیار برگرفت. چون سربازان سریر در بازگشت به‌باب آمدند اهالی شهر، یک روز در برابر امیر، بدانها حمله آوردند، گروه کثیری از آنها راکشتند و غنایم را ضبط نمودند. آوارها در سال ۳۶۰ ق/۹۷۱ م با شکستن مردم باب در نزدیک شهر و کشتن هزار تن از مسلمانان از آنها انتقام کشیدند.

در سال ۳۶۶ ق/۹۷۶ م میمون‌بن احمد جانشین پدر گردید، اما دیری نگذشت که رؤسای باب وی را در ساختمان حکومتی محبوس کردند و خود زمام امور را بدست گرفتند. محمد پنهانی از روسها استمداد جست. در سال ۳۷۷ ق/۸ - ۹۸۷ م دسته‌ای از روسها در هجده قایق وارد شهر شدند و میمون را آزاد کردند، اما بعداً شمار بسیاری از آنها بر دست اهل باب کشتار شدند و بقیه به‌موطن خود بازگشتند، و میمون با گروهی از نگهبانان روس در ارك شهر سنگر گرفت. در سال ۳۷۹ ق/۹ - ۹۸۹ خطیبی از مردم گیلان، به‌نام محمد التوزی مستمعان شایقی در باب یافت و بر سراسر شهر کاملا مسلط گردید. میمون در آغاز تحت تأثیر موعظهٔ وی قرار گرفت، اما بعداً در برابر خواسته‌های او درایستاد. خطیب با کمك اهالی شهر میمون را در ارك محاصره کرد، و میمون ناگزیر گردید شهر را به‌آهنگ طبرسران ترك گوید (۳۸۰ ق/۱ - ۹۹۰ م). خطیب از شروانشاه محمدبن احمد دعوت کرد تا حکومت باب را بدست گیرد. محمد که در سال ۳۷۰ ق/۹۸۱ م جانشین پدر شده بود، از سیاست توسعه‌طلبی پیروی می‌کرد، و شهر قبله را از تصرف عبدالبربن عنسه (۳۷۱ ق/۹۸۱ م)، فرمانروای آن بیرون کرد، و بر بردعه دست یافت (حدود ۳۷۲ ق/۹۸۲ م). وی در این هنگام بسهولت به‌باب درآمد، اما اندکی پس از ورودش به‌ضرب تبرزین یکی از غلامان میمون زخم برداشت. در مدتی که وی به‌شروان بازگشت، میمون بار دیگر باب را متصرف شد. در سال ۳۸۱ ق/۹۹۱ م مردم بار دیگر امیرهاشمی را از شهر بیرون کردند و دوباره شروانشاه را به‌آمدن دعوت نمودند. شروانشاه بزودی مجدداً از شهر رفت، اما پادگانی را در شهر باقی گذاشت. میمون در سال ۳۸۲ ق/۲ - ۹۹۱ م مجدداً باب را متصرف گردید و در سال بعد ارك شهر را نیز گرفت. در سال ۳۸۵ ق/۹۹۵ مردم ناحیهٔ کرخ که در محلی سوق‌الجیشی بر سر راه باب به‌مرکز داغستان واقع بود، بر دست وی اسلام آوردند. میمون در سال ۳۸۷ ق/۹۹۷ م درگذشت. برادرش محمد که جانشین وی گردید، پس از ده ماه فرمانروایی بر دست یکی از غلامان میمون بقتل رسید. چهار ماه بعد (۳۸۸ ق/۹۹۸ م) لشکری، پسر میمون به‌فرمانروایی رسید و دشمنی

با شروان با شدتی تازه مجدداً آغاز گردید.

در شروان با مرگ محمدبن احمد برادرش یزید به جایش نشست. بر اثر فتح قبله در مدتی پیش از این، سپاه شروان در سال ۳۸۲ ق/۹۹۲ م با سپاه شکی در حوالی شهر مصاف داد و متحمل تلفات سنگینی گردید. یزید در سال ۳۸۹ ق/۹۹۹ م قلعهٔ گرزول را از عبدالبر، خداوند سابق قبله گرفت. سپس در کشمکشی که بر سر ملکی درگرفت با لشکری هاشمی جنگید. لشکری در آغاز بر یزید فایق آمد و ملک را تصرف کرد، اما پس از چندی شروانشاه وی را در شابران بشکست و برادرش ابونصر را دستگیر کرد. چون لشکری در سال ۳۹۲ ق/۱۰۰۲ م درگذشت، اهل باب از وی درخواستند که ابونصر را از بند رها کند. یزید که سرآن داشت تا اقتدار شروانیان را به‌باب بازگرداند، پیشنهاد کرد که ابونصر باید دختر وی را بزنی بگیرد و درخواست که ارك شهر را به‌وی تسلیم کنند. چون مردم باب درخواست وی را رد کردند، او ابونصر را کشت و با برادر وی منصور که اهل باب در سال ۳۹۳ ق/۱۰۰۳ م با او بیعت کرده بودند جنگید. جنگ میان شروان و باب گاهی به‌سود این و گاهی به‌نفع آن همچنان ادامه داشت تا آنکه مردم باب بشوریدند و در سال ۴۱۰ ق/۲۰-۱۰۱۹ منصور را از شهر راندند و آن را به‌شروانشاه واگذاردند و او در ارك شهر ساخلو نشانید. منصور در سال ۴۱۲ ق/۲-۱۰۲۱ م به کمک خداوند سریر شهر و ارك آن را بازگرفت، و با شروانیان در شابران جنگید، اما کاری از پیش نبرد. در سال ۴۱۴ ق/۴-۱۰۲۳ م مردم بار دیگر وی را از باب راندند و شهر را به‌شروانشاه تسلیم کردند، اما وی در سال ۴۱۵ ق/۱۰۲۴ م بار دیگر آن را فتح کرد. در سال ۴۱۶ ق/۱۰۲۵ م که شروانشاه در یزیدیه حضور نداشت، پسرش انوشیروان در پایتخت بر وی بشورید، دشمنی خانوادگی موقتاً قطع گردید. دیری نگذشت که انوشیروان بیشتر طرفدارانش را از دست داد و چون پدرش به‌پایتخت نزدیک گردید، وی از آنجا گریخت. اما انوشیروان را گرفتند و او در زندان از گرسنگی جان داد. یزید در سال ۴۱۸ ق/۱۰۲۷ م درگذشت و پسر دیگرش منوچهر بر جایش نشست.

منوچهر در سال ۴۲۰ ق/۱۰۲۹ بر سر ملکی در مسقط با باب از جنگ درآمد. اما شکست خورد، و در سال ۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م سپاه باب به قلمرو وی تاختند و ویرانی بسیار ببار آوردند. اندکی بعد در همان سال روسها در شروان پیاده شدند، و در نزدیک باکو شکست سختی بر منوچهر تحمیل کردند و شمار بسیاری از یارانش را پیش از آنکه بتوانند راه اران گیرند به‌دم تیغ سپردند. در سال ۴۲۲ ق/۱۰۳۱ م روسها مجدداً در باکو پیاده شدند، اما منوچهر آنها را عقب راند. روسها با آلانها متحد شده و در سال ۴۲۳ ق/۱۰۳۲ م یزیدیه را بزور غارت و کشتار گرفتند. هنگامی که روسها بازمی‌گشتند، سپاهی از غازیان به‌فرماندهی امیر-منصور، خداوند باب بر آنها تاختند و ضربهٔ سنگینی بر آنها وارد آوردند، چنانکه روسها تمامی غنایمی راکه گرفته بودند و بسیاری از مردانشان را از دست دادند. یک سال بعد کوشیدند تا از باب انتقام بکشند، اما در کرخ مغلوب گردیدند.

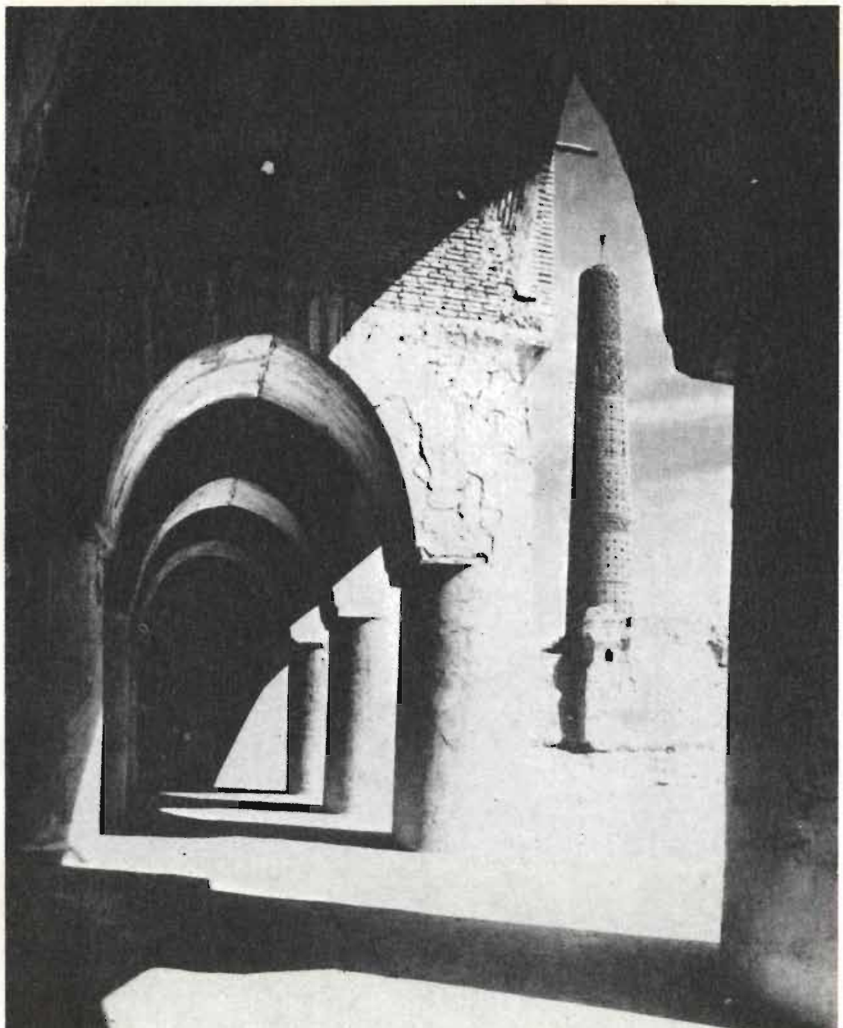
منصورهاشمی و شروانشاه منوچهر هر دو در سال ۴۲۵ ق/۱۰۳۴ م درگذشتند. منوچهر به همدستی همسر خود، دختر فضل شدادی و بر دست برادرش ابومنصور بقتل رسید. هنگامی که ابومنصور در شروان بر تخت شاهی نشست و با بیوهٔ برادر ازدواج کرد، عبدالملک، پسر

وی در باب جانشین پدر گردید، اما بی‌درنگ مردم وی را از سریر قدرت بزیر کشیدند و از شهر بیرون کردند، و شهر را در سال ۴۲۶ ق/۱۰۳۵ م به‌شروانشاه جدید واگذاردند. شروانشاه در ارك ساخلو نشاند و زمام امور را به‌دست وزیرش سپرد. اما پس از دو ماه عبدالملك قلمرو خود را بازگشود و وزیر را بقتل رساند. وی توانست بـا شروانشاه قرارداد صلح ببندد و در سال ۴۲۷ ق/۱۰۳۵ م خواهر وی را بزنی گرفت. رؤسای قدرتمند باب با بدگمانی به‌اتحاد جدید می‌نگریستند. وقتی که آنها وزیر عبدالملك را کشتند، عبدالملك پنهانی شهر را به‌قصد شروان ترك گفت. دو تن از رؤسای شهر در پی امیر رفتند و او را ترغیب به‌بازگشت کردند. چون عبدالملك به‌شهر بازگشت و موقع خـود را در شهر تحکیم بخشید، شروانشاه آن دو تـن را نزد خود به‌نوانگه داشت. در سال ۴۲۹ ق/۱۰۳۸ م حملهٔ اهل شندان به‌شهر دفـع گردید. در سال ۴۳۰ ق/۹-۱۰۳۸ م یکی از رؤسای شهر، به‌نام علی‌بن حسن‌بن عنق بشورید و امیر را در ارك حصاری کرد، اما شورش وی به‌شکست انجامیـد. در سال ۴۳۲ ق/۱-۱۰۴۰ م اهل خیداق ارك را تصرف کردند و مدت کوتاهی امیر و همسرش را به‌اسارت گرفتند. در همان سال رئیس علی‌بن حسن به‌شندان تاخت. در سال ۴۳۳ ق/۲-۱۰۴۱ م عبدالملك از ترس رؤسا که همسرش را اسیر کردند و نزد برادرش فرستادند، بار دیگر از شهر گریخت. عبدالملك مجدداً بر شهر دست یافت، رؤسا از شهر گریختند و همسرش از شروان بازگشت. وی در سال ۴۳۴ ق/۱۰۴۳ م درگذشت و پسری چهارساله از خود بجا گذاشت که منصور نام داشت.

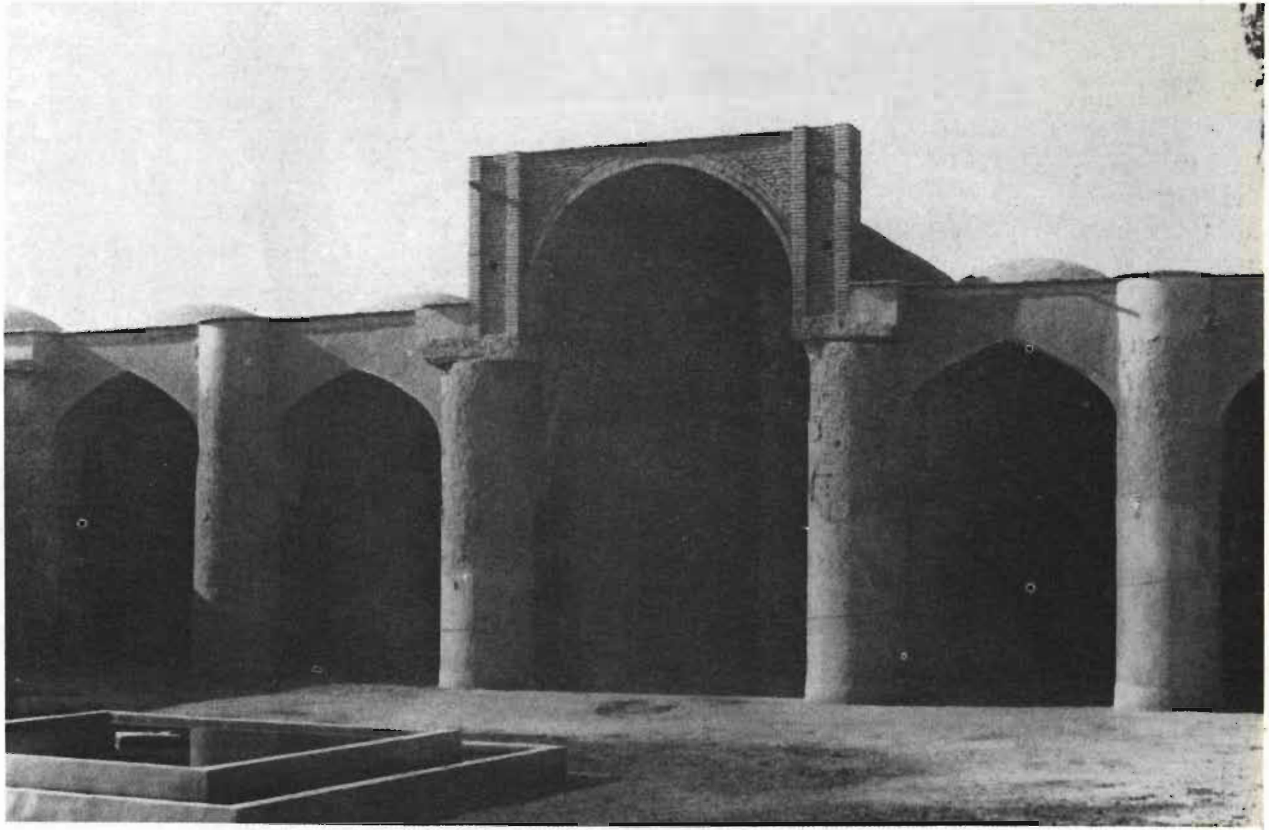
رؤسای شهر منصور را امیر اعلام کردند، و رئیس عبدالسلام‌بن مظفربن اغلب نیابت وی را در مـدت خردسالی بعهده گرفت. پس از مـرگ عبدالسلام کـه در سال ۴۴۳ ق/۲-۱۰۵۱ م اتفاق افتاد، منصور خود زمام امور را بدست گرفت. اما در سال ۴۴۶ ق/۱۰۵۴ م رؤسا بشوریدند و با مخالفت آنها پادشاهی منصور همچنان دستخوش آشفتگی بود تا آنکه عاقبت آنها وی را در سال ۴۵۷ ق/۱۰۶۵ م کشتند. در شروان ابومنصوربن یزید در سال ۴۳۵ ق/۴-۱۰۴۳ م درگذشت و برادرش قباد به‌فرمانروایی رسید. قباد در سال ۴۳۷ ق/۶-۱۰۴۵ م از ترس اغزهای ترکمن که در این ایام سرگرم محاصرهٔ گنجه بودند دیواری گرد تختگاهش یزیدیه کشید.

وی در سال ۴۴۱ ق/۱۰۴۹ م درگذشت و برادرزاده‌اش بختنصرعلی‌بن احمد بر جایش نشست، اما سلاربن یزید، عم بختنصر بی‌درنگ وی را از سریر فرمانروایی فرو کشید. علی گریخت، اما در حوالی بیلقان دستگیر و کشته شد. سلار در ایام پادشاهی خـود فعالانه جنگ با کفار را دنبال کرد. وی در سال ۴۴۵ ق/۴-۱۰۵۳ م قلعهٔ سالوغ شکی را متصرف شد و در آنجا ساخلو نشاند. سلار شهری در مجاور قلعه ساخت و مسجد آدینه‌ای در آنجا برآورد.

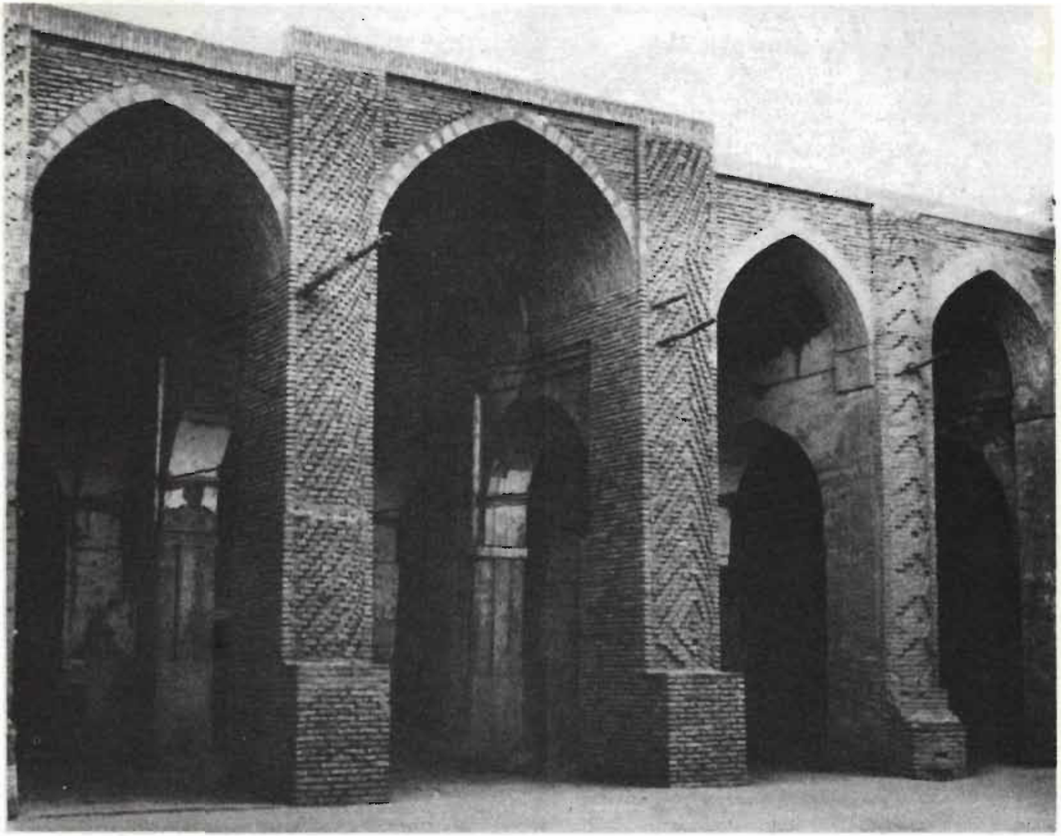
ما نمی‌دانیم که آیا چون طغرل‌بیگ در سال ۴۴۶ ق/۱۰۵۴ م به‌آذربایجان و اران لشکر کشید، پادشاهان شروان و باب رسماً تن بـه‌طاعت وی دادند یا نه. بهر تقدیر در تصدیق سیادت سلجوقیان از سوی آنها نباید چندان تأخیر رفته باشد، زیرا یک دههٔ بعد این ناحیه زیر اشغال عظیم ترکان درآمد.



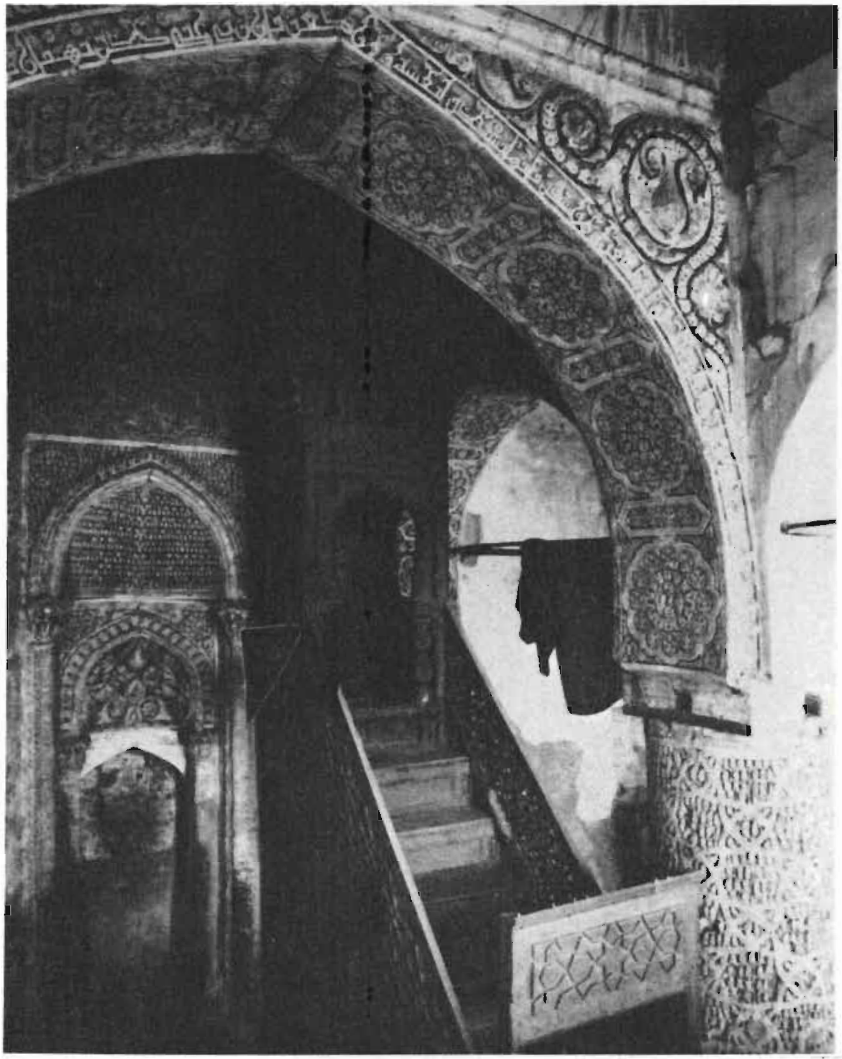
مسجد دامغان



منظرهٔ عمومی مسجد دامغان



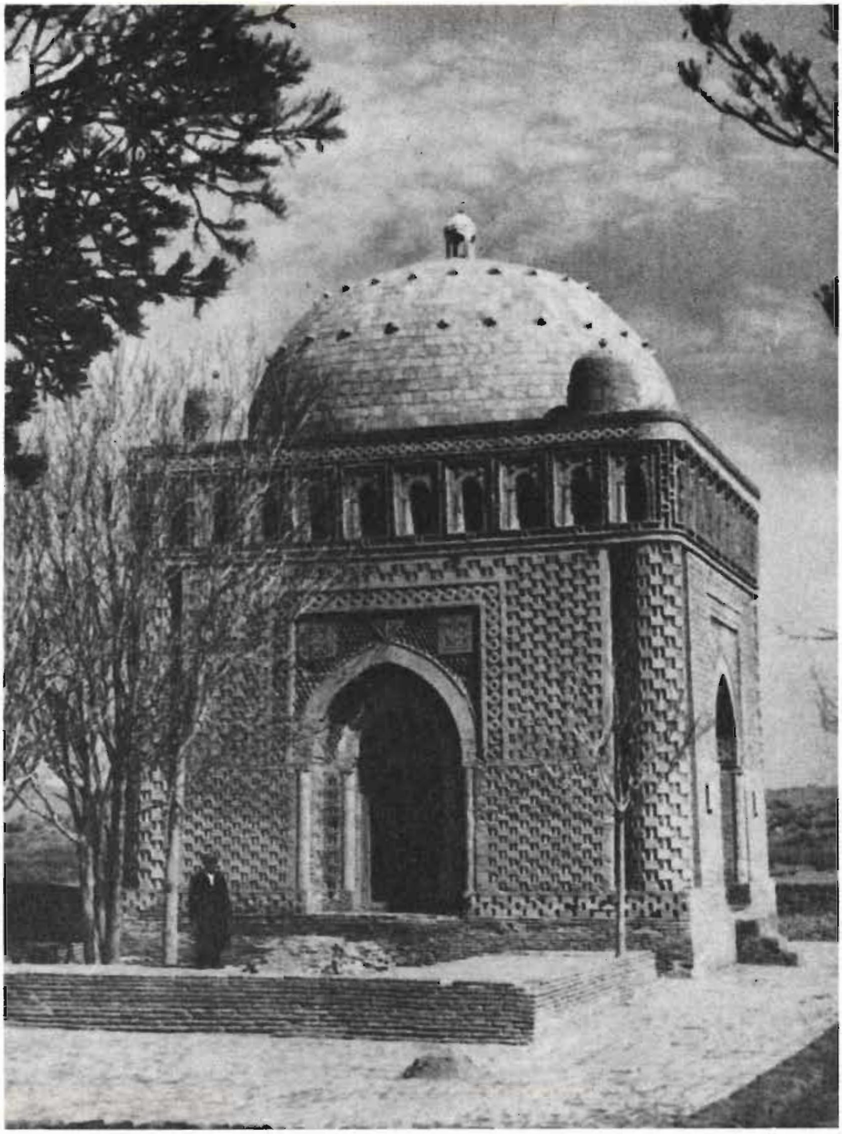
منظرهٔ عمومی مسجد نایین



گچ‌بری تزیینی ـ مسجد نایین



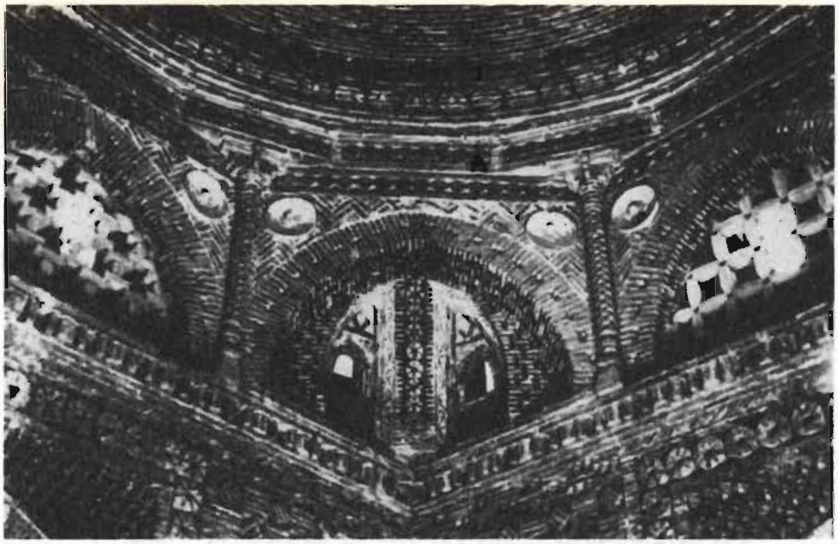
گنبد قابوس



بخارا، نمای بیرونی بقعهٔ سامانی



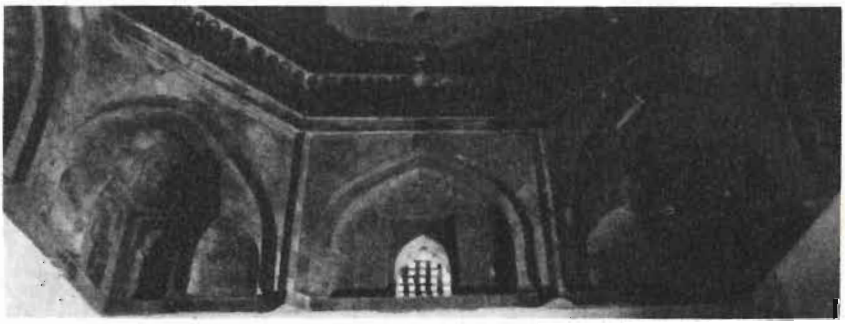
تیم، عرب اتا، نمای بیرونی



بلخ، نمای داخلی بقعهٔ سامانی



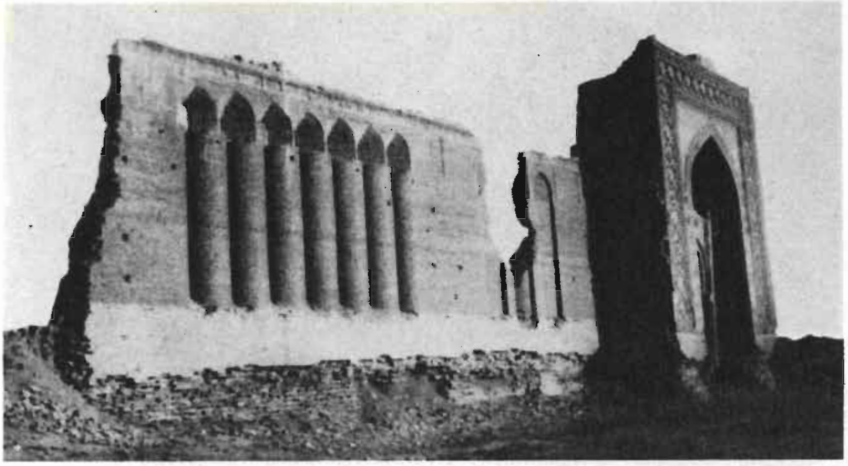
تیم، عرب اتا، نمای داخلی



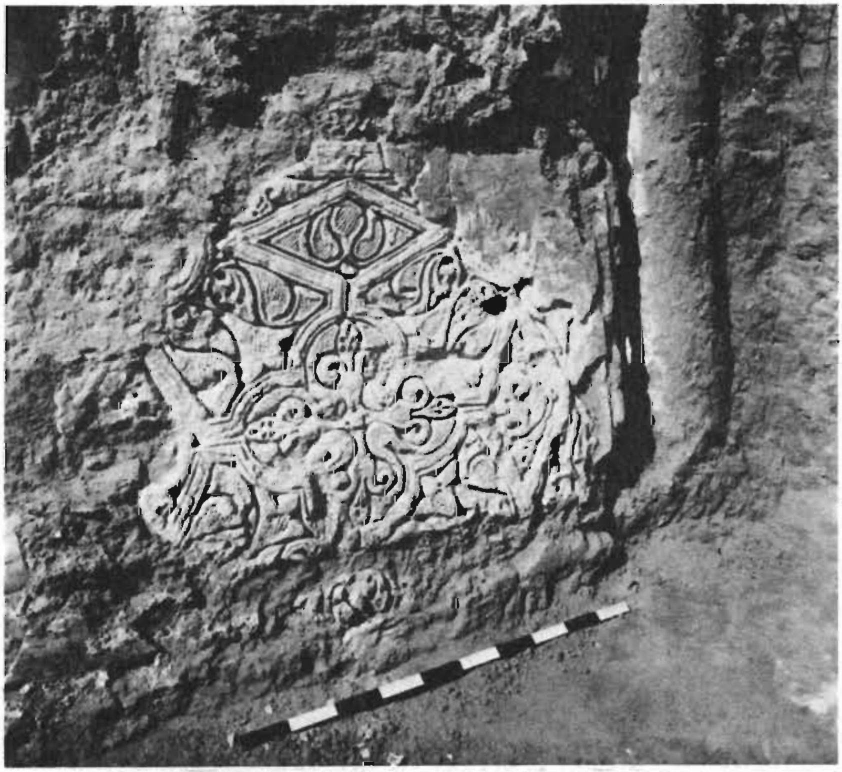
یزد، فرورفتگیهای دیوار بقعهٔ داوزده امام



نیشابور، طاقنمای گچ بری



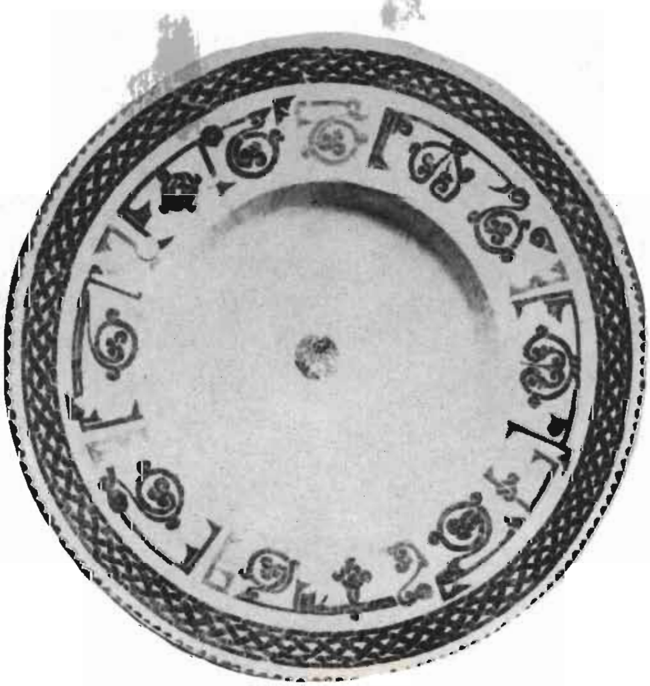
منظرهٔ عمومی رباط ملک



زمینهٔ گچ‌بری از نیشابور



نیشابور، بشقاب منقوش



بشقاب نیشابور، کوفی گلدار



کاسهٔ نیشابور (همچنین نگاه‌کنید به‌تصویر ۲۲)



بشقاب نیشابور با تصاویر



آفتابهٔ زرین



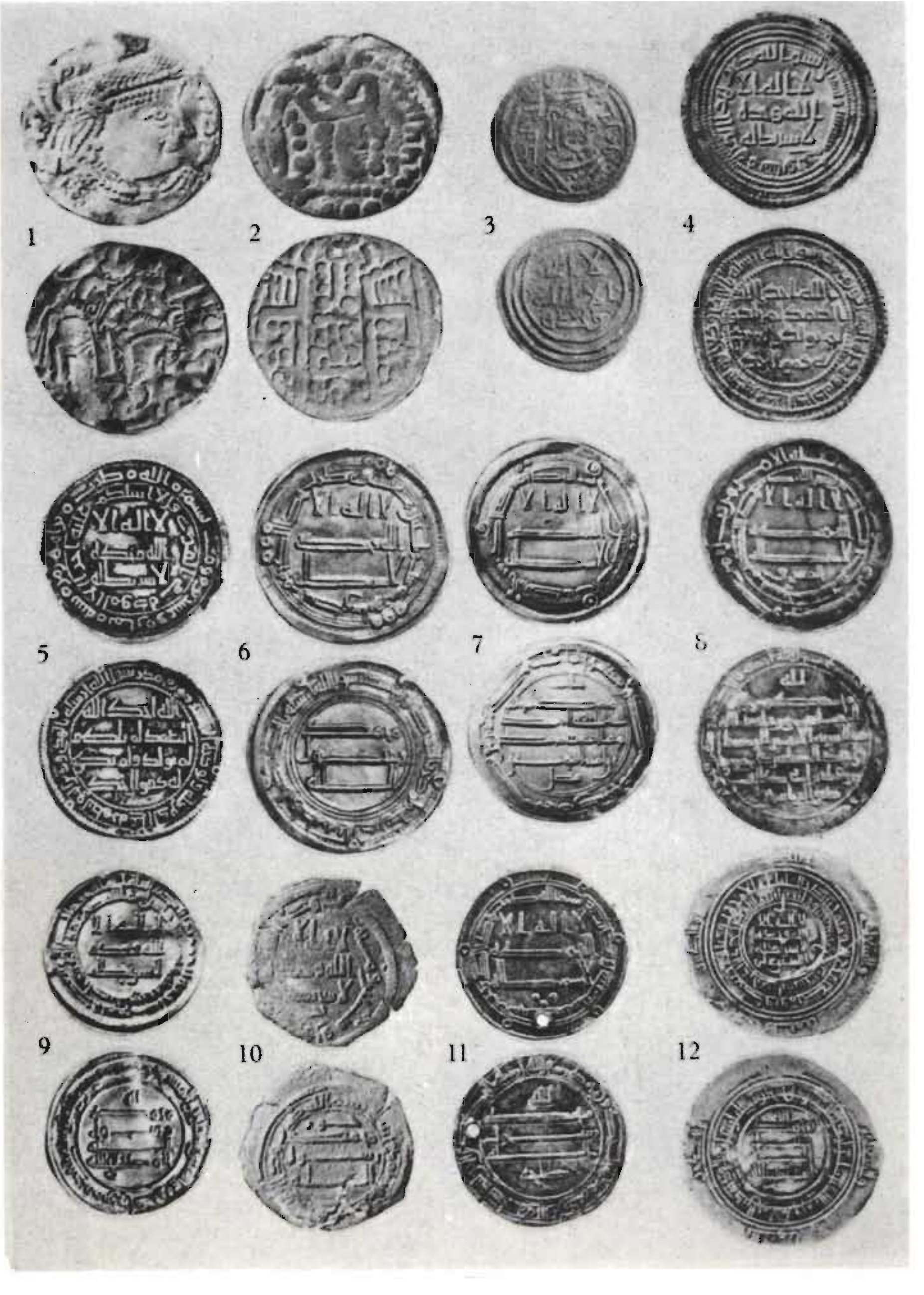
تنگ برنجین



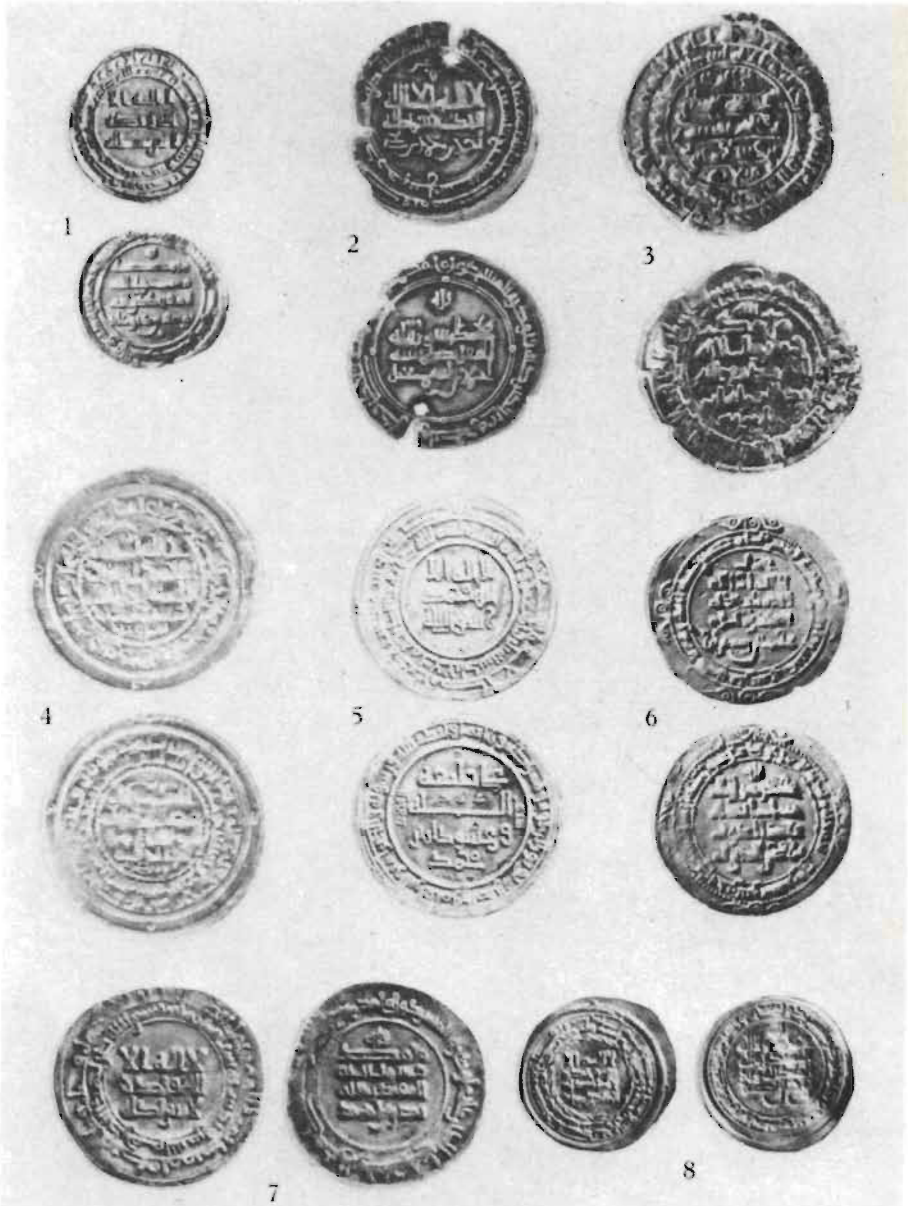
ابریشم بویهی



تصویر ۲۵



تصویر ۲۶



تصویر ۲۷



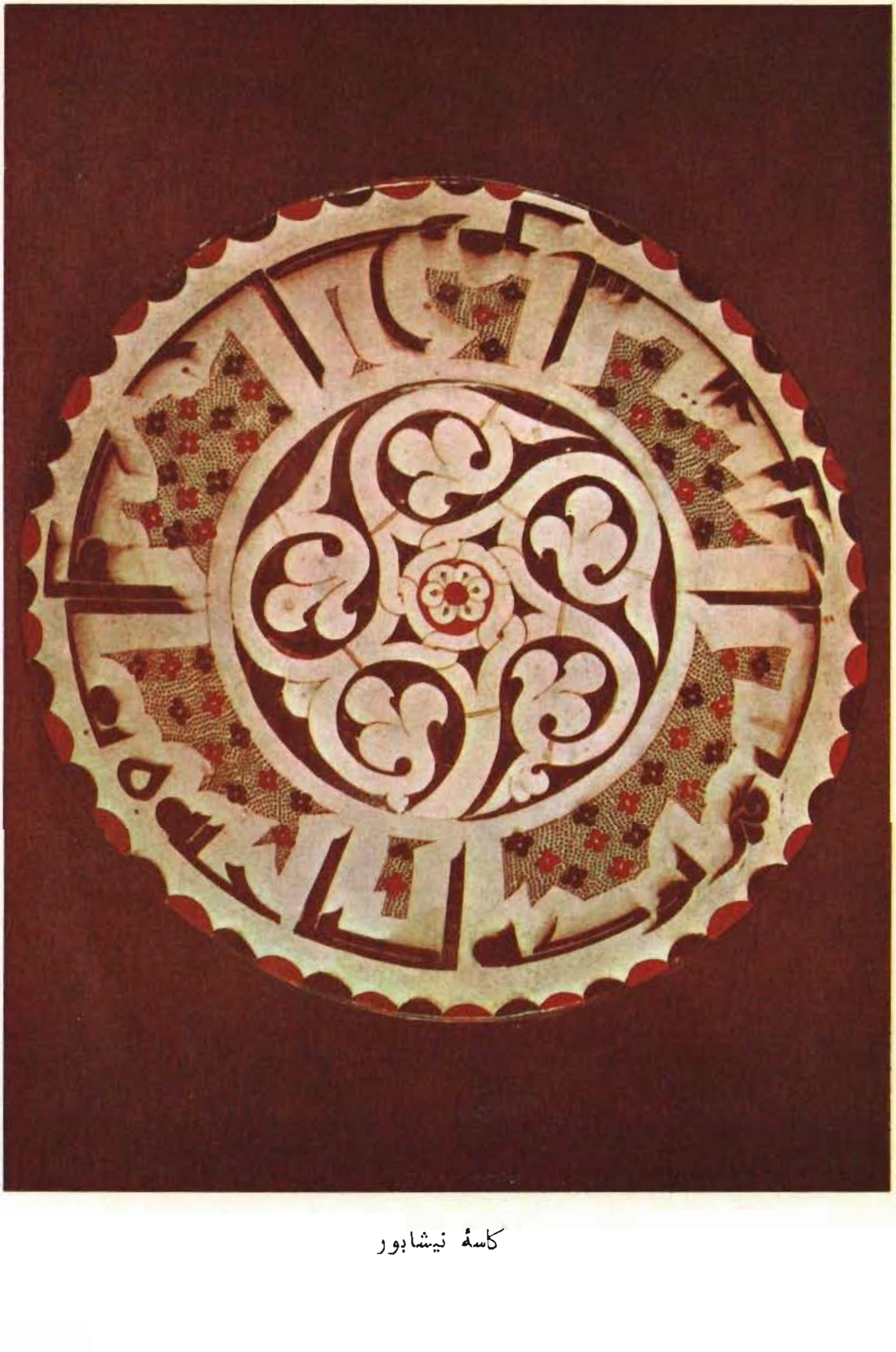
تصویر ۲۸



تصویر ۲۹



گچبری رنگی از نیشابور



کاسهٔ نیشابور



کاشی ایران غربی



ابریشم سن‌ژوزه

بخش هفتم

ایران در عصر آل بویه

در طی نخستین دهه‌های سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی ایران به‌سه حوزهٔ قدرت مهم تقسیم شده بود. مشرق ایران (ماوراءالنهرو خراسان) تابع سامانیان بود که کمابیش بر ولایات سیستان‌وکرمان در آن‌سوی‌منطقهٔ بیابانی دشت کویر و دشت لوت نیز اعمال قدرت می‌کردند. ایرانیان کوه‌نشین حاشیهٔ‌جنوبی دریای‌خزر تحت فرمانروایی پادشاهان زیدیهٔ طبرستان و امرای متعدد محلی بودند. ایرانیان مناطق جنوبی تحت حکومت ولات عباسی بسر می‌بردند که‌مستقیماً وابستهٔ‌بغدادبودند، اما این‌ولات‌همواره‌آرمان استقلال‌در سر می‌پروراندندوپیوسته سر آن داشتند که‌سلسله‌ای مستقل از خلافت بغداد پی‌افکنند. ساجیان‌قزوین درپایان سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی توانستند دولتی مستقل درآذربایجان در شمال شرقی ایران تأسیس کنند. پادشاهان زیدی طبرستان و دیگر شاهزادگان کوچکتر، اگر چند گه‌گاه ناخواسته درپدیدآوردن سدی‌بسیار استوارکه مانع پیشرفت سامانیان به‌سوی غرب گردد، به‌ساجیان پیوستند، اما سرنوشت ایران برای یک صدسال آینده می‌بایست در ناحیه‌ای که درکرانهٔ جنوبی دریای خزر واقع است‌تعیین گردد، ناحیه‌ای که تنها دویست مایل درازا و شصت مایل پهنا دارد. طی سالهایی اندک قدرتی کاملا نو در این خلاء ظهورکرد. این قدرت تازه سلاطین آل بویه بودند. در مدتی که عباسیان در بین النهرین سرگرم کشمکشها بودند، آل بویه موفق گردیدند که مرکز و جنوب ایران را از دست آنها بیرون کنند. بدین‌ترتیب برای نخستین‌بار در تاریخ اسلام ایـن نواحی از زیر استیلای متمرکز بغداد رهایی یافت و تحت فرمانروایی دودمانی ایرانی متحد گردید. بعبارتی دیگر، تشکیل دولتهای بومی که ازمدتها پیش در مشرق ایران جریان داشت، اکنون درمغرب ایران نیز تحقق آغازکرد. آل بویه دست‌آوردی حتی بیش از این داشتند. آنها از فلات ایران به‌عراق آمدند و خود خلافت را زیر سلطلهٔ خویش گرفتند. بنابراین عصر آل بویه باب تازه‌ای نیز در تاریخ خلافت عباسی می‌گشاید. اگر چند راست است که ضعف قدرت مرکزی خلافت ازآغازقرن شروع شده بود، اما این آل‌بویه بودند که می‌بایست اوضاع و احوال بغداد را پس از یک دوره اغتشاش و پریشانی ثبات و سامان بخشند. اگر آنها برآن نمی‌شدند که به دلایل مصلحت سیاسی به‌ادامهٔ حیات دستگاه خلافت کمک کنند، و بدین وسیله بتوانند ازآن به‌عنوان وسیلهٔ سیاسی درداخل و خارج بهره‌برداری نمایند، بی‌گمان تصرف بغداد به‌دست آل‌بویه

شیعی مذهب ممکن بود ضربه‌ای مهلک برخلافت عباسی وارد آورد. این کار حکومت آنها را در نظر اکثر رعایاشان که مذهب سنی می‌ورزیدند نمودی قانونی بخشید، و نیز براحترامی که آل بویه در نزد قدرتهای بیگانه داشتند بیفزود. خطرناکترین دشمن آل بویه دولت سامانی در مشرق بود که در مقابل آل‌بویه که از مذهب شیعه پیروی می‌کردند، آنها عمداً سیاست سنی رسمی را دنبال می‌نمودند که بهانهٔ خوبی برای ادامهٔ توسعه‌طلبی آنها در مغرب به‌دستشان می‌داد. منازعاتی که در طول سرز دو دولت میان‌طرفین درگرفت برسیاست دولت آل‌بویه در طی دهه‌های آینده اثر گذاشت. و نیز از این سو بود که در سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی غزنویان و سپس سلجوقیان ضربهٔ متقابل را که اولی دولت آل بویه را ضعیف و دومی نابود کرد فرود آوردند.

شکل دولتی را که آل‌بویه بی‌افکندند می‌توان خودکامگی نظامی توصیف کرد. آل‌بویه از مردم ناحیهٔ دیلم و بیشتر به‌سربازانی وابسته بودند که از میان قوم خود گردآورده‌بودند. دیلمیان که موطنشان ناحیهٔ کوهستانی شمال قزوین بود سنتی دیرینه در کارآیی نظامی داشتند که به‌دوره‌های پیش از میلاد مسیح برمی‌گردد، و از جمله در لشکرکشیهای ساسانیان به گرجستان متحد آنها بودند. همچنین آنها مانند ترکان به‌عنوان سربازان مزدور در دورهٔ پیش از ظهور آل‌بویه نقش مهمی ایفا کرده بودند، و در ایران، بین‌النهرین و حتی نواحی غربیتر فعالیت داشتند و استخدام در سپاه دولتهای اسلامی از عوامل نسبتاً مهم پیروزی سریع آل‌بویه بوده است، زیرا ترغیب آنها به‌تبعیت از پیشوابی پیروز از میان همقبیلگان خود بسیار آسان بوده است. شیوه‌های جنگی، راهبرد سپاه و تجهیزات و البسهٔ نظامی آنها همواره یکسان بود. چون قومی کشت‌کار بودند، چارپایان اهلی نیز نگه می‌داشتند، اما اسب پرورش نمی‌دادند، از این رو در جنگها پیاده نبرد می‌کردند. هر نفر در جنگ سپر و شمشیر و سه نیزه برمی‌داشت، و چنانکه منابع اسلامی می‌گویند، چون آنها تنگ هم پیشروی می‌کردند می‌توانستند با سپرهای بلند خود دیواری نفوذناپذیر در برابر دشمن تشکیل دهند. مهارت آنها در پرتاب نیزه‌های مشتعل که برآن جامهٔ ژندهٔ آغشته به‌نفت می‌زدند زبانزدبود. منابع اسلامی‌درسرسختی دیلمان تأکید می‌ورزند و دلیری آنها ضرب‌المثل بود. بارها پیش آمد که با آنکه شمار آنها از تعداد نیروی دشمن بمراتب کمتر بود، با این همه توانستند پیروزی را از آن خود کنند. چون آل‌بویه تنها می‌توانستند از دیلمان در پیاده نظام استفاده کنند، از این‌رو ناگزیر به‌بهره‌برداری از ترکان نیز بودند، زیرا که سواران تیرانداز ترک از لحاظ رزم آزمایی مکمل لازم پیادگان دیلمی بودند. از این‌گذشته آل بویه در ایران و اعراب در بین‌النهرین مزدوران کرد نیز در سپاه خود داشتند. ترکیب دیلمی و کرد که ستون فقرات سپاه آل‌بویه بود بزودی با دشواریهای جدی مواجه گشت. مسأله پرداخت مستقیم مواجب سپاه از خزانهٔ دولت با ابداع شکلی از فئودالیسم دست‌کم تا اندازه‌ای حل شده بود. چون آل بویه در پیروزیهای نخستین خودسخت به‌اهل ولایت دیلمی خود متکی بودند، از این رو دیری نگذشت که گونه‌ای اشرافیت نظامی رشد یافت که بیشتر خصلت موروثی داشت. در نتیجه اختلافی دایمی میان آنها و ترکان پدید آمد که به‌نوبهٔ خود بر برآمد بسیاری از ستیزهای داخلی دولت آل‌بویه اثر گذاشت. بعدها آل‌بویهٔ ایران گرایش داشتند که به‌دیلمیان متکی باشند، چنانکه آل‌بویهٔ عراق به‌حمایت

ترکان وابسته بودند. از این گذشته نظام فئودالی زیانهای خطرناکی داشت و تفوق نظامی برمردم غیرنظامی زیانبار بود، چنانکه به‌گزارش منبعی معتبر بیداد دیلمیان ضرب‌المثل بوده است.[1]

این خودکامگی نظامی تا اندازه‌ای ریشه در شرایطی داشت که تحت آن شرایط و نیز تاحدی بواسطهٔ اوضاع و احوال بیشتر نواحی ایران پیش از ظهور آل‌بویه برصحنهٔ تاریخ بود که آنها توانستند دولت خود را پی‌افکنند. حکومت مرکزی چنان بی‌تأثیر بود که مزدورانی که مأمور شیراز و اصفهان بودند، به‌حال خود رها شده‌بودند. بنابراین تنها فرماندهی‌می‌توانست به‌آنها مواجب دهد و از آنها نگه‌داری کند که دارای آمیزه‌ای از ابتکار، کارآیی نظامی برجسته و توانایی مجاب کردن و سازماندهی باشد. فقدان تجربهٔ اداری با همکاری مستخدمان کشوری حرفه‌ای به‌آسانی جبران‌پذیر بود. چنانکه خواهیم دید عمادالدوله، بنیانگذار دولت آل‌بویه همهٔ این شایستگیها را دارا بود. در ایران وی خلق وخوی مزدوران را برای بدست گرفتن قدرت کاملا مناسب یافت. سخنانی که به‌مزدوران اصفهان پس از مرگ مرداویج نسبت داده‌اند از این جنبه پرده برمی‌دارد: «اگر ما را رئیسی‌نباشد، از دست می‌رویم.»[2] در این حالت هم ترکان و هم دیلمان رهبری علی بویهی را با آغوش باز استقبال کردند و پیشدستی وی بر رقبای گونه‌گون حاکی از شایستگیهای اوست.

در نهاد خودکامگی نظامی مبتنی براشراف سالاری نظامی که می‌کوشد تا رشته‌ای دقیق از جانشینی موروثی بدست آورد، دشواریهای بسیار نهفته است، و دولت آل‌بویه نیز از این قاعده مستثنی نبود. دولت بویهی تنها هنگامی موفق به‌پی‌افکندن انگاره‌ای ثابت از جانشینی گردیده بود که دیگر خیلی دیر شده بود. بارها پیش آمد که سپاه از طریق گزینش یک صاحب منصب یا بسادگی به‌زور اسلحه کار را یکسره کرد. در جامعهٔ دیلمی زنان همواره از موقعی ممتاز برخوردار بودند و نفوذ سیاسی زیادی اعمال می‌کردند، و گاه حتی شخصاً زمام امور را بدست می‌گرفتند. نمونهٔ این زنان سیده است که در پایان سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی در ری فرمانروایی می‌کرد. ساخت یگانهٔ دولت آل بویه پیدایی مسأله دیگری را موجب گردید. این دولت در آغاز به‌سه حوزهٔ قدرت شیراز، ری و بغداد تقسیم شده بود. در نتیجه مسائل وحدت امپراتوری و حکومت آن بیشترین اهمیت را در تاریخ این دوره دارد. از این دیدگاه تاریخ دولت بویهی را می‌توان به‌سه‌بخش تقسیم کرد. نخست بنیاد گرفتن و رشد، دوم اوج و استقرار وحدت در ایام فرمانروایی رکن‌الدوله و عضدالدوله، و سوم ستیز برسر جانشینی عضدالدوله که درموقع خود به‌زوال و نابودی آن دولت منجر گردید.

۱ـ بنیاد دولت آل بویه به‌دست عمادالدوله

دیلمیان پیش از آغاز سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی که تأثیرات اسلامی را پذیرفتند، در دژ کوهستانی زادبومشان بیش از دوازده بار حملات مسلمانان را دفع کرده بودند. مدعیان

۱. تنوخی، بخش اول، ص۱۵۷.
۲. ابن‌الاثیر، ج۸، ۱۰۵.

جانشینی علی‌بن ابی‌طالب(ع) که مذهب زیدی داشتند در میان دیلمیان پناه جسته و به‌دعوت آنها به‌قبول مذهب خویش در نیمهٔ دوم سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی پرداخته بودند. اما موج واقعی تغییر آیین تا پایان قرن که حسن‌الاطروش، امام زیدی که زمان درازی از عمرش را در ناحیه دیلم گذرانده بود نیامد صورت نپذیرفت. خاندان دیلمی بنوجستان‌در مبارزدشان برای قدرت یافتن در طبرستان از امامان زیدی حمایت می‌کردند، اما در آغاز سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی رهبران نظامی متعدد دیلم و گیلان به‌بیرون کردن آنها از میدان قدرت پرداختند. درطی همین ایام آشفتگی و ناآرامی بود که علی‌بن بویه (عمادالدوله)، مؤسس دولت آل‌بویه دوران زندگیش را آغاز کرد.

آگاهی ما از جوانی عمادالدوله منتهای مراتب ناقص و جسته و گریخته است. اگر بپذیریم که وی در پنجاه وهفت‌سالگی درگذشت، باید حدود ۲۷۸ق/ ۲-۸۹۱ م چشم به جهان گشوده باشد. ظاهراً وی به‌پیروی از سنت دیلمی نخست وارد طریقهٔ زندگی سپاهیگری شد. او خود می‌نویسد که در جوانی در دربار امیر نصربن احمد (۳۳-۳۰۱ق/ ۴۳-۹۱۳ م) خدمت می‌کرده و از نزدیکترین حواشی دربار امیربوده است. گام بعدی در پیشرفت وی هنگامی برداشته شد که بنابر پیشنهاد نصر یا به‌خواستهٔ خویش وارد خدمت ماکان‌بن کاکی گردید. ماکان از خاندان شاهزادگان گیلان بود. وی از آرمان فرمانروای علوی طبرستان پشتیبانی می‌کرد و در سال ۳۳۰ق/ ۹۴۲ م والی گرگان شد. پس از مرگ فرمانروای سابق، وی باب گفت وگوی موفقیت آمیزی را با سامانیان گشود و به‌حکومت خطهٔ ری منصوب گردید که موضوع اختلاف میان فرمانروایان گونه‌گون بوده است. می‌توان تصور کرد که عمادالدوله در این تاریخ ۳۱۶ق/ ۹۲۸م به‌ماکان پیوست. بی‌گمان وی می‌بایست در سپاه ماکان از پایگاهی بلند برخوردار بوده باشد، زیرا توانست که دو برادر کهتر خود، حسن (رکن‌الدولهٔ آینده) و احمد(که بعدها معزالدوله لقب یافت) را به‌پیوستن به‌خود دعوت کند و مشاغلی در سپاه و خاصگان خود بدانها بسپارد. در این هنگام حسن حدود سی سال داشت و احمد پسر کی سیزده ساله بود. دو سال بعدکه ماکان برآن شد تا به‌سامانیان در خراسان بتازد، از حیث سیاسی گام مهلکی برداشت. وی موفق گردید که نیشابور را متصرف گردد و مدتی نیز آنجا را نگه دارد، اما از مرداویج، شاهزادهٔ دیگر گیلانی شکست یافت و ناگزیر طبرستان را ترک گفت. عمادالدوله همراه با برادرانش بسرعت به‌طرف برنده پیوست، و درست هنگامی که مرداویج خود را آماده می‌کرد تا ناحیهٔ جنوبی رشته کوههای البرز تا قزوین را به‌طاعت‌خویش درآورد و با تمام نیرو رهسپار فتح دیگر ولایات جنوبیتر گردد، وارد خدمت او شد. دیری نگذشت که مرداویج متوجه لیاقت واستعداد پسربویه گردید، و اندکی‌بعد ادارهٔ شهر پراهمیت کرج راکه تختگاه شاهزادگان دلفی بود بدو سپرد. از گزارش جغرافیانویسان مختلف چنین برمی‌آید که کرج در مجاورت بهرام‌آباد کنونی در شصت مایلی جنوب شرقی همدان واقع بود. این شهر چون در پیوندگاه جادهٔ شمالی ـ جنوبی ری به‌اهواز و راه جنوب به‌مشرق همدان به اصفهان قرار داشت، مرکز مهم ارتباطات بوده است. پس از برافتادن دلفیان در پایان سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی خلاء قدرتی در اینجا پدید آمده بود که ولات عباسی اصفهان‌و شیراز نتوانستند آن را پر کنند. شاید در طبرستان بود که عمادالدوله به‌حکومت کرج منصوب شده

بود، زیرا چون به‌محل مأموریت می‌رفت از ری گذشت که وشمگیر، برادر مرداویج والعمید وزیر که پسرش می‌بایست درآینده خدمات بزرگی به‌رکن‌الدوله بکند، در آنجا اقامت داشتند. در دراین هنگام مرداویج برآن شد تا انتصاب‌عمادالدوله به‌حکومت کرج را لغو کند، زیرا احتمالا قصد داشت که‌ادارهٔ آن‌شهر را خود بدست‌گیرد. اما در مدتی که‌عمادالدوله‌در ری‌بود نظر وزیر را به‌خود جلب کرد و از طریق او به‌نقشهٔ مرداویج پی‌برد؛ و برای آنکه مانع برکناری خود گردد، شتابان ری را ترک گفت و بر کرج استیلا یافت.

کرج اوضاع سیاسی ناآرامی داشت. ظاهراً پادگان‌کوچکی از سربازان دیلمی در آن شهر مستقر بود، اما این سربازان به‌حال خود رها شده بودند که هرآنچه می‌خواهند بکنند و از بی‌کاری و عدم فعالیت جنگی تنگ حوصله و ناآرام بودند. کوههای مجاور در دست خرمیان بود که فرقه‌ای مذهبی و سیاسی با آمیزه‌ای از عناصر شیعه و زردشتی بود. عمادالدوله با شیوه‌ای خاص آنهارا مطیع خود کرد ویک رشته از قلاع را متصرف شد که برشهرتش بیفزود و غنایم ذی‌قیمتی نصیب وی کرد. دیری نگذشت که تمامی منطقه به‌دست او افتاد. مال و خواسته‌ای که از خرمیان گرفت او را قادر ساخت تا مزدوران بیشتری اجیر کند و بوسیلهٔ آنها موقع خویش را استحکام بخشد. شایستگیهای عمادالدوله که‌ذاتاً یک رهبر بود با عقیم ماندن مساعی مرداویج در شوراندن سپاه وی به‌اثبات رسید. بزودی عمادالدوله موقعی یافت که بتواند دست به‌گسترش قلمرو خویش بزند. اما در این ضمن ناگزیر بود که سپاه خود را برای حملهٔ تهدیدکنندهٔ مرداویج که می‌بایست دیر یا زود عامل متمردش را گوشمالی دهد آماده نگاه دارد. در این هنگام آرزوی عمادالدوله فتح اصفهان بود که با مستقر وی فاصلهٔ چندانی‌نداشت. وی در آنجا نیز به‌پیروزی درخشان غیرمترقبه‌ای دست یافت. هنگامی که عمادالدوله به‌پای دیوار شهر رسید، باآنکه شمار سپاه دشمن بسیار فزونتر از تعداد لشکریان وی بود، با رغبتی شگفتی‌آور به‌اردوی او پیوست. این پیروزی نیز با سربازان مزدوری که به‌سپاه وی پیوستند بر ثروت و اعتبارش بیفزود. اما عمادالدوله با حکمران اصفهان به‌توافق نرسید و نتوانست قانونی بودن موقع خویش را ثابت کند؛ از این رو بناچار شهر را در برابر مرداویج رها کرد و کرج را نیز ترک گفت. وی آهنگ شهر بزرگ ارجان کرد که میان خوزستان و فارس قرار داشت و حکومت آن نیز در دست حکمران اصفهان بود. در اینجا نیز همان پیروزی و غنایم برای عمادالدوله تکرار گردید.

احتمالا عزیمت عمادالدوله به ارجان به‌یک تهاجم شباهت داشت، اما بی‌گمان وی امیدوار بود که پادشاهی مستقلی در جنوب ایران بنیاد کند، از این رو تنها زمستان را در ارجان گذراند و در بهار سال ۳۲۱ق/ ۹۳۳ م رهسپار لشکرکشیهای تازه‌ای گردید. درفارس وی با زیدبن علی نوبندگانی که املاک وسیعی درکوههای شمال خراسان داشت و مناسباتش با اولیای امور بغداد تیره بود متحد گردید. باداوری از روی نام زیدبن علی می‌توان حدس زد که وی از نوادگان علی‌بن ابی‌طالب(ع) بوده، و امید داشت که امیر بویهی وی را در پیشبرد مقاصد دینی و سیاسی کمک نظامی کند. در این ایام یاقوت، والی اصفهان و فارس به‌عنوان عاجلترین دشمن عمادالدوله جایگزین مرداویج شده بود. کروفرهای نخستین طرفین عاقبت به‌نبردی قاطع منجر گردید که طی آن عمادالدوله بریاقوت فایق آمد. عمادالدوله با

خوشرفتاری با مغلوبان آنها را بهسوی خود کشاند. اکنون راه دست‌یابی برشیراز باز بود. درسال ۳۲۲ق/ سه یا ژوئن سال ۹۳۴ م وی به‌شیراز، کرسی ولایت فارس درآمد که‌می‌بایست تا سال ٤٥٤ ق/ ۱۰۶۲ م همواره در دست آل‌بویه بماند.

عمادالدوله پس از فتح شیراز برای آنکه برادعاهای مرداویج پیشدستی کند کوشید تا خلیفه را ترغیب به‌شناسایی حکومت خود کند. این‌بار باآنکه سرپرداخت خراج لازم را نداشت، با این همه موفق گردید. وی از رسول سری خلیفه عهد ولوای فرمانروایی گرفت، اما او را با وعده‌ها دو سال معطل کرد، و سرانجام رسول خلیفه بی‌آنکه مأموریت گرفتن خراج را به‌انجام رساند درشیراز درگذشت. اگرچند این داستان فی‌نفسه اهمیتی ندارد، اما نگرشی را که‌می‌بایست درآینده لازمهٔ سیاست آل‌بویه باشد از پیش نشان داد. عمادالدوله و جانشینانش مذهب شیعه داشتند و پیرو عقیدهٔ زیدیه بودند. باید یادآور شد که دیلمان را مبلغان زیدی به‌آیین اسلام درآورده بودند. بعدها آل بویه به‌شیعهٔ دوازده امامی گرایش یافتند، و حتی در دوره‌های اخیر آن دولت اسماعیلیان را نیز مدتی در دربار خود پذیرفتند. اعتقادات شیعی آنها صبغه‌های گوناگون داشت، اما بی‌گمان در خواستار شدن شناسایی حکومت خود از سوی خلیفه انگیزهٔ دینی نداشتند، بلکه تنها پس از تصرف بغداد به‌منظور جلوه دادن خود به‌عنوان حامیان خلافت بدان مبادرت ورزیدند. اما هر دلیلی که برای باز نمودن سیاست مدارای آل‌بویه نسبت به‌خلفا ارائه گردد، و هرادعایی که‌آل بویه خود گه‌گاه می‌کردند، تردیدی نیست که عزم عمادالدوله در تصدیق دست‌کم ظاهری برتری خلیفه می‌بایست تأثیر بسیار زیادی در پیشرفتهای دولت آل‌بویه گذاشته باشد. در این ضمن نویندگان که زمانی متحد با ارزش عمادالدوله بود از صحنه ناپدید گردید، چنانکه بعدها مدعی زیدی دیگری که همراه معزالدوله به‌بغداد رفته بود به‌همان سرنوشت گرفتار آمد، و برای پیشبرد دعوت خویش به‌طبرستان بازگشت.

مرداویج هنوز سرسخت‌ترین دشمن عمادالدوله بود. در این هنگام وی برای آنکه راه هرگونه امکان دسترسی علی بویهی به‌بغداد را ببندد و نیز بی‌گمان از توسعهٔ دولت آل‌بویه به‌سوی مغرب جلوگیری کند، آماده لشکرکشی به‌خوزستان گردید. آنگاه با خلیفه به‌توافق رسید، و بدین ترتیب عمادالدوله را ناگزیر کرد که رسماً توافق وی را برسمیت شناسد. اما این وضع با قتل ناگهانی مرداویج در ژانویهٔ سال ۹۲۵ میلادی (۳۲۳ هجری) خاتمه یافت. در این هنگام عمادالدوله احتمالا جهت تثبیت موقع خویش به عنوان جانشین مرداویج، خلیفه را برای تصدیق حاکمیتش برخوزستان درفشار گذاشت، وی عسکرمکران راتصرف کرد وسپس با خلیفه مصالحه نمود، و خلیفه حکومت وی برفارس را پذیرفت و خوزستان را به‌یاقوت، والی سابق فارس داد.

کشته شدن مرداویج که موجب پراکنده شدن مزدوران ترکش گردید، به فرمانروایی زیاریان برمرکز ایران خاتمه داد. دو تن از صاحب منصبان ترک مرداویج به‌نامهای توزون و بجکم به‌بغداد رفتند و به‌مقامات بالا رسیدند. شمار بسیاری از مزدوران ترک در شیراز به‌عمادالدوله پیوستند، که در نتیجه عمادالدوله احساس کرد که فرصت آن رسیده است که اصفهان، صحنهٔ نخستین پیروزیهایش را به‌امپراتوری رو‌به رشد خود ضمیمه کند. وی فرماندهی

این لشکرکشی را به‌برادر جوانترش حسن (رکن‌الدوله) سپرد که در جنگهای فارس خود را به‌عنوان سرداری برجسته نشان داده بود. علی عمادالدوله به‌هنگامی که با مرداویج قرار داد متارکهٔ جنگ بسته بود حسن را به‌دربار وی به‌نوا فرستاد، اما با قتل مرداویج، حسن بارشوه دادن به‌محافظانش از زندان گریخت و به‌فارس نزد برادر بازگشت. رکن‌الدوله در اصفهان به‌پیروزی آسانی دست یافت، خصوصاً که وشمگیر، برادر مرداویج با سامانیان که بار دیگر برری تاخته بودند درگیر جنگ بود. اما بواسطهٔ اختلافات داخلی، پیروزی وی برزیاریان چندان نپایید. وشمگیر سه‌سال بعد اصفهان را گرفت و رکن‌الدوله ناگزیر به‌فارس عقب نشست. وی در برابر دروازه‌های اصطخر اردو زد و در آنجا منتظر لحظه‌ای بود تا جنگ با زیاریان را ازسر گیرد.

اندکی پس از تسخیر اصفهان، عمادالدوله احمد (معزالدوله)، جوانترین برادرش را به کرمان فرستاد که از سال ۲۴۸ق/ ۸۶۲ م در دست صفاریان بوده است. اندکی پیش از استقرار آل بویه در شیراز، ابوعلی‌بن الیاس، والی خراسان صفاریان را ازکرمان بیرون راند (از این‌پس صفاریان تنها برولایت سیستان فرمانروایی می کردند) و در سال ۳۱۶ق/ ۹۲۸ م آنها را ناگزیر به‌قبول سیادت سامانیان کرد. در طی لشکرکشیهای عمادالدوله در فارس، ابوعلی کوشید تابا حمله‌ای غافلگیرانه برفارس دست‌یابد، اما کاری ازپیش نبرد. پس ازکشته شدن مرداویج، عمادالدوله فرصت یافت که قلمروش را به‌سمت جنوب گسترش دهد. رکن‌الدوله بر اصفهان حکم می‌راند، اما معزالدوله هنوز منتظر داشتن قلمروی برای خود بود. وی در نبردی که فداکاری دلیرانهٔ او کار منازعه برسر فارس را یکسره کرد، اعتباری کسب نمود، و دراین هنگام کرمان بسرعت در برابر وی سقوط کرد، تا آنکه با مقاومت قبایل قفص (کوفیچ) و و بلوچ مواجه گردید، سپس عمادالدوله وی را به‌شیراز فراخواند و به‌اصطخر فرستاد تا منتظر مأموریتی تازه بماند. با این همه، لشکرکشی وی به کرمان موجب گردید که بنوالیاس برای همیشه اقتدار آل بویه را برسمیت شناسند. اما ولایت کرمان تا چند دههٔ بعد مستقیماً به‌قلمرو آل‌بویه ملحق نگردید.

عمادالدوله با تصرف ارجان که از لحاظ سوق‌الجیشی اهمیت حیاتی داشت، در خوزستان، یعنی ولایت باارزشی که فارس و عراق را بهم متصل می‌ساخت جای پایی بدست آورده بود. بریدیان، فرمانروای واقعی ولایت در این هنگام برای کمک به‌براندازی ولینعمت خود، خلیفهٔ بغداد به‌وی پشت کرده به‌آل‌بویه پیوستند. و عمادالدوله نیز از این فرصت طلایی برای اجرای نقشه‌های قدیمی خود در فتح قلمرو آنها بهره‌برداری کرد. وی برادر منتظرش را به‌اهواز فرستاد و اندکی بعد احمد بریدیان را از حکومت برکنار کرد، و چندین بار به‌بغداد که در آنجا عباسیان گرفتار منازعات خانگی بودند لشکرکشید. احمد در سال ۹۴۵ میلادی (۱۱ جمادی‌الاولی ۳۳٤ هجری ـ م) به‌بغداد درآمد وخلیفه وی را به‌معزالدوله ملقب ساخت و بـه‌دو بـرادرش علی و حسن که در ایـران بودند لقب عمـادالدوله و رکن‌الدوله بخشید. همچنین معزالدوله جانشین واقعی امیرالامرا گردید. احمد در بین‌النهرین خود را با بریدیان مواجه دید که به‌بصره و واسط عقب نشسته بودند، و ثانیاً با دشمن دیگر اما کم خطرتری، یعنی حمدانیان‌موصل روبرو دید کـه پس از تلاشی بی‌ثمر در بیرون راندن آل‌بویه از بغداد

به‌شمال بین‌النهرین عقب‌نشینی کرده بودند که می‌بایست سی سال بعد عضدالدوله بر مخالفتشان فایق آید. در سال ۹٤۷ میلادی (۳۳٦ هجری) معزالدوله بریدیان را شکست داد، و تنها امارت ناحیهٔ باطلاقی برای آنها باقی ماند که حدود یک قرن از آن ناحیه در برابر آل‌بویه دفاع کردند.

اما در مرکز ایران، رکن‌الدوله را نیز مانند برادرش در عراق بخت یار بود. سیاست زیرکانهٔ اتحاد وی را قادر ساخت که زیاریان را از سر خود بازکرده به‌جان سامانیان، خصوصاً بنومحتاج، ولات آنها در خراسان اندازد. رکن‌الدوله برخلاف معزالدوله از شیراز کمک نگرفت، بالنتیجه پیشرفت وی بیشتر نامنظم بود. وی حدود سال ۳۲۸ ق/۹٤۰ م بار دیگر اصفهان را تسخیر کرد، سپس به کمک ابن‌محتاج وشمگیر را شکست داد و ری را متصرف گردید، اما در همان سالی که معزالدوله بغداد را گرفت، ابن‌محتاج طی یک لشکرکشی جاه‌طلبانه سراسر ایران مرکزی را ضبط کرد و شکست سختی بر رکن‌الدوله وارد آورد. رکن‌الدوله تا سال ۳۳۵ ق/۹٤٦ م که عراق آل‌بویه را صافی گردید، نتوانست به‌ری بازگردد. وی سپس طبرستان و گرگان را به‌قلمرو خود ملحق کرد. پیروزی وی بر مسافریان آذربایجان در قزوین تکلیف این مرز مورد اختلاف را یکسره کرد، اما ستیزهای متناوب با زیاریان و سامانیان تا سالهای بعد ادامه یافت.

تا بهار سال ۳۳٦ ق/۹٤۸ م قطع نظر از برخی مناطق کوچک و بی‌اهمیت که به‌قلمرو آل بویه اضافه شده بود، مرزهای دولت بویهی در ایران و بین‌النهرین آشکارا تعیین گردیده بود. کما بیش دوازده سال طول کشید تا قدرتی در بخش اعظم ایران بنیاد گرفت که می‌بایست نفوذی قاطع برخلافت عباسی اعمال کند. اما این قدرت نه مرکزیتی‌سازمان یافته داشت و نه ترتیبی قطعی به‌مسأله جانشینی داده بود. دولت آل‌بویه در این عدم مرکزیت با دیگر قدرتهای معاصر خود سهیم بود. مثلا دولت حمدانی در شمال بین‌النهرین میان موصل و حلب تقسیم شده بود، و هیچ یک از دو شهر نمی‌توانست به‌موقع مرکزیت خود ببالد. وجوه تشابه دولت بویهی با حمدانیان بیش از دولت سامانی، همسایهٔ شرقیش بود. هم در دولت آل‌بویه و هم در دولت حمدانی همواره دست کم دو پادشاه رقیب وجود داشت که هرگز وحدت منافع نداشتند، و تنها چیزی که آنها را بهم پیوند می‌داد علقهٔ خونی بود. مناسبات میان پادشاهان مشترك دولت بویهی پیچیده‌تر از مورد حمدانیان بود که فرمانروایی آنها وابسته به‌محور حلب ـ موصل بود. دولت آل‌بویه تنها در آغاز فرمانروایی متمرکز به‌عمادالدوله، برادر بزرگتر بود. رکن‌الدوله مستقلا در اصفهان و ری حکومت می‌کرد، و به‌گواهی سکه‌هایی که از او باقی مانده، وی در قلمرو خویش از قدرت مطلقه برخوردار بود. نام او بر این سکه‌ها تنها درکنار نام خلیفه آمده است. سکه‌هایی که برادر بزرگتر وی در فارس ضرب کرده نیز بر همین گونه است، و تصریح می‌کند که این دو ناحیه نفوذ و اعتبار مستقل و برابر داشتند. معزالدوله که کهترین برادر بود به‌هنگام فتح کرمان تنها بیست ساله و تابع امر عمادالدوله، ارشد برادران بود. و چون خواسته‌های برادر را برنیاورده بود به‌فارس فرا خوانده شد، و تنها بعدها به‌فرماندهی سپاهی که به‌خوزستان فرستاده شد منصوب گردید. وابستگی معزالدوله به‌برادر، وی را سزاوار حمایت از شیراز کرده بود، اما این وابستگی قدرت او را در مناطقی که

گشوده بود تا حد یک والی یا نمایندهٔ (نایب) عمادالدوله محدود کرده بود. از این رو بر سکه‌هایی که ضرب کرده نام سه تن نقش شده است، او، خلیفه، و عمادالدوله. در فهرستی که صولی در کتاب اخبارالراضی والمتقی بالله از بزرگان ایام خلافت المتقی (۹٤۰ - ٤ م) بدست می‌دهد از عمادالدوله به‌عنوان والی فارس و خوزستان نام برده (وی هنوز عراق را نگشوده بود)، اما از معزالدوله که در این هنگام نایب برادرش در خوزستان بود حتی نامی نمی‌برد. ولی از سوی دیگر در فهرست صولی از رکن‌الدوله به‌عنوان فرمانروای مستقل اصفهان (الجبال) سخن می‌رود[۳].

آیا معزالدوله کاملا مطیع برادر بزرگترش بوده است؟ مسکویه می‌گوید هنگامی که آن دو در سال ۳۳٦ ق/۹٤۸ م یکدیگر را در ارجان دیدار کردند، عمادالدوله گفت که: «معزالدوله و رکن‌الدوله در نسب با من برادرند، در پرورش پسران من‌اند و درقدرت یافتن برکشیدگان‌من‌اند.» بی‌گمان عمادالدوله خود را امیرالامرا می‌دانست، اگر چند معزالدوله در مقام فرمانروای بغداد بالفعل چنین عنوانی را داشته، اما وی هرگز دعوی نکرد که فرمانروای بزرگ تمام امپراتوری آل‌بویه است. تنها پس از مرگ وی بود که امیرالامرای بغداد، پادشاه سراسر قلمرو آل‌بویه نیز خوانده می‌شد. بسیار بعید است که معزالدوله در کار مملکت‌داری از آزادی برخوردار نبوده باشد. مثلا اگر چند خلع‌المکتفی[٤] و نصب‌المطیع در سال ۳۳٤ ق/۹٤٦ م موافق سیاست برادرش نسبت به‌خلفا بوده، اما بی‌گمان این کار به تصمیم خود وی صورت گرفته است. در ضمن مسألهٔ جانشینی که می‌بایست تا نزدیک شدن مرگ عمادالدولهٔ بی‌زاد و رود بی‌تکلیف باقی بماند، موجب تحمیل یک راه حل موقتی گردید. وی برادرزاده‌اش عضدالدوله را نامزد جانشینی تاج و تخت شیراز کرد. با این تصمیم شکافی که بر سر موضوع جانشینی در امپراتوری آل‌بویه پدید آمده بود دائمی گردید. می‌بایست زمانی فرا رسد که هیچ یک از پادشاهان آل‌بویه قدرت معنوی و نظامی را نداشته باشد که به‌هنگام نیاز مسؤولیت تمام امپراتوری را بعهده گیرد.

عمادالدوله در جمادی‌الاخر ۳۳۸ ق/دسامبر ۹٤۹ م به‌سن پنجاه‌وهفت سالگی در شیراز درگذشت، و در گوری که بعدها گورستان پادشاهان دودمان بویهی گردید (تربت بنوبویه) بخاک سپرده شد. عمادالدوله یادگار دیگری که از لحاظ هنری جالب توجه باشد از خود باقی نگذاشت، زیرا وی اساساً مرد عمل بود، و نیز سردار برجستهٔ میدان جنگ که می‌دانست چگونه مساعدت بزرگان را به‌سوی خود جلب کند و نفوذ آنها را به‌سود خود برگرداند. نهاد سیاست اقتصادی عمادالدوله از نوع سیاست رایج زمان خود بود. در درجهٔ نخست، وی از پرداخت خراج مرسوم، که می‌بایست سالانه هشتصدهزار دینار به‌خلیفه دهد طفره می‌رفت؛ ثانیاً خزانهٔ خود را از مصادره اموال رعایای ثروتمندتر خود می‌انباشت؛ و ثالثاً که ممیزترین خصلت سیاست وی بود، اینکه زمینها را مصادره می‌کرد و آن را به‌عوض

۳. صولی، ص۲۸۴.

۴. نام خلیفه‌ای که هنگام فتح بغداد بر دست معزالدوله خلافت می‌کرد المستکفی بوده که بنا بر روایت سیوطی یک سال و چهار ماه خلافت کرده است. (تاریخ‌الخلفاء، ص۳۶۸). بنابراین آوردن نام المکتفی (۲۹۵-۸۱ق) در اینجا اگر غلط چاپی نباشد اشتباه مؤلف است.ـم.

مواجب به‌اقطاع صاحب‌منصبان نظامی خود می‌داد. هدف از این سیاست سبک‌کردن بار مالی دولت بوده است، اما به‌بهای فقر مهلک و دیرپای مملکت تمام شد. سربازان زمینداران بدی از آب درآمدند. در پایان پادشاهی عمادالدوله صاحب‌منصبان نظامی تقریباً به‌اندازهٔ روستاییان خلع ید شده از وی ناراضی بودند. معلوم نیست که از چه زمانی پرداخت مواجب سربازان بدین شکل آغاز شده است، اما باید زودتر از فتح عراق بر دست آل‌بویه شروع شده باشد؛ زیرا اگر این شیوه در ایران سابقه نمی‌داشت، ممکن نبود که معزالدوله بتواند آن را در عراق معمول کند. بنظر می‌آید که در اوایل پادشاهی عمادالدوله در فارس شیوهٔ مرسوم پرداخت مستمری سپاه تحت قاعده‌ای معین بوده است. گواه این مدعا گزارش افسانه‌وار مسکویه و تاریخ‌نگاران متأخر است که می‌گویند پس از فتح شیراز که خزانهٔ عمادالدوله تهی بود، وی گنجی پنهانی را که یاقوت، والی سابق گرد آورده بود پیدا کرد و به‌مصرف پرداخت مواجب سپاه رساند. این روایت ممکن است از جوهر حقیقت خالی نباشد. اگر این داستان راست باشد، باید آن را دلیل دیگر «خوش اقبالی» عمادالدوله تلقی کرده باشند. ظهور برق‌آسای صاحب منصبی پایین رتبه که اصل و نسب دیلمی داشت، بی‌تأملی که این قدرت چگونه بدست آمده، می‌بایست تأثیر عمیقی در معاصران عمادالدوله گذاشته باشد.

در آینده ناچار خواهیم بود به‌افسانه‌ای که به‌آل‌بویه نسب پادشاهی می‌دهد بازگردیم. در کامل ابن‌اثیر این افسانه با افسانهٔ دیگری درآمیخته است. مطابق افسانهٔ مزبور منجمی به‌بویه، پدر این سه برادر می‌گوید که آینده‌ای بزرگ در انتظار آنهاست، آنها سه شاخه‌اند که از هرکدام سه جوانه می‌روید. ظاهراً این افسانه را حدود سال ۵ - ۳۲٤ ق/۷ - ۹۳۶ م که عمادالدوله هنوز می‌توانست امیدوار باشد که وارثی از خود پدید آورد و هنگامی که رکن‌الدوله اصفهان را تسخیر کرد برساخته‌اند. در آن هنگام معزالدوله پس از حادثهٔ ناگواری که در کرمان بدان دچار گردید، در اصطخر منتظر دریافت فرمان تازه بود، و در واقع در این افسانه از او به‌نام یاد نمی‌شود. وقایع‌نگاران همگی داوری مطلوبی از عمادالدوله می‌کنند. ابن‌اثیر که مورخی بی‌پروا و رک‌گو است وی را حلیم و عاقل می‌خواند و کارآیی سیاسی وی را در ملک‌داری و رعیت‌پروری می‌ستاید. شاید ما تا اندازه‌ای با نظر ابن‌اثیر موافق باشیم، اگر چند معلوم نیست که اگر امپراتوری آل‌بویه پادشاهانی چون رکن‌الدوله و عضدالدوله نداشت که از بیرون و درون یکپارچه‌اش نگه دارند آیا می‌توانست بیش از یک قرن سلطه‌اش را بر قلمروی که با شمشیر فتح کرده بود حفظ کند؟ عمادالدوله خود سخت علاقه‌مند بود که امپراتوری آل‌بویه را چنان پی افکند که بتواند سیر آینده خود را با سیاستهای دوراندیشانه شکل بخشد. اعزام رکن‌الدوله به‌اصفهان بدان منظور بود که وی قلمروی از آن خود دست‌وپا کند نه اقدامی اندیشیده به‌قصد گردکردن مرزهای آل‌بویه. و شکست تنظیم وابستگی اداری دولت رکن‌الدوله با دستگاه اداری عمادالدوله هنگامی که بعدها فخرالدوله، پسر رکن‌الدوله نخستین اقدامات را که عاقبت به‌تجزیهٔ امپراتوری منجر شد بعمل آورد، نتایج زیانباری داشته است. همچنین مقصود عمادالدوله در اعزام معزالدوله به‌کرمان و خوزستان اساساً برای دفاع از دو جناح شرقی و غربی ولایت خود فارس بوده است. و جوانی معزالدوله سبب گردید که به‌او تنها عنوان اسمی پادشاهی مغرب داده شد. وی عراق را بی‌دستوری و حمایت برادر فتح

کرد، اما در این مورد از سوی عمادالدوله تسامح رفته بود. در واقع آل‌بویه هرگز نتوانستند به‌بغداد خو بگیرند، معزالدوله «بواسطه هوای خوش اهواز» تقریباً بدان شهر بازگشت و جانشینان بلافصل وی نیز هرگز دایم در بغداد نماندند. عدم وابستگی عمادالدوله به‌بغداد و مقام امیرالامرایی این حقیقت را که وی هرگز بغداد را ندیده بود تأیید می‌کند. عمادالدوله با گرفتن شناسایی مقام خویش از سوی خلیفه، وی را تنها گذاشت تا همچنان بغداد را تختگاه خود سازد. عمادالدوله به‌غربی‌ترین نقطه‌ای که رسید عسکر مکرام در شمال اهواز بود که در بهار سال ۳۲۳ ق /۹۳۵ م پس از مرگ مرداویج آن را فتح کرد. بنابراین عمادالدوله را می‌توان بانی امپراتوری آل‌بویه دانست، اما وی این امپراتوری را شکل نبخشید.

۲ـ آل‌بویه در اوج قدرت

رکن‌الدوله و عضدالدوله

عمادالدوله درست کمتر از دو ماه پس از مذاکرهٔ ارجان که طی آن مسائل مربوط به اوضاع و احوال عراق نسبت به‌دیگر قسمتهای امپراتوری آل‌بویه مورد گفت‌وگو قرار گرفته بود درگذشت. چند ماه پیش از این وی موضوع جانشینی خود را با فرا خواندن فناخسرو (عضدالدوله)، پسر بزرگ رکن‌الدوله به‌شیراز و نامزد کردن وی به‌ولیعهدی حل کرده بود. در این هنگام فناخسرو تنها سیزده سال داشت، اما تنها شاهزادهٔ نسل دوم بویهی بود که بدان سن رسیده بود. این تصمیم نشان می‌دهد که عمادالدوله سخت می‌کوشید تا امپراتوری آل‌بویه را در همان دو یا حتی سه حوزهٔ قدرت نگه دارد. بنظر نمی‌آید که وی با افزودن فارس به‌قلمرو رکن‌الدوله یا تعیین معزالدوله که عامل یا نمایندهٔ وی در مغرب بود به‌جانشینی خود در فارس، خوزستان و عراق در اندیشهٔ راه حل دیگری بوده است. ظاهراً چندان اهمیت نمی‌داده که چه کسی وارث لقب امیرالامرایی می‌گردد، اگر چند باید دریافته باشد که در مدت خردسالی وارث منتخب خود، پدرش از این لقب برخوردار می‌شود. رکن‌الدوله در واقع در ربودن این لقب شتاب ورزید، بویژه که موقع پسرش در شیراز بهیچ وجه روشن نبود. وی با آگاه شدن از مرگ برادر بی‌درنگ راهی شیراز شد، و با وجودی که ولایت خودش هنوز از سوی سامانیان تهدید می‌شد، نه ماه در آن شهر بماند. مساعی رکن‌الدوله در برگرداندن وحدت به‌امپراتوری عملا نتیجه‌بخشید. فناخسرو دریافت که پادشاه ولایتی مستقل نیست، بلکه موقعی که وی در فارس نسبت به‌رکن‌الدوله دارد مانند موقعی است که معزالدوله نسبت به عمادالدوله داشته است. بعبارتی دیگر، بـه‌گواهی سکه‌های موجودی که نام فناخسرو و پدرش را دارد، او نایب و عامل پدرش بوده است. از سوی بغداد نسبت به‌این سازماندهی دوبارهٔ امپراتوری مخالفتی آشکار نشد. معزالدوله برای تأمین امنیت جلوس عضدالدوله سپاهی از بغداد به‌شیراز فرستاد و بی‌ابراز ناخرسندی موقع جدید برادرش را پذیرفت، نام وی در خطبه بیاورد و بنابر این طرح سکه‌اش را تغییر داد. تا آنجا که مربوط به‌عراق و خوزستان می‌گشت تنها تغییری که پدید آمده بود این بود که اکنون رکن‌الدوله جای عمادالدوله را گرفته بود. با وجود این، تغییر پادشاه در شیراز کاملا بی‌اصطکاك و درگیری صورت نیافت. از جلوس

پادشاه جدید شیراز چندان نگذشت که خلیفه بدو لقب عضدالدوله بخشید. قدیمی‌ترین سندی که در این زمینه در دست داریم سکه‌ای است که اکنون در مجموعهٔ سکه‌شناسی برلین موجود است و تاریخ سال ۳٤٠ ق/۲ - ۹۵۱ م را دارد. چون معزالدوله نمایندهٔ آل‌بویه در بغداد بود، در مذاکرات با خلیفه که تنها کسی بود که صلاحیت اعطای چنین القابی را داشت، باز هم کلام آخرین با وی بود. بنابر این موضوع اعطای لقبی مناسب آخرین فرصت برای اقامهٔ اعتراض بود، و دلایل انکارناپذیر در دست است که بزودی آشکار گردید که تغییراتی که در مشرق پدید آمده بود در بغداد با رضایت کامل مواجه نگردید. از *رسوم دارالخلافهٔ* هلال‌الصابی پیداست که در ابتدا قصد آن بود که لقب تاج‌الدوله به‌فناخسرو داده شود، اما معزالدوله با این لقب موافقت نکرد و در عوض لقب عضدالدوله برای وی فرستادند. از نظر معزالدوله انتظار می‌رفت که انتخاب لقب تاج‌الدوله برای فناخسرو، موجب گردد که وی دعوی امیرالامرایی آل‌بویه کند، و از این رو با آن مخالفت ورزید. بی‌گمان کلمهٔ «تاج» در ابتدای لقب فناخسرو با همهٔ القاب نخستین آل‌بویه که با صفاتی چون «ستون» (عماد، رکن) یا «توانایی» (معز) همراه بود تفاوت داشت. معزالدوله گمان می‌کرد که در صورت مرگ رکن‌الدوله، رهبری امپراتوری آل‌بویه به‌موجب اصل ارشدیت که رکن‌الدوله در همان هنگام به‌نفع خود دعوی کرده بود به‌او می‌رسد. اما مرگ پیش‌رسش در حیات رکن‌الدوله، وی را از چنین ادعایی معاف کرد. اما مخالفت با دادن لقب تاج‌الدوله به‌فناخسرو موجب نفرت فزاینده‌ای میان بغداد و ری/شیراز گردید که پس از مرگ معزالدوله سر باز کرد و به‌طرد شاخهٔ بغداد از جانشینی گردید. از نظر مسکویه که از حامی خود عضدالدوله طرفداری می‌کرد و صلاحیت اثبات حقانیت امیرالامرایی وی را ندارد، تردیدی نبود که رکن‌الدوله رسماً از سوی خود خلیفه امیرالامرا اعلام گردید[۵]. امیرالامرا شدن رکن الدوله و انتقال مرکز امپراتوری از فارس به‌شمال ایران، اهمیت قاطعی در آیندهٔ دولت آل‌بویه داشته است. در صورتی که سلطهٔ آل‌بویه بر فارس از مدتها پیش تحقق یافته بودو حکومت دودمان بویهی در عراق نیز در حال تحکیم بخشیدن پایه‌های خود بود، رکن‌الدوله هنوز نتوانسته بود با امنیت کامل بر ولایت خود فرمانروایی کند. اکنون وی در مقام امیرالامرا و پیرترین فرد خاندان بویهی توانست دعوی اخلاقی حمایت شدن از سوی بقیهٔ امپراتوری را به‌الزامی اداری مبدل کند، و در نتیجه معزالدوله که خود در آن هنگام ناگزیر به‌چشم‌پوشی از وظایف فوری خود بود، زیرا که در بین‌النهرین حمدانیان موصل پیوسته برتری آل‌بویه را تهدید می‌کردند، چندین بار وی را به‌سپاه یاری داد. شگفت‌آور آنکه در هیچ یک از منابع ذکری از کمک عضدالدوله به‌پدر خود نمی‌شود، تا سال ۳٥٦ ق/۷ - ۹٦٦ م که سامانیان قلمرو آل‌بویه را سخت مورد تاخت‌وتاز قرار دادند، وی به‌عملیات جنگی انحرافی در خراسان مبادرت ورزید. حملهٔ عضدالدوله به‌خراسان نخستین نشانهٔ فعالیت نظامی وی بود. فارس جزیرهٔ آرامش بود؛ نه کسی بر این ولایت تاخت و نه فارس بر ولایتی دیگر تاختن آغاز کرد و پادشاه جوان این اقلیم توانست بی‌مزاحمتی با وظایف حکومت آشنا شود و پادشاه بزرگی گردد که می‌بایست بعدها نقش عمده‌ای در تاریخ ایران ایفا کند.

۵. مسکویه، *تجارب‌الامم*، ج۲، ۱۲۰.

در این ضمن رکن‌الدوله همواره از درون و بیرون مورد حمله قرار می‌گرفت. در طی ایامی که برای بر تخت نشاندن عضدالدوله در شیراز بسر می‌برد، والی سامانی خراسان به جبال تاخت؛ اما از بخت خوش رکن‌الدوله، مرگ ناگهانی والی پیشرفت وی‌را متوقف کرد. رکن‌الدوله در سال ۳۴۲ ق/۶ - ۹۵۵ م ناگزیر به‌امضای قرارداد خفت‌باری با سامانیان گردید، و در همان سال قرارداد دیگری با آنها بست. این کشمکشها به‌استقلال معنوی خراسان از سامانیان نیز منجر گشت که دوازده سال دوام آورد و به‌رکن‌الدوله فرصت داد که به‌سوی دریای خزر پیشروی کند و از این پس دولتهای خراجگزار طبرستان و گرگان را ضمیمه قلمرو رکن‌الدوله گردید، و بیستون‌بن وشمگیر سیادت وی را بر خود پذیرفت. در سال ۳۶۱ ق/ ۲ - ۹۷۱ م رکن‌الدوله در موقعی بود که عهدنامه‌ای مطلوبتر با سامانیان امضا کند، اگر چند هنوز غرور وی از خفت پرداخت خراج جریحه‌دار بود.

پایان حیات پر زیرو بم رکن‌الدوله را نافرمانی عضدالدوله که دعوی فرمانروایی بر عراق داشت تیره‌و تارکرده بود. آل‌بویهٔ عراق درگیر مسائلی شده بودند که به‌گرفتاریهای رکن‌الدوله در شمال ایران شباهت داشت، اما حکومت آنها با فشار کمتر از مورد ری و اصفهان تهدید می‌شد. در بین‌النهرین این تهدید از سوی حمدانیان بود، و دگرگونیهای سیاسی در مرزهای بین‌النهرین به‌آسانی می‌توانست تأثیری مصیبت‌بار داشته باشد. در سال ۳۵۶ ق/ ۹۶۷ م که معزالدوله در میانهٔ راه سفر جنگی بر ضد شاهینیان مناطق باطلاقی بین‌النهرین درگذشت، این دگرگونی در شرف پدید آمدن بود. وی اندکی پیش از مرگ عمان راکه می‌توانست بر خلیج فارس تسلط داشته باشد به‌کمک لشکریان فارس تسخیر کرد، اما این پیروزی در برابر سیاستهای بین‌النهرینی وی نتایج کمتری دربر داشت. در همین هنگام بود که سیف‌الدولهٔ حمدانی در حلب درگذشت، و با مرگ او بزرگترین دژ مقاومت در برابر دولت بیزانس از میان رفت. مرگ سیف‌الدوله موجب پیشروی دولت بیزانس در سوریه گردید. آل‌بویه ناچار شدند که در برابر این تهدید درایستند. اگر آنها در دست زدن به‌اقدام علیه بیزانس کوتاهی ورزیدند چه بسا که خطر شومی عالم اسلام را تهدید می‌کرد. اما عزالدوله، پسر و جانشین معزالدوله با اقدامات نیمه‌کاره خود را دلخوش می‌کرد. سپاهی از غازیان برای جهاد با کفار روم فراهم آمدند، اما این سپاه هرگز راهی جنگ نشد؛ وجود غازیان تنها حالت تنش را تشدید کرد و بس. باید یادآور شد که این وقایع مصادف با تهاجم فاطمیان به‌مصر از شمال افریقا بود.

معزالدوله در بغداد چنان گرفتار مسائل داخلی بود که مجال پرداختن بیشتر به‌تحولاتی که در شمال سوریه روی می‌داد نداشت. دشمنی سنتی میان عناصر ترک و دیلمی سپاه وی در بغداد حتی شدیدتر از دیگر نواحی امپراتوری بود. بیش از یک قرن بود که بیشترینهٔ سربازان مزدور خلیفه از ترکان تشکیل می‌یافت، اما با پیروزی آل‌بویه، دیلمان شروع به‌ربودن امتیازات آنها کردند. ولی ترکان در برابر آنها ایستادند. سبکتگین، سپاهسالار معزالدوله خود ترک بود. دلیل دیگر دشمنی میان ترکان و دیلمان مذهب بود. دیلمان مذهب شیعه داشتند و ترکان از مذهب سنت پیروی می‌کردند. معزالدوله در آغاز ترکان را از خود بیزار کرد، اما بعدها موفق به‌پیدا کردن سیاست مصالحه با آنها گردید. علاقهٔ وی در ادامهٔ این رویه در

وصیت‌نامهٔ سیاسی او که برای عزالدوله، پسر و جانشین خود باقی گذاشته و مسکویه آن را نقل می‌کند، کاملا آشکار است. معزالدوله خصوصاً توصیه می‌کند که سبکتگین در منصب خود باقی بماند و اصرار می‌ورزد که به‌خواسته‌های ترکان منصفانه رسیدگی شود. در این وصیت‌نامه از دو مسألهٔ مبرم نیز سخن می‌رود، یکی مربوط به‌سیاست آل‌بویه نسبت به‌حمدانیان و دیگری طرفداری از قبول برتری رکن‌الدوله. همچنین به‌شاهزاده جوان سفارش شده بود که احترام عضدالدوله، پسرعم بزرگش را نگه دارد و جانب وی را رعایت کند.

عزالدوله در آغاز پند پدر را بگوش گرفت. وی جنگ با شاهینیان مناطق باطلاقی را که با مرگ پدرش متوقف شده بود از سر گرفت، اما به‌پیروزی دست نیافت. عزالدوله چشم خود را بر حوادثی که در مرزهای بیزانس روی می‌داد فرو بست و اعلام کرد که این موضوع به‌خلیفه مربوط می‌شود. در سال ۳۶۰ ق/۹۷۱ م که سپاه بیزانس تا اعماق شمال بین‌النهرین نفوذ کرد، وی حتی به‌بغداد بازنگشت. نیروی داوطلبی که برای دفاع از دین گرد آمده بودند، اکنون هستهٔ یک سپاه خصوصی در دست سبکتگین گردید که خود را خوارشدهٔ عزالدوله احساس می‌کرد و بیش از پیش به‌سوی مخالفت به‌او رانده می‌شد. عزالدوله در سال ۳۶۲ ق/۹۷۳ م به‌رغم وصیت پدرش به‌موصل لشکر کشید تا بحران مالی را که وی را تهدید می‌کرد از خود دور کند، اما این لشکرکشی به‌ناکامی کامل انجامید. حمدانیان به‌سوی بغداد حرکت کردند، و ظاهراً سبکتگین به‌امید آنکه بر دست آنها آل‌بویهٔ عراق را براندازند در نهان با آنها سازش کرده بود. در این هنگام عزالدوله درصدد برآمد که با مصادرهٔ اقطاع ترکان بر تنگناهای مالی خود غالب آید، و بدین قصد راهی خوزستان گردید که بیشتر اقطاعات در آنجا واقع بود، و در همان ضمن سبکتگین را از مقام خویش برکنار کرد. در مدتی که عزالدوله به‌واسط عزیمت کرد و در آنجا سنگر گرفت، سبکتگین نیروهای وفادار به‌خود را گرد آورد. سبکتگین در پیامی به‌عزالدوله پیشنهاد کرد که با نگه داشتن جنوب عراق از بغداد چشم‌پوشی کند، اما امیر بویهی پیشنهاد وی را با اهانت رد کرد. و در نتیجه ترکان یاغی آهنگ واسط کردند و آن را محاصره نمودند. اگر از متصرفات شرقی امپراتوری نیروهای کمکی به‌یاری عزالدوله نمی‌شتافتند، چه بسا که بر سرنوشت وی مهر پایان زده می‌شد.

فرماندهی عملیات جنگی برای رها کردن عزالدوله از محاصره به‌عضدالدوله سپرده شد. عضدالدوله حدود بیست سال در آرامش فرمانروایی کرده بود. وی معزالدوله را در تسخیر عمان یاری داده و سپس بی‌درنگ به‌کرمان که بار دیگر صحنهٔ کشمکشهای خانگی میان بنوالیاس شده بود لشکر کشید. آل‌بویه برای نخستین بار ولایت مزبور را مستقیماً به‌قلمرو خود منضم کردند. ابوالفوارس (شرف‌الدوله)، پسر هفت سالهٔ عضدالدوله اسماً عامل پدر در کرمان گردید. این پیروزیهای تازه در جنوب و مشرق به‌فارس امنیت مضاعف بخشید و عضدالدوله اکنون می‌توانست تمام توجه خود را به‌غرب متمرکز کند. تصمیم رکن‌الدوله در سپردن وظیفهٔ آزاد کردن عزالدوله به‌او را مشکل بتوان کاری عاقلانه خواند، زیرا عضدالدوله از بدو جلوس پسرعمش بر تخت شاهی با علاقه‌ای فزاینده به‌اوضاع و احوال عراق نظر دوخته بود، از آن جهت که او در مقام امیرالامرای آینده، علاقه‌ای بیش از یک دلبستگی سطحی در حفظ و تقویت حکومت آل‌بویه در عراق داشت. چون بر وی مسلم شده بود که شاخهٔ بغداد

آل‌بویه توانایی حکومت را ندارد، در اندیشهٔ برانداختن آن بوده است. این مسأله وی را درگیر منازعه با پدر کرد که می‌خواست بهر قیمتی که شده از خاندان بویهی شاخهٔ بغداد حمایت کند. عزالدوله صادقانه سیاست پدر را در این خصوص دنبال کرده بی‌درنگ به امیرالامرایی رکن‌الدوله گردن نهاد. اما نگرش وی نسبت به عضدالدوله پیچیده‌تر بوده است. نگرش ضدو نقیض وی در مورد حقوق جانشینی ریشه در لقبی دارد که در بالا از آن سخن رفته است. عضدالدوله به‌یکی از برادران عزالدوله که در بصره شورشی براه انداخته بود، ولی شکست یافت و گریخت پناه داد. عزالدوله با جلوگیری از فعالیت کارگزاران عضدالدوله که برای خرید نیازمندیهای سپاه و دربار او در بغداد بودند، عمل وی را پاسخ گفت. عضدالدوله از فرصت مناسبی که با مرگ معزالدوله پیش آمده بود استفاده کرده، عمان را متصرف شد و آن را ضمیمهٔ فارس کرد. وقتی که عزالدوله گرفتار مشکلات جدی گردید و خود را کاملا وابستهٔ کمک مشرق دید، این نشانه‌های دشمنی نسبتاً جزیی ناگهان رنگ تازه‌ای بخود گرفت. عضدالدوله در واقع فرمان پدر را در رفتن به‌واسط پذیرفت، اما به‌امید آنکه تا رفتنش به‌واسط، پسرعمش از پای درمی‌آید سفرش را طول داد، و بدینسان راه را برای سقوط وی باز گذارد. اما عزالدوله پایداری کرد، و عضدالدوله با بی‌میلی خود را ناگزیر به‌برگماری مجدد وی در بغداد دید. شورش سپاهیان بغداد به‌عضدالدوله فرصت داد تا آرزوی خویش برآورد. از این رو پسرعم منفور و زبون خود را از حکومت خلع کرد و خود قدرت را بدست گرفت. اما این کار وی را با مخالفت شدید پدر مواجه ساخت که به‌استناد قولی که به‌معزالدوله داده بود، قاطعانه از براندازی شاخهٔ بغداد جلوگیری نمود، و پیشنهاد پسر را که در قبال تصرف عراق به‌وی خراج دهد بی‌درنگ رد کرد. پس از نوشت و خواندهای بسیار میان بغداد و ری، عاقبت عضدالدوله ناگزیر گردید که دست خالی به‌شیراز بازگردد. تنها دست‌آورد عضدالدوله از مداخلهٔ در عراق، سرکوبی شورش سبکتگین (وی در طی محاصرهٔ واسط درگذشت) و حفظ سیادت خود بر عراق با انتصاب عزالدوله به‌نیابت خویش و بالاخره باقی گذاردن یکی از معتمدترین سرداران سپاه خود در بغداد به‌عنوان فرمانده کل سپاه بوده است. اما عزالدوله چنان از حمایت ری مطمئن بود که پس از عزیمت عضدالدوله بی‌درنگ وضع موجود را تغییر داد. همچنین اطمینان داشت که دیگر قدرتهای بین‌النهرین از وی جانبداری می‌کنند. در واقع هم حمدانیان هم شاهینیان نواحی باطلاقی دریافته بودند که چنانچه پادشاه بویهی ناتوانی در بغداد فرمانروایی کند، آنها آسوده‌تر گذران خواهند کرد. عضدالدوله با اقدامات اندك اما موفقش ثابت کرده بود که پادشاهی است که باید جدیش گرفت.

عضدالدوله در بازگشتش به‌شیراز باید دریافته باشد که دخالتش در بغداد شتابزده بوده است. بی‌گمان هدف اصلی وی تحکیم حکومت دیلمی در عراق بوده است، اما نتوانست پدرش را به‌تغییر ساخت امپراتوری برانگیزد. اکنون که ناکام از عراق بازمی‌گشت، واقعاً در خطر آن بود که حق جانشینی بر امپراتوری آل‌بویه را از دست بدهد. وی به‌عنوان پسر ارشد و پادشاه ولایت معتبر فارس تاکنون در موقعیتی بوده است که مسلم بدارد روزی عنوان امیرالامرایی پدر به‌او برسد، ولو اینکه مسأله هرگز با چنین بیانی ادا نشده باشد. اما در این هنگام مناسبات عضدالدوله با پدر سخت تیره شده بود، و بسیار بیم آن می‌رفت که رکن‌الدوله

موضوع جانشینی را به‌راهی کاملا پیش‌بینی نشده بکشاند. و در این موقع بحرانی بود که ابوالفتح بن‌العمید، وزیر رکن‌الدوله با میانجیگری و ترتیب دادن دیدار دو امیر بویهی در اصفهان در جمادی‌الاولی ۳۶۵ ق/در ژانویه سال ۹۷۶ م به‌یاری عضدالدوله شتافت. رکن‌الدوله با حالتی مسالمت‌جویانه در وعده‌گاه حاضر شد و به‌دو شرط پسرش را به‌جانشینی خود نامزد کرد: حکومت وی بر ری و همدان باید غیر مستقیم باشد، زیرا ری می‌بایست به پسر دوم وی فخرالدوله و همدان به‌پسر سومش مؤیدالدوله برسد. اما هر دو شاهزاده می‌بایست امیرالامرایی عضدالدوله را برسمیت شناسد. بعبارتی دیگر عضدالدوله تنها می‌بایست بر فارس اعمال قدرت مستقیم کند. در این قرارداد نه نامی از عراق بمیان آمد و نه عزالدوله در این انجمن شرکت جست. بنظر می‌آید که تلویحاً پذیرفته شد که هیچ‌گونه تغییری نباید جانشین مناسبات عراق با ولایات شرقی امپراتوری گردد، و بهر تقدیر عزالدوله چنانکه سیادت رکن‌الدوله را پذیرفته بود، باید کاملا امیرالامرایی عضدالدوله را برسمیت شناسد. عزالدوله درگذشته بنابر خواستهٔ پدر با این امکان آشنایی یافته بود، و رکن‌الدوله حق داشت که امیدوار بود وفاداری بغداد حفظ می‌شود و هیچ اقدامی در جهت تغییر وابستگی سنتی آن به‌ری یا تا اندازه‌ای شیراز صورت نمی‌گیرد. اما ثابت گردید که وی در قضاوت خود خطا کرده بود. رکن‌الدوله اندکی پس از دیدارش با پسر و بستن قرارداد با وی، در سپتامبر سال ۹۷۶ میلادی (محرم سال ۳۶۶ هجری. م) چشم بر جهان فرو بست و با مرگ وی تجزیهٔ امپراتوری بی‌درنگ آغاز گردید. عزالدوله از اطاعت به‌امیرالامرای تازه امتناع ورزید، و با گرفتن القاب جدید از خلیفه و دست زدن به‌اقدامات دیگری که هلال‌الصابی از آن سخن می‌گوید، نشان داد که سر فرمان بردن از عضدالدوله را ندارد. از این گذشته خلیفه نیز دختر خویش را به نکاح وی درآورد و بدین وسیله موافقت خود با سیاست عزالدوله در خصوص ولایات شرقی آل‌بویه را اعلام کرد.

بعید است که توافق رکن‌الدوله حاصل تصمیم مستقل و آزاد وی بوده باشد، بلکه این توافق معلول برآورد نادرستی از تحولات آینده بوده است. در سال ۳۳۸ ق/۹۴۹ م که رکن‌الدوله امیرالامرای امپراتوری آل‌بویه گردید و نخستین قرارداد را در مورد تقسیم فرمانروایی بر امپراتوری تنظیم کرده، اوضاع و احوال بغداد کاملا فرق داشت، اما عزالدوله با دلایل فراوان بی‌کفایتی خود را ثابت کرد، و وزرای بغداد نیز دیگر رجالی نظیر مهلبی نبودند که دربست و بی‌چون‌و چرا به‌خداوند خود وفادار باشند. یا رکن‌الدوله آگاهی کامل از دگرگونیهای داخلی و خارجی بین‌النهرین نداشت یا خیرەسری ناشی از کهولت سن وی را به‌رعایت اصل توافق سال ۳۳۸ ق/۹۴۹ م مربوط به‌عراق کشانده بود. شکی نیست که همهٔ این عوامل به‌موقع خود تأثیر داشته‌اند، اما هیچ یک از آنها به‌اندازهٔ حیله‌گری سیاسی ابوالفتح بن‌العمید وزیر که چند سال پیش از این بجای پدر بر مسند وزارت تکیه داده بود، قاطع نبوده است. وی در سال ۳۶۳ ق/۹۷۴ م برای سرکوبی شورشی که بر ضد آل‌بویه برخاسته بود، همراه عضدالدوله به‌عراق رفت، و در آنجا بود که وی بازی دو جانبهٔ خود را آغاز کرد. از یکسو به‌عنوان مأمور مخفی عضدالدوله با مأموریت ترغیب امیرالامرا در جهت موافقت با عزل عزالدوله به‌ری رفت، و از سوی دیگر زمینه را برای ایجاد روابط نزدیک

با عزالدوله و خلیفه آماده می‌ساخت و حتی اندیشهٔ رفتن به‌بغداد و در دست گرفتن وزارت عزالدوله را در سر می‌پروراند. در ری وی موفق گردید که اختلاف میان خداوند خود و عضدالدوله را مرتفع کند. تردیدی نیست که بر اثر مساعی وی بود که عراق موافق تمنیات آل‌بویهٔ بغداد استقلال ظاهری خود را در نظام تازهٔ جلوس بر تخت شاهی حفظ کرد. عزل و قتل فوری وزیر به‌دنبال مرگ رکن‌الدوله قابل پیش‌بینی و در معنی نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر اقدامات وزیر بوده است. سیاست پادشاهی نوینی در راه بود، و این سیاست برای آنکه به‌اجرا درآید به‌سردان تازه‌ای نیاز داشت.

با مرگ رکن‌الدوله، پدر عضدالدوله راه بغداد بر روی وی گشوده شد، و او که در این هنگام امیرالامرای آل‌بویه بود، در مدتی که عزالدوله هم‌پیمانان خود را جهت آماده شدن در برابر حملهٔ آیندهٔ فراز می‌آورد، تدارك لشکرکشی به‌بغداد می‌دید. عزالدوله در بهار سال ۹۷۷ میلادی (۱۸ شوال ۳٦۷ هجری ـ م) در نبردی قطعی در خوزستان از سپاه عضدالدوله شکست یافت و به‌واسط عقب نشست. در واسط وی سپاه تازه‌ای فراهم آورد، اما سرانجام آزمایش قدرت از سر نگرفت، زیرا پس از مذاکراتی طولانی عضدالدوله، بشرط آنکه عزالدوله از هر گونه اتحادی با حمدانیان خودداری ورزد به‌او اجازهٔ عبور داد تا به‌سوریه برود. اما عزالدوله به‌رغم این شرط با ابوتغلب متحد گشت و بدین ترتیب بر طومار حیات خود مهر پایان زد. عضدالدوله در بهار سال ۳٦۷ ق/۹۷۸ م آنهارا در سامرا شکست داد، عزالدوله به‌اسارت درآمد و به‌اشارهٔ عضدالدوله بقتل رسید. آنگاه عضدالدوله آهنگ فتح نواحی شمال بین‌النهرین کرد، و تنها حمدانیان حلب را به‌عنوان دولتی مستقل اما قدرتی خراجگزار باقی گذاشت. ابوتغلب نیز به‌نوبه خویش هنگامی که می‌کوشید تا خود را مجدداً در سوریه مستقر کند بهلاکت رسید. برخی از پسران عزالدوله به‌فاطمیان مصر پیوستند و مابقی دستگیر و در قلعه‌ای در فارس زندانی شدند. سپس عضدالدوله بین‌النهرین را از دسته‌های بدوی و کردان غارتگر پاك کرد، اما نه با گرفتن زندگی آنها و اعمال سخت‌ترین فشار. چون این وظیفه به‌انجام رسید، بر سر جنگ با متحدان سابق عزالدوله بازگشت. لشکرکشی وی به‌مناطق باطلاقی به‌ناکامی انجامید، اما در برابر کردان به‌سرداری حسنویه موفقتر بود. وی با زیرکی روانشناسانه، اما با سختدلی هراس‌انگیز برخی از پسران حسنویه را که بتازگی درگذشته بود به‌هلاکت رساند، در صورتی که در همان ضمن دیگر پسران وی را خلعت بخشید، و یکی از آنها موسوم به‌بدر را جانشین پدر کرد. در ضمن هرگونه جنبش مقاومت در ناحیهٔ کردنشین بی‌رحمانه فرو نشانده شد. در طی این دوره وی وظایف خود در مشرق را به‌برادرش مؤیدالدوله سپرد. فخرالدوله که بنابر توافق سال ۳٦۵ ق/۹۷٦ م ری را داشت، به‌امید آنکه قلمرو مستقلی در شمال ایران برای خود دست‌وپا کند به‌عزالدوله پیوسته بود. پس از شکست عزالدوله، وی با قابوس، پادشاه زیاری متحد گشت و به‌حمایت سامانیان امید بست، اما این امیدها برآورده نشد. با نزدیك شدن مؤیدالدوله، او و قابوس به‌خراسان عقب نشستند، اما حمایت سامانیان بسیار دیر تحقق یافت. تنها پس از مرگ عضدالدوله بود که این دو شاهزاده توانستند به‌قلمرو خود بازگردند.

تا بهار سال ۳٦۹ ق/۹۸۰ م جنگهای عضدالدوله در معنی پایان گرفت. وی که در

این هنگام پادشاه امپراتوری‌ای بود که وسعت آن بمراتب بیش از مجموع وسعت امپراتوری آل‌بویه در گذشته بود، و طول و عرض امپراتوریش از عمان تا کرانهٔ دریای خزر و از کرمان تا سرحدات شمالی سوریه می‌رسید، از همدان به‌بغداد بازگشت. فارس، مرزوبوم سابق امپراتوری مانند عراق و ولایت نو گشودهٔ جزیره زیر سلطهٔ مستقیم عضدالدوله بود. در بقیهٔ نواحی شاهزادگان بویهی یا پادشاهان خراجگزار فرمانروایی می‌کردند. اصفهان، همدان، ری، طبرستان و گرگان تحت حکومت مؤیدالدوله، برادر امیرالامرا بود، کرمان در دست شرف‌الدوله، پسر بزرگ عضدالدوله بود، مرزبان (صمصام‌الدوله)، پسر دوم وی امارت عمان و خوزستان داشت، و منطقهٔ کردنشین را بدرین حسنویه اداره می‌کرد. نایب‌السلطنه‌ای بویهی در موصل اقامت داشت. از دولت سابق حمدانی تنها ناحیهٔ اطراف حلب به‌صورت کشور حایلی میان امپراتوری آل‌بویه و دولت بیزانس باقی ماند، اما حلب ناگزیر شد سیادت آل‌بویه را بپذیرد. در مشرق، صفاریان سیستان نیز اکنون دست‌نشاندهٔ عضدالدوله بودند، چنانچه مکران، باریکهٔ ساحلی اقیانوس هند نیز از طریق کرمان ضمیمهٔ امپراتوری آل‌بویه گردید. در مرکز امپراتوری، شاهینیان مناطق باطلاقی جنوب عراق هنوز موقع خود را در مقام دست‌نشاندگان آل‌بویه حفظ کرده بودند. کوشش عضدالدوله در از میان برداشتن کامل آنها در واقع تنها ناکامی او بود. عراق از صورت ولایتی مستقل بیرون آمد. اگر چند عضدالدوله دیگر به‌شیراز بازنگشت، اما به‌این شهر همچنان به‌عنوان پایتخت واقعی امپراتوری می‌نگریست، و خادمان کشوری دولت خود را که جایگزین بیشتر کارمندان دولت عزالدوله کرده بود، از فارس آورده بود. گروه اخیر همراه با اشرافیت علوی به‌فارس تبعید شدند. قاضی‌القضات بغداد نیز از کار برکنار و تبعید گردید، و جانشین وی اکنون در شیراز اقامت داشت و چهار قاضی نواب وی در بغداد بودند. این تصمیم حقوق سنتی خلیفه را شدیداً نقض کرده و تصویر روشنی از انتقال موازنه از بغداد به‌شیراز بدست می‌دهد. بی‌گمان عضدالدوله سر آن داشت که به‌موقع خود به‌شیراز بازگردد، چنانکه بعدها جانشینان وی چنین کردند. بی‌گفت و گو وی با نوسازی و توسعهٔ کاخ شاهی بغداد، آنجا را بودباش اصلی خود می‌دانست. ادارات مهم دولتی همچنان در شیراز باقی ماندند، و ارتباط با آن شهر را خدمات بریدی بسیار سازمان یافته‌ای که امیرالامرا اهمیت خاصی به‌کار سریع و مؤثر آن می‌داد ادامه داده و تسهیل می‌کرده است.

دلیل اقامت دیرپای عضدالدوله در بغداد هم سیاسی بود هم روانی. می‌بایست دست‌آوردهای تازه‌اش را تحکیم بخشد، و این دست‌آوردها را دولت سامانی در مشرق، خطر تازه‌ای در شکل فاطمیان در مغرب و بالاخره قدرت غیر مسلمانان بیزانس در شمال تهدید می‌کردند. در برابر دشمنان مسلمان، خلافت عباسی هنوز سلاح با ارزشی در دست هر کسی بود که بر آن استیلا داشت. در برابر خطری که از سوی فاطمیان خلافت را تهدید می‌کرد، حضور قدرت شیعی میانه‌رو در بغداد که دست‌کم نسبت بدان تسامح داشت، می‌بایست برای سامانیان که سنی راسخ اعتقادی بودند نسبتاً قابل تحمل بنظر آید. سامانیان پس از مخالفت نخستین، به‌اوضاع و احوال موجود تن در دادند و خلیفه‌ای را که آل‌بویه بر مسند خلافت نشاندند برسمیت شناختند. اما برای تسکین خاطر سنیان خراسان و ماوراءالنهر قیدو بندها برداشته شد، و برای پرهیز از ذکر نام خلیفهٔ انتصابی آل‌بویه، خطبهٔ روز جمعهٔ مساجد به‌نام خلیفهٔ مخلوع و متوفی

خوانده می‌شد، و نگرشی واقع‌گرایانه‌تر جایگزین آن گردید. راست است که عضدالدوله نتوانست سامانیان را از پناه دادن به‌فخرالدوله و متحد وی، قابوس زیاری مانع گردد، اما بخارا موقتاً فاقد آن قدرت بود که سیاستی تجاوزگرانه بر ضد آل‌بویه پیش گیرد.

خلافت برای عضدالدوله جهت تحکیم موقع داخلی خود حتی بیشتر ضروری بود، تا وسیله‌ای که با آن در نگرشهای سامانیان نفوذ کند. بیشترینهٔ رعایای وی مذهب سنت داشتند، و خلیفه را به‌رغم ضعف سیاسیش تنها فرمانروای بحق می‌دانستند. عضدالدوله که از این مسأله آگاهی داشت، در پاییز سال ۳۶۷ ق/۹۷۷ م که اندکی از ورودش به‌بغداد می‌گذشت در آیینی باشکوه از سوی خلیفه خود را امیرالامرا اعلام کرد. ما به‌موقع خود بر سر اهمیت این کار و تصور عضدالدوله از دولت که مقصود وی از آن وجود توأم خلافت و امیرالامرایی و در نهایت امر ترکیب هر دو بوده است بازمی‌گردیم.

شهر بغداد مقر خلیفه و نیز مرکز خیال‌انگیزی بود که عضدالدوله از آنجا سیاست خارجی خود را که بتازگی نیروهایش را وقف آن کرده بود اداره می‌کرد. وی از بغداد تماسهای سیاسی خود را با قاهره و قسطنطنیه آغاز کرد و یک رشته مبادلهٔ سفیر با هر دو پایتخت پدید آمد. مسائلی که در گفت‌وگوهای وی با قاهره موضوع بحث قرار گرفت، شامل سیاستهای آنها در خصوص قرمطیان، جهاد با دولت بیزانس، دشمن هر دو و مسألهٔ نسب علوی فاطمیان می‌گردید. قرمطیان دشمنی خود با فاطمیان را منتها پیش از سال ۳۵۸ ق/۹۶۹ م آشکار کرده بودند، و کاملا جدا از این مسأله آنها عضدالدوله را در جنگ با عزالدوله یاری داده بودند. امیرالامرا در ابتدا در مورد اصل و نسب علوی فاطمیان امتیازاتی داده بود، اما چون این کار معارض سیاست وی نسبت به‌خلافت و سبب ایجاد ناآرامی در میان رعایای شیعهٔ او شده بود، بعدها این شناسایی را پس گرفت. سیاست عضدالدوله در خصوص قسطنطنیه را گرفتن گروگان باارزشی به‌نام بردس‌اسکلروس که مخالف امپراتور بود، کمک کرده بود. این اسکلروس مدعی تاج و تخت امپراتوری بوده، اما مساعی وی در دست یافتن بر سریر امپراتوری بی‌نتیجه مانده بود؛ وی از روم به قلمرو اسلام پناه جست، و در این هنگام در دربار بغداد محبوس بود. قسطنطنیه می‌خواست که بهر قیمتی که شده وی را پس بگیرد، و بدین ترتیب عضدالدوله توانست دربارهٔ قرارداد متارکهٔ جنگی که مطلوب وی باشد با دولت بیزانس بتوافق برسد. رفتارهای وی با فاطمیان و قسطنطنیه کاملا آشکار می‌کند که وی تمایلی در دست زدن به‌اقدامات ماجراجویانه در شمال و مغرب نداشته است. اگر هم به‌جاه‌طلبیهای بیشتری علاقه داشته است، کاهش سلامتی او مانع از این گونه اقدامات می‌گردید. هنگامی که عضدالدوله برای مطیع کردن نواحی شرقی امپراتوری آل‌بویه بدانسو لشکر کشید، نشانه‌های بیماری‌خطرناکی در وی بروز کرده‌بود که منابع آن‌را صرع می‌دانند. بروز این بیماری می‌تواند دلیل افسردگیهایی باشد که سالهای آخر حیات عضدالدوله را تیره ساخته بود، یعنی سالهایی که وی در اوج قدرت بود. عضدالدوله در شوال ۳۷۲ ق/مارس ۹۸۳ م در سن پنجاه‌وسه سالگی دیده بر جهان فرو بست، و فرمانروایی باشکوه وی به‌شش سال تمام هم نرسیده بود.

بزرگترین دست‌آورد عضدالدوله آن بود که وی یکسره مساعی پدرش را در جهت

وحدت امپراتوری دنبال کرد. وی در این راه موفقیت زیادی بدست آورد، اما نتوانست شالوده‌های دیرپا و استواری برای آن پی‌ریزی کند. دوران فرمانروایی وی و پدرش را نه‌تنها از لحاظ سیاسی، بلکه از حیث فرهنگی نیز باید عصر طلایی امپراتوری آل بویه بشمار آورد. نهالی که در دورهٔ پادشاهی رکن‌الدوله کاشته شد، بردست عضدالدوله بالید و ثمر آورد. در واقع دوره‌ای که این دوپادشاه فرمانروایی می‌کردند از بسیاری جهات با دورهٔ پیش که شاهد تأسیس امپراتوری آل بویه بود تفاوت داشت، زیرا تنها مقصود عمادالدوله حفظ حکومت خود و برادرانش بود و بس، در صورتی که جانشینان وی پیشتر رفتند و در صدد آن بودند که زمینهٔ آرمانی برای امپراتوری آل بویه پیدا کنند.

در ایران نیروهایی در جهت اعادهٔ اشرافیت ایرانی در جنب وجوش بودند. مرداویج زیاری، سرسخت‌ترین دشمن عمادالدوله کوشیده بود تا چنین سنتهایی را احیاء کند، و این سیاستی بود که سامانیان نیز بدان گرایش داشتند. مرداویج برخلاف عمادالدوله تصور دقیقی از زمینهٔ آرمانی قدرت خویش داشت. وی همواره نوروز ایرانی را باشکوه بسیار جشن می‌گرفت، و آیین و مراسم دربار ایران را در کاخ خود برپا می‌داشته است. در آیین بار برتختی زرین می‌نشست و افسر خسروانی برسر می‌نهاد. چنانچه گزارش مسکویه را باور کنیم، هدف مرداویج از فتح عراق و تصرف شهرباستانی تیسفون یا مداین که روزگاری تختگاه امپراتوری ساسانیان بود، بازآفرینی امپراتوری از دست رفتهٔ ایران و نهادن لقب «شاهنشاه» برخود بوده است. اما منابع نمی‌گویند که در این امپراتوری برای خلیفه چه نقشی در نظر گرفته شده بود، ولی بی‌گمان عباسیان از آرزوهای مرداویج تسلی چندانی نمی‌بردند.

آل بویه در ابتدا گه‌گاه از مطرح کردن هرگونه دعوی پادشاهی بی‌میلی نشان می‌دادند. مسکویه از اینکه عمادالدوله نسب شاهی ندارد ابراز تأسف می‌کند، و می‌گوید که «در نظر دیلمیان وی فاقد صلاحیت پادشاهی مستقل بود.» رکن‌الدوله تحت نفوذ وزیرش ابن‌العمید که پدرش نیز وزارت مرداویج داشت، به کسب دریافتی ژرفتر از اهمیت و در بایستهای موقع خویش پرداخت، اگر چند شاید در ایامی که وی به‌عنوان گروگان در دربار مرداویج بسر می‌برد، آگاهیش بیدار شده بود. اکنون آرمان احیای اشرافیت ایران در میان آل بویه نیز مورد قبول افتاده بود.

نخستین مدرک ما در این زمینه نشان یادبود سیمینی است که در سال ۳۵۱ق /۹۶۲م در ری ضرب شده و یحتمل برای جشن فتح طبرستان بود که در همان سال پیش آمده بود. براین نشان تصویر امیرالامرا به‌صورت امپراتوری ایرانی نقش گردیده که تاجی برسر دارد و نوشتهٔ روی آن به‌پهلوی است و چنین خوانده می‌شود. «شکوه شاهنشاه افزون باد.»[۶] آل بویه ناگزیر بودند که برای اثبات این مدعا تبارنامه‌ای جعل کنند که نسب آنها را به‌ساسانیان برساند، اما معلوم نیست که آیا در ایام پادشاهی رکن‌الدوله در این زمینه کوششی شده بود یا نه. ولی گزینش نامهای ایرانی در نسل دوم آل بویه بارها تکرار می‌شود. پدر شاهان سه‌گانهٔ نخست آل بویه علاوه برنام ایرانی «بویه» کنیهٔ ابوشجاع نیز داشته است. از نامهای بویه تنها فنا خسرو در منابع ضبط شده است. این واقعیت اشاره دارد که بویه نخستین کس از

6. Miles, «Portrait,» P. 283.

افراد خانوادهٔ خود بود که قبول اسلام کرد، و دلیل این مدعا انتخاب نامهای کاملاً اسلامی برای پسرانش می‌باشد. وی با نامیدن آنها به‌اسامی علی (عمادالدوله)، حسن (رکن‌الدوله) و احمد (معزالدوله) چنان کرد که هرنو مسلمانی می‌کرد. اما رکن‌الدوله با نهادن اسم فنا خسرو (عضدالدوله) بر پسر بزرگش و خسروفیروز بر پسر دیگرش به‌سنت ایرانی بازگشت. فناخسرو نام بویه نیز هست، این نام در تبارنامهٔ برساختهٔ آل بویه که به‌بهرام گور می‌رسد نیز تکرار می‌شود و احتمال می‌رود که تبارنامهٔ مزبور کلاً در دربار عضدالدوله تهیه شده است. تبارنامهٔ کامل آل بویه نخستین بار در کتاب‌التاج هلال الصابی که تألیفی در تاریخ این سلسله می‌باشد و در سال ۳۶۹-۷۰ق /۹۸۰م به‌فرمان عضدالدوله در بغداد تصنیف گردیده آمده است. اگر چند حتی معاصران آل بویه نیز به‌ماهیت برساختهٔ این تبارنامه اعتراف می‌کردند، اما تاریخ نگاران بسیاری آن را قبول کرده بودند. از این گذشته حقیقت برساخته بودن تبارنامهٔ آل بویه سبب گردید که هرمؤلفی به‌سلیقهٔ خود دستی در آن ببرد. دواسلین در ترجمهٔ کتاب وفیات‌الاعیان ابن‌خلکان[7] دست‌کم به‌هفده مورد از این دستکاری اشاره می‌کند. در وقایع نامهٔ متأخری از آن ابن‌شحنه (اواخر سدهٔ چهاردهم میلادی) سلسلهٔ نسب آل‌بویه تا اردشیر بابکان می‌رسد. از سه‌بار تکرار شدن نام شیردل در این تبارنامه پیداست که صورتی کامل اما موقتی از آن در دربار عضدالدوله تهیه شده بود، زیرا شیردل نام پسر بزرگ عضدالدوله بود که حدود سال ۳۴۹ق /۹۶۰م متولد شده و بعدها به‌شرف‌الدوله شهرت یافت. این مجمل مارا به قدیمترین تاریخ قابل قبول تبارنامه رهنمود می‌شود. بی‌گمان شیردل را وارث تاج و تخت عضدالدوله می‌دانستند، و همین مسأله دلیل دشمنی وی با صمصام الدوله را که پس‌از مرگ عضدالدوله حکومت را در بغداد بدست گرفت باز می‌نماید.

آل‌بویه مدعی بودند که پادشاهی آنها پشت در پشت به‌ساسانیان می‌رسد. از این حیث نیز عضدالدوله با ازدواجهای «مقتضی» و القاب مناسب به‌خود دادن، سیاست پدر را دنبال می‌کرد. وی احتمالا به‌هنگام عزیمت به‌عراق با دختر مناذر، پادشاه دیلمی که یحتمل از اعقاب دودمان بنوجستان بود که از سدهٔ سوم هجری /نهم میلادی برناحیهٔ دیلم فرمانروایی می‌کردند ازدواج کرد. چنانکه دیده‌ایم عضدالدوله پس‌از آنکه در شیراز جانشین عمش گردید، بی‌درنگ از خلیفه در خواست که به‌او لقب تاج‌الدوله دهد. وقتی که معزالدوله تلاش وی را در گرفتن لقب بی‌نتیجه گذاشت، او با احتیاطی بیشتر سیاست خود را تعقیب نمود، اما از تصمیمش بر نگشت. با وجودی که ذکر اسامی و القاب بر روی سکه تازمان عضدالدوله بندرت اتفاق می‌افتاد، با این همه وی بر سکه‌ای که تاریخ ضرب سال ۳۵۰ ق /۲-۹۶۱م را دارد و در شیراز زده شده، خود را «امیر عادل» می‌خواند. در واقع صفت «عادل» به‌صفتی اشاره می‌کند که امتیاز ویژهٔ دیرینهٔ پادشاهان ایران بوده است، و «آداب‌الملوک» هاپراز حکایاتی در توضیح عدالت این پادشاهان اعصار ماضی است. بی‌گمان تصادفی نیست که اینگونه ادبیات، با تأکیدی که در آنها به‌پادشاهان قدیم می‌شود، در این زمان بار دیگر رواج می‌یابد. سه‌سال پس‌از ضرب سکه‌ای که بدان اشاره رفته است، متنبی، شاعر نامدار در شیراز به‌دربار عضدالدوله بار یافت، و در قصیده‌ای که در مدح امیربویهی سرود، وی

۷. ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، ج۱، ص۱۵۷، زیرنویس ۱.

را «شاهنشاه» خطاب کرد. اگر چند می‌توان گفت که شاعر در این خطاب اغراق شعری بکار می‌برد و به‌بوی دریافت صله به‌مداهنه توسل می‌جوید، با این همه باز تاب تصور امیر از شایستگیها و پایگاه خویش نیز می‌باشد. اما پیش‌از آنکه عضدالدوله جهت دست زدن به یک رشته جنگهایی که وی را به‌خود بغداد کشاند سلاح برگیرد، می‌بایست سالی چند بگذرد. پس‌از فتح کرمان به‌ضرب سکه‌ای فرمان داد که در طرح و نقش شباهت دقیقی با نشان یادبودی داشت که پدرش در سال ۳۵۱ق /۹۶۲م زده بود. عضدالدوله پس‌از فتح کرمان گامی فراتر نهاد. در این هنگام برای نخستین بار در کتابی از عضدالدوله با نام «شاهنشاه» یاد می‌شود. بالاخره در سال ۳۶۵ق /۶ - ۹۷۵م سکه‌ای (نه نشان) در عمان زده شد که لقب «الملك العادل» برآن نقش شده بود. چون عضدالدوله در بغداد لقب امیرالامرابرخود نهاد، هیچ چیز نتوانست وی را از درج این لقب برسکه‌هایی که در ری و همچنین عراق زد باز دارد. در سال ۳۶۹ق /۹۸۰م که رشتهٔ فتوحات وی خاتمه یافت، در موقعیتی بود که دست آوردهای خود را با اخذ لقب «شاهنشاه» که از آن پس بر روی سکه‌هایش نقش گردیده کامل کند.

لقب شاهنشاه گرفتن عضدالدوله پیش از پایان سال ۳۶۷ق /۹۷۷م، هنگام آیین اعطای لقب در قصر خلیفه بوده است که هلال الصابی شرح و زمینهٔ مفصلی از این آیین با شکوه بدست می‌دهد. این کار نگرش خلیفه را عوض می‌کند. تصور اغراق آمیز عضدالدوله از قدر و اعتبار خویش سبب گردید که در مورد باریابیش در دربار خلیفه به‌رعایت دو شرط اصرار بورزد: او درخواست که سواره به‌تالار بار خلیفه رود، و برای آنکه هنگام زمین بوسی در برابر خلیفه اتباعش وی را نبینند، پرده‌ای میان او و آنها بیاویزند، تا مبادا به‌حشمت و شوکتی که وی با آنهمه زحمت در فارس بهم رسانده بود زیانی برسد. خلیفه با هیچ یک از خواسته‌هایش موافقت نکرد، بلکه بعکس دستور داد تا راه بندی در مدخل تالار بار برآورند، و بدین وسیله امیرالامرا را ناگزیر سازد تا از اسب فرود آید و پیاده به‌تالار قدم گذارد، و نیز آشکار سازد که از پرده هم خبری نیست. با وجود این، عضدالدوله تمام تشریفات مقرر را رعایت کرد و در برابر خلیفه بخاک افتاد. و چون یکی از اتباعش پرسید که مگر خلیفه خداست، زیرا تنها در برابر آفریدگار است که آدمی زانو می‌زند؛ وی پاسخی درخور وهوشمندانه داد که: «نه خدا، بل سایهٔ خدا برزمین.» آنگاه سراسم اعطای لقب جریان عادی خود را طی کرد. پس‌از تحیت گویی و گفت و گویی کوتاه، خلیفه سخنانی را که در سراسم اعطای لقب می‌گفتند برزبان راند و گفت: «خشنودم که کارها و حکومت استهای مشرق و مغرب، مگر املاک خالصه و دارایی و قصر خویش به‌دست تو می‌سپارم. برآنها فرمان ران. از خدا می‌جویم که به‌تو توفیق عنایت کند.» به‌درخواست امیرالامرا این قاعده در برابر گواهانی که از هردو فرقهٔ شیعه و سنی گرد آورده بودند تکرار گردید. پس‌از آن عضدالدوله خلعت، تاج و دو علم از دست خلیفه گرفت و آنگاه متن نامگذاری را در برابر حضار خواندند، با این کار مراسم اعطای لقب پایان گرفت. اما امیرالامرا درخواست تأیید ویژه‌ای برای تکمیل این آیین کرد. هنگامی که تاج را برسرش نهادند، به‌خادمان دربار سپرده بودند که هنگام پوشاندن خلعت به‌عضدالدوله یکی از زلفهایش را که آراسته به‌جواهر بود آزاد گذارند. بنابر قراری که

از قبل بدان توافق شده بود، در پایان مراسم خلیفه به‌دست خود آن زلف را زیر تاج بست. این کار بدان منظور صورت گرفت تا مردم گمان برند که در واقع خلیفه خود تاج برسر عضدالدوله نهاده است، و برای آنکه مطمئن شود که همه‌چیز بخوبی از پیش می‌رود، و کاملا یقین کند که زلف زیر تاج بسته نشده، دوتن از کارگزاران بلند پایهٔ خود را به‌تالاری برد که در آنجا خلعت پوشیده بود. از قرار معلوم این قسمت از تشریفات جزو آیین تاجگذاری ایرانی بوده که در دربار خلیفه شناخته نبود، و خلیفه بی‌آنکه از مفهوم کاری که بدان خوانده شد آگاهی داشته باشد، با آن موافقت کرد. اما از نظر عضدالدوله این جزء کوچک اهمیت بسیار داشت، زیرا وی در برابر چشمان ندمایش و بنابراین در حضور اتباعش نیز به‌دست خلیفه تاج شاهی برسر نهاد. در معنی عضدالدوله اکنون همان لقبی را از خلیفه گرفت که وی در سال ۳۳۹ ق / ۹۵۰م اندکی پس‌از جلوسش در شیراز از خلیفه خواسته بود، و به‌کمک این آیین همان لقبی را بدست آورد که می‌خواست. لقب تاج‌الدوله نیز به‌او داده شد، اما برای پرهیز از باز-گویی «دوله» تاج‌الدوله به‌تاج‌المله تغییر یافت.

آیین تاج گذاری عضدالدوله سر رشته‌ای از تصور او از سلطنت بدست می‌دهد. راست است که اسلام تصور کلی از سلطنت را در اصل منسوخ کرده بود، اما در عمل، خصوصاً در ایران این الغا واقعیت نیافت. در ایران تاریخها را هنوز با مبدأ یزدگردی حساب می‌کردند، هنوز نوروز را جشن می‌گرفتند و آتشکده‌های متعدد هنوز در خدمت آیین زردشتی بود. اگر چند شمار بسیاری از ایرانیان قبول اسلام کرده بود، اما تصور سلطنت ایرانی هنوز معنایی داشت. هنگامی که آل بویه به‌تحکیم حکومت خویش در ایران و بیرون از آن می‌پرداختند، این تصور دست آویز مطلوبی بدست آنها داد، و براحترامشان در نزد رؤسای دیلمی که در گذشته بارها قدرت آنها را ریشخند می‌کردند بیفزود، و تحکیم قدرت آل بویه مصادف بود با «تجدید حیات علمی و ادبی ایران» که بتازگی در شمال ایران حضور خود را در حوزهٔ ادبیات تثبیت کرده بود. حتی سامانیان که سنیان متعصبی بودند پادشاهی‌قدیم ایران را سخت بزرگ می‌داشتند، خصوصاً هنگامی که ناچار بودند تبارنامه‌ای برای خود جعل کنند که نسب آنها را به‌پادشاهان پیش از اسلام برساند. اما عضدالدوله با گرفتن موافقت خلیفه گامی فراتر نهاد، اگر چند تا اندازه‌ای با وسایل غیر مستقیم و با دعوی اینکه نسب وی به‌شاهان قدیم ایران می‌رسد. عضدالدوله مسلمانی پارسا بود، و بی‌گمان متقاعد شده بود که همزیستی خلافت و سلطنت راه‌حلی برای مسائل سیاسی و دینی عصر پیدا خواهد کرد. وی حتی پیش‌از نخستین سفر جنگیش باید حس کرده باشد که از سوی خدا مأمور حل و فصل چنین مسائلی است. این چیزی است که همواره در مکاتبات اداری‌ای که از وی باقی مانده بچشم می‌خورد. شاید این دلیل کافی باشد که اندیشه‌هایی که او در سر داشت، فراتر از ترجمان صرف پیش‌بینی سیاسی کلبی بوده است. عضدالدوله برخلاف مرداویج «کافر» بوده است که قربانی خود بزرگ-بینیش گردیده و به‌طرز رقت انگیزی بردست غلامان ترک ناراضی خود بهلاکت رسیده بود. البته بعید بود که مأموریت الهی شاهنشاه و نظم نوینی که این مأموریت اقتضامی کرد در خلیفه تأثیر چندانی کند. امیرالامرا خود ناگزیر گردید که بتلخی بسیار این را دریابد، بعبارتی دیگر اعطای لقب از نظر خلیفه مفهوم چندانی نداشت، اما از دیدگاه عضدالدوله بسیار پرمعنی

و با اهمیت بود. گرفتن لقب سبب گردید که وی با دادن هدایای نفیس و نوسازی قصر خلیفه تمامی حقوق و امتیازات سابق خود را از دست بدهد، اگر چند قصد آن نداشت که بدین وسیله این نظر را القا کند که بهرحال خود را فروتر از خلیفه می‌داند. اندیشهٔ وی تقسیم قدرت میان خلافت و پادشاه بود، یعنی معادل نگرشهای اروپای سده‌های میانه که عقیده داشتند قدرت باید میان کلیسا و امپراتور تقسیم شود. بنابراین برکناری قاضی‌القضات نفی غیر قابل درک اندیشه‌های وی جلوه می کند. اما اگر کسی بداند که تا چه اندازه اندیشه‌های او در تاریخ اسلام بی‌سابقه بوده است، به‌احتمال زیاد لغزشی قابل درک بود. از این گذشته، چه بسا که قاضی مزبور نشان داده بود که از همدلی با نظم نوینی که عضدالدوله در صدد استقرار آن بوده است خودداری می‌ورزد. این تصور جدید از تقسیم قدرت مستلزم تبادل دو سویهٔ نشانه‌های احترام بوده است مثلا در سال ۳۶۹ق /۹۸۰م که عضدالدوله از لشگرکشی مشرق بازگشت به‌خود اجازه داد که از جانب خلیفه به‌شهر هدایت شود، واقعه‌ای که در تاریخ امیرالامرایی سابقه نداشته است. ظاهراً خلیفه یک بار دیگر نتوانست به‌اهمیت آیینی که در آن شرکت می‌جوید پی ببرد. اما این آیین خلیفه را به‌فکر نقشه‌ای سوق داد که خصوصاً در چشم معاصرانش باید حتی بی‌سابقه‌تر جلوه کرده باشد. وی اکنون آرزوی اتحاد دو قدرت سیاسی و دینی در وجود پسری می کرد که می‌بایست از ازدواج میان دخترش و خلیفه متولد شود. این ازدواج در اواخر نیمهٔ دوم سال ۹۸۰ میلادی (۳۷۰ق) صورت گرفت، اما خلیفه با دختر امیرالامرا زفاف نکرد. چنین ازدواجهایی در گذشته نیز گه‌گاه روی می‌داد، در این مورد نیز حاضر نشد چیزی فراتر از یک تشریفات صرف ببیند که می‌بایست بدان موافقت کند، اما همواره می‌توانست این آیین را به‌عنوان تمکین و تواضع به‌امیرالامرا تعبیر نماید. بدین ترتیب هنگامی که خطبهٔ عقد جاری گردید، به‌امیرالامرا یاد آوری شد از اینکه دودمان آل بویه اجازه یافت که با خاندان هاشمی پیوند زناشویی برقرار کند، به‌شرف و افتخاری یگانه دست می‌یابد. بدینگونه زیرکی خلیفه به‌فریادش رسید. از این پس مناسبات میان او و عضدالدوله بسردی گرایید. چیزی که از اندیشهٔ عضدالدوله دربارهٔ تقسیم قدرت باقی ماند، آیین و تشریفاتی بود که معمول کرده بود.

تلاشی که رکن‌الدوله برای زنده کردن سلطنت ایرانی از طریق آشتی دادن آن با شکل اسلامی حکومت آغاز کرده و عضدالدوله ادامه‌اش داده بود، خواه‌ناخواه می‌بایست بشکست بینجامد. از عضدالدوله به‌عنوان پادشاه ایرانی یاد نمی‌شود. نام وی می‌بایست در تاریخ به عنوان پادشاهی عاقل، فعال و پرتوان ثبت شود. لقب «شاهنشاه» که وی برخود نهاده بود قبول عام نیافت (اگر چند سلجوقیان در آغاز خود را شاهنشاه می‌خواندند)؛ در عوض مدیر قدرت سیاسی در آن زمان لقب «سلطان» داشت. پرمعنی است که این لقب را در اصل خلفا داشتند. اخذ این لقب از سوی صاحبان واقعی قدرت نشان می‌دهد که خلفا در این هنگام مقداری از قدرت خود را از دست داده بودند. این روند در عمل مدتها پیش‌ازظهور آل بویه آغاز شده بود، یعنی از هنگامی که دولتهای مستقلی در مشرق و مغرب قلمرو خلافت سر برآورده بود. علاقهٔ عمدهٔ آل بویه و مهمتر از همه عضدالدوله استیلای برناحیه‌ای بود که خلیفه عباسی تا رسیدن آنها به‌قدرت، اعمال نفوذ مستقیم می کرد. در واقع می‌توان گفت که

عضدالدوله کوشیده بود تا قدرت و اعتبار از دست رفتهٔ خلافت را بدان باز گرداند. این کار اقدامی تهور آمیز و مستلزم توحید مساعی خلیفه و برتری کامل قدرت آل بویه بوده است. اولی در واقع هرگز تحقق نیافت، و مدت دومی کوتاهتر از آن بود که بتواند حتی پاسخی موقتی به مسأله‌ای بدهد که اساساً لاینحل بوده است. پیشنهاد عضدالدوله در جمع‌آوردن هردو فرقه در یک اتحاد شخصی پیشنهادی جسورانه بود، غیراز آنکه این پیشنهاد برخی اصول لازم و نظراً با نفوذ مربوط به‌خلافت را نادیده گرفته بود، زیرا اولیای مذهب سنت هنوز مقام خلافت را انتخابی می‌دانستند نه موروثی.

در بسیاری از نواحی دست‌آوردهای عضدالدوله بسیار بوده است. با وجود این نباید دست آوردهای پدرش را از خاطر ببریم. ابن‌اثیر رکن‌الدوله را پادشاهی دادگر می‌خواند و زبان به‌تحسین وی می‌گشاید، اما مسکویه نسبتاً کمتر با وی نظر موافق دارد، زیرا او ظاهراً می‌کوشد تا دست‌آوردهای حامی خود، ابوالفتح بن‌العمید وزیر را بزرگ جلوه دهد که از سال ۳۲۹ق /۹۴۰م تا ۳۶۰ق /۹۷۰م در این سمت رکن‌الدوله را خدمت کرده بود. رکن‌الدوله در وطن خویش با مشکلات بزرگی مواجه بود: در اینکه چگونه مواجب سپاه بدهد و چگونه تاخت و تازهای کردان نیمه صحراگرد را که پیوسته شیرازهٔ ارتباطات وکشاورزی را نه‌تنها در ناحیهٔ کوهستانی خود، بلکه در سراسر جبال از هم می‌گسیختند دفع کند؟ وی هرگز جرأت نکرد که به‌لشکرکشی تمام عیاری برضد آنها دست زند، زیرا بنو-حسنویه که سلسله‌ای کرد بودند از اوضاع آشفتهٔ ایران غربی در میانهٔ سدهٔ دهم میلادی /چهارم هجری بهره‌برداری کرده و در ناحیهٔ اطراف همدان قدرت مستحکمی برای خود ایجاد کرده بودند. رکن‌الدوله ناگزیر گردید سیاستی مدارا آمیز در این خطه پیش گیرد، زیرا وی بیشتر دلمشغول اوضاع و احوال امتداد مرزهای شرقی قلمرو خویش بود. از این گذشته کردان برجادهٔ پراهمیتی که فلات ایران را به‌بغداد متصل می‌کرد تسلط داشتند، و سپاهیانی که می‌بایست از بغداد به‌یاری رکن‌الدوله بشتابند، الزاماً از این جاده می‌گذشتند. تنها هنگامی که اوضاع در مرزهای شرقی تا اندازه‌ای انتظام یافت، وی توانست به‌اقداماتی قاطعتر برضد کردان مبادرت ورزد. رکن‌الدوله در سال ۳۵۹ق /۹۷۰م ابن العمید وزیر را با لشکری به‌همدان فرستاد، اما وزیر در میانهٔ راه درگذشت و جنگ با کردان متوقف گردید، ناچار راه‌حل میانه‌ای یافتند و طرفین صلح کردند. در این ضمن بنوحسنویه به‌افزایش قدرت خود ادامه می‌دادند؛ آنها می‌بایست هنوز نقش مهمی ایفا کنند.

مسکویه از سیاست رکن‌الدوله نسبت به‌کردان و نیز از رادی و بخشندگی او در خصوص سپاهیانش خرده می‌گیرد، اما نباید از خاطر برد که رکن‌الدوله بیش‌از دیگر شاهان آل بویه به‌وفاداری آنها وابسته بود. اما بمحض آنکه او پایه‌های قدرت خود رااستواری بخشید، این مسائل مرتفع گردید، ولی مسکویه بهبودی امور را بالطبع به‌حامی خود ابن-العمید نسبت می‌دهد. بنظر نمی‌آید که گله و شکایت او از رکن‌الدوله دایر برآنکه وی‌چنانکه باید علاقه‌ای به‌بهبود اقتصادی مملکت نشان نمی‌دهد کاملا بحق باشد. اطلاعات بدست آمده از تاریخ قم اشاره دارد که سیاست سخت مالیاتی نخستین رفته‌رفته کاهش بسیار یافت. می‌دانیم که رکن‌الدوله پرسشنامه‌ای به‌بغداد فرستاد و در آن درخواست که توصیفی از شهر

و شرحی از شمار گرمابه های آن برای او تهیه کنند (از قرار معلوم جهت سنجش میزان جمعیت شهر؟). محتمل می‌نماید که او می‌خواست از شکوه بغداد که هرگز آن را ندیده بود باخبر گردد تاچیزی از آن را در ری یا اصفهان پیاده کند. رکن‌الدوله به‌قم از آن جهت که سکنهٔ آن شیعی مذهب بودند توجه خاصی داشت، اما اصفهان را تختگاه موقتی خود برگزیده بود. تا حدود سال ۳۴۴ق /۶-۹۵۵م که زمانی دراز از فتح ری می‌گذشت، حرم و خزانهٔ امیرالامرا هنوز در اصفهان بود، و بعدها که ری مورد تهدید قرار گرفت' حرم وی بار دیگر به‌اصفهان فرستاده شد. اصفهان دارای قصری بود که در اصل به بنی‌دلف کرج تعلق داشت، و مرداویج و احتمالا آل بویه نیز از آن قصر استفاده کرده بودند. توسعهٔ شهر در ایام امارت رکن‌الدوله، احتمالا در سال ۳۲۳ق /۹۳۵م که اندکی از فتح آن می‌گذشت آغاز گردید، چنانکه طول دیوار پیرامون شهر که آثار آن هنوز تا چند سال پیش باقی مانده بود، بیست‌ویک‌هزار گام بوده است. رکن‌الدوله اصفهان را اقامتگاه خود برگزید، و سال بعد پسر بزرگش فناخسرو (عضدالدوله) دیده بجهان گشود. اما از سال ۹۳۸ تا ۹۴۰م (۸-۳۲۶ق) یک بار دیگر ناگزیر گردید که شهر را در برابر زیاریان رها کند. امیرالامرا از سال ۳۲۸ق /۹۴۰م گرفتار جنگهای بی‌پایان با سامانیان بود، وفرصت آن نیافت که بیشتر به‌اصفهان بپردازد. چون دربار رکن‌الدوله به‌ری انتقال یافت، مؤیدالدولهٔ جوان در مقام نایب‌السلطنه همچنان در شهر ماند، و این موقع را تا مرگ پدر حفظ کرد. وی در سال ۳۵۰ق /۹۶۰م که هنوز پانزده سال بیشتر نداشت از خلیفه لقب گرفت. مؤیدالدوله نیز به‌باز سازی وزیبا کردن شهر ادامه داد، و در واقع بیشتر توسعهٔ شهر در ایام نیابت سلطنت وی صورت گرفت. وی دارالامارهٔ شهر را توسعه داد، و در بهار سال ۹۷۶ میلادی (اواخر سال ۳۶۵ هجری —م) که رکن‌الدوله و عضدالدوله گفت‌وگوی معروفشان را در باب تعیین جانشین امپراتوری در اصفهان آغاز کرده بودند، در این دارالاماره اقامت گزیدند. میزان علاقهٔ رکن‌الدوله به‌ترفیهٔ حال رعایای خود با اقداماتی که در سال ۳۳۸/ق ۹۴۹م طی نه ماه اقامت در شیراز برای بر تخت نشاندن عضدالدوله و جهت بهبود وضع شهر بعمل آورده بود، کاملا آشکار است. وی نهری احداث کرد که به‌نام او رکن‌آباد شهرت یافت، و این نهر تا روزگار ابن‌بطوطه هنوز جاری بود. آب نهر رکن‌آباد از چشمه‌ای بود که نزدیک آرامگاه سعدی از دل خاک بیرون می‌آمد. ابوعبدالله قمی (درگذشته به‌سال ۳۲۸ق /۹۳۹م) از نخستین وزرای رکن‌الدوله مأمور تجدید بنای ایزج در خوزستان گردید که در سده‌های میانه شهرت بسیار داشت. ساختمان این پل را بنایان اصفهان برآورده بودند و گویند سیصدوپنجاه‌هزار دینار هزینهٔ بنای آن شده بود.[8]

اما دست‌آوردهای عضدالدوله در همهٔ زمینه‌ها بسیار بیشتر بود. موقع جغرافیایی فارس این ولایت را از تمام فتنه‌ها و اغتشاشهای این دوره نگه‌داشته، و پادشاه آن توانست تقریباً بیست سال آرامش را وقف بهبود اوضاع ولایت و خصوصاً کرسی آن، شیراز کند، زیرا که عضدالدوله کمابیش از هزینهٔ مال در جهت اقدامات جنگی امتناع می‌کرده است. شیراز که پس‌از فتوح اسلام جانشین اصطخر، شاه‌نشین سابق شده بود، اکنون راه پیشرفت و ترقی آغاز کرده بود. احداث نهر رکن‌الدوله نقطه آغاز این روند بود، زیرا بنظر نمی‌آید که عمادالدوله

8. Schwarz, Vol. iv, p. 339 (یاقوت)

مگر تنها زندگی در قصر والی، که بنابر افسانه خزانهٔ اندوختهٔ یعقوب و صفاریان را در آنجا یافت، به‌اصلاحاتی در شهر دست زده باشد. احتمالاً در این قصر بود که عضدالدوله تاجگذاری کرد، اما دیری نگذشت که معلوم شد این کاخ برای پادشاهی با جاه طلبی عضدالدوله بسیار کوچک است. مقدسی، جغرافیادان عرب مجذوبانه از عمارتی که اکنون جای آن را گرفته بود سخن می‌گوید[۹]. قصر نوساز بنای دو طبقه رفیعی بود که با کتابخانه سیصدوشصت اطاق داشت. عضدالدوله با صرف هزینهٔ گزاف ارکی در شهر برآورد، اما ساختن حصار دور شهر را مصلحت ندانست. این دیوار تا سالهای آخر عصر آل بویه، که سلجوقیان شیراز را تهدید می‌کردند ساخته نشد. دیری نگذشت که شهر چنان رونق گرفت و آبادان گردید، که حدود آن بسیار تنگ و محدود شد؛ ازین رو امیر محلهٔ تازه‌ای برآورد و آن را فناخسروگرد نامید. این محله در کنار نهری در یک فرسنگ‌ونیمی مشرق یا شمال شرق شهر قدیمی واقع بود. در ٤ ربیع‌الآخر ۳٥٤ق /۲۷ مارس سال ۹٦٥م امیر طی آیینی به‌بازدید تکمیل این محله آمد و مردم هرساله سالروز ورود امیر را جشن می‌گرفتند. حمدالله مستوفی در نزهة‌القلوب که منبع متأخری است می‌گوید امیر این محله را جهت نشاندن لشکر ساخته بود و در مغرب شهر قرار داشت نه‌مشرق آن. شاید مستوفی دو محل جداگانه را که هردو را عضدالدوله بنا کرده بود با هم خلط کرده است، زیرا این لشکرگاه احتمالاً در محل دولت آباد بعدی در مغرب شیراز قرار داشت.

ظاهراً ارک شیراز و آب انبار قلعهٔ اصطخر تنها بناهای‌نظامی بود که‌عضدالدوله بنیاد کرده بود، اما حصار گرد مدینه را نیز که برای جلوگیری از حملات قرامطه بنا گردیده بود باید از بناهای نظامی بشمار آورد، زیرا پیش از ظهور قرامطه دلیلی برای محصور کردن شهر وجود نداشت. منابع تاریخ بنای این دیوار را سال ۳٦۰ ق/ ۱-۹۷۰ م ذکر می‌کنند. تمام ابنیهٔ دیگری که عضدالدوله برآورده بود به‌منظور استفادهٔ صلح‌جویانه بوده است، یا برای مقاصد تجاری کشاورزی، دینی یا جهت شکوه و سربلندی خود. پیش از همه و در درجهٔ‌نخست باید از سدی یاد کنیم که در بیست مایلی شمال شرقی شیراز واقع است. این سد آبهای رود کر را که حدود سی مایل دورتر به‌دریاچه‌ای نمک (بختگان ـ م) می‌ریخت متوقف ساخته وبرای مصارف کشاورزی برمی‌گرداند. پس از شیراز شهری که بیش از همه عضدالدوله بدان توجه داشت، فیروزآباد بود که احتمالاً مرکز املاک شاهی بوده است. عضدالدوله غالباً در این شهر اقامت می‌گزید و کاملا بازسازیش کرده بود. وی نام قدیمی این شهر را که‌گور بود به فیروزآباد تغییر داد، زیرا چنانکه مقدسی می‌گوید «گور» معنی «گورستان» نیز می‌داد و احساس می‌شد که نامی نامیمون و شوم است.

مهمترین بندر کرانهٔ خلیج فارس در این ایام بندر سیراف در مغرب لار بود. اما عصر رونق و شکوفایی این شهر با زمین‌لرزهٔ مصیبت‌بار سال ۳٦٦ق/ ۹۷۷ م بسر رسیده ،وظاهراً بندر بصره جانشین آن شده بود. گویند که در اواخر عصر آل‌بویه بندر سیراف بازسازی گردید، اگر چنین بوده باشد، باید عامل آل‌بویه در فارس حکومت می‌کرده نه بصره، و بنابراین به‌احتمال قریب به‌یقین می‌بایست ابوکالیجار نستوه بوده باشد که از سال ٤۱۸ق/ ۱۰۲۷ م تا ٤۳٦ق/ ۱۰٤٤ م در فارس حکومت می‌کرده، اما تنها برخود بصره نیز نفوذ غیرمستقیم

۹. همانجا، ج۳، ص۴۵-۵۱.

داشته است. عضدالدوله مدتها پیش از فتح عراق، نواحی ساحلی شبه جزیرهٔ عمان را که از لحاظ کشتیرانی اهمیت زیادی داشت تسخیر کرد. در ضمن این ایام وی اهمیت بسیاری به سرزمین میان شیراز و بین‌النهرین، و خصوصاً کازرون می‌داده و بودباشی جهت سوداگران در این شهر برآورده بود که بنابر روایت مقدسی ده هزار درهم عایدات سالانهٔ آن بوده است.

می‌توان تصویری تقریبی از بافت فارس در اوایل عصر آل‌بویه بدست داد. اصطخر و فسا که در دامنه‌های شمالی و شرقی فارس قرار دارند، پایگاههای نظامی بودند. شیراز وظایف اداری پایتخت را انجام می‌داد و اقامتگاه اصلی پادشاه بوده است؛ و پس از آن فیروزآباد. اهمیت کازرون در درجهٔ نخست بواسطهٔ آن بوده که مرکز تجاری بوده است. ارجان در مغرب فارس از موقع ویژه‌ای برخوردار بود. رکن‌الدوله اصرار ورزیده بود که این شهر را در تصرف خود داشته باشد، و از عبارات زیر که مقدسی به رکن‌الدوله نسبت می‌دهد پیداست که درآمد شهر می‌بایست زیاد بوده باشد؛ رکن‌الدوله گفته بود که «من بین‌النهرین را به‌خاطر نامش می‌خواهم، اما ارجان را برای عایداتش.» از این گذشته، ارجان را می‌توان اقامتگاه مرکزی امیرالامرا دست‌کم تا مرگ رکن‌الدوله دانست، واقعیتی که بافت ویژهٔ دولت آل‌بویه، گزارشهایی که دربارهٔ این شهر باقی مانده و موقع جغرافیایی آن تأییدش می‌کنند. اگر چند راست است که رکن‌الدوله بندرت از این شهر دیدن کرده بود، اما ابن‌العمید، وزیر نامدارش بارهابه این شهر رفت و ارجان محل دیدار وی و متنبی شاعر بوده که به‌قصد شیراز از این شهر می‌گذشت. موقع جغرافیایی شهر که در مرکز امپراتوری آل‌بویه قرار داشت، به‌رونق وشکوفایی آن کمک کرده بود. اگر دایره‌ای به‌قطر پانصد مایل رسم می‌گردید که ارجان مرکز آن باشد، بغداد در مغرب، ساحل جنوبی دریای خزر در شمال وکرمان در مشرق در داخل این دایره قرار می‌گرفتند. اما عضدالدوله دلبستگی چندانی به‌این شهر نداشت. امیرالامرا پیش ازدرآمدن به‌این شهر نفوذ چندانی در آنجا نداشت، و پس از آن نیز علائق وی عمدتاً در بغداد تمرکز یافته بود.

آنچه تاکنون دربارهٔ فعالیت بناسازی عضدالدوله وکوشش وی در توسعهٔ شهرها، تجارت و ارتباطات گفته شد، تنها راجع به‌ولایت فارس و در دورهٔ میان ۳۳۹ق/ ۹۵۰ م و ۳۵۷ق/ ۹۶۸ م بوده است. محلهایی به‌نام تاج آباد، اگر اصولا ربطی به‌عضدالدوله داشته باشند، به‌دورهٔ پس از سال ۳۶۶ق/ ۹۷۷ م اشاره دارد، زیرا در این سال بود که امیرالامرا لقب تاج‌الملة یافته بود؛ بنابراین می‌توان گفت که این محلها مدارکی دال برآن است که حتی وقتی که وی در بغداد بسر می‌برد، ترفیه حال فارس، ولایت مرز و بومش را از نظر دور نداشت. بسیار شگفتی آور است که فعالیتهای عضدالدوله در ساختن ابنیه مناطقی را که وی پس از سال ۳۵۷ق/ ۹۶۸ م به‌تصرف درآورده بود را نیز شامل می‌گردد. اما در مورد کرمان مدارک چندانی در دست نیست، وگزارشی که مقدسی بدست می‌دهد، تنها مدرکی است که از ابنیهٔ عضدی کرمان سخن می‌گوید. بنابراین گزارش، عضدالدوله مناری در سیرجان برآورد (خرابه‌های آن در پنج مایلی مشرق سعیدآباد واقع است) که بالای آن را که جایگاه مؤذن بود با چوبکاری تزیینی و احتمالا به‌شکل طارمی وسایبان آراسته بودند. وی قصری نیز در کرمان بنا کرد که ظاهراً جهت اقامت عامل خود که پسرش ابوالفوارس شیردل (شرف‌الدوله)

بود ساخته بود. سیرجان بیشتر از بردسیر (کرمان کنونی)، کرسی ولایتی سابق که هنوز تختگاه بنوالیاس بود که سیادت آل بویه را پذیرفته بودند، به‌شیراز نزدیک بود. در اواخر عصر آل‌بویه، عمال دیلمی به‌بردسیر بازگشتند و از آن هنگام از اهمیت سیرجان کاسته شد.

ابنیه‌ای که عضدالدوله در عراق (از جمله بغداد) و خوزستان برآورده بود، در درجهٔ اول به‌توسعهٔ تجارت و ارتباطات خوزستان مربوط می‌شوند. خوزستان به‌عنوان حلقهٔ اتصال میان فارس و عراق ولایتی معتبر بود، و مرزبان که وارث تاج وتخت می‌دانستندش، ولایت خوزستان داشت. از آنجایی که عضدالدوله سخت مشتاق تشکیل خدمات بریدی مسرع میان بغداد و شیراز بود، به‌اصلاح و بهبود جاده‌ها توجه زیادی داشت، اما از آبراهه‌ها نیز غافل نبود. مشکلی که برسر راه مسیرهای کشتیرانی قرار داشت آن بود که کشتیها برای رسیدن از دجله و فرات به کارون ناگزیر بودند راه‌پرخطر خلیج‌فارس را بپیمایند و از آنجا وارد دهانهٔ کارون شوند. از این‌رو امیرالامرا فرمان داد تا میان شط‌العرب و کارون نهری بکشند که تا اندازهٔ زیادی از خطر و مسافت کاست. اما در خصوص راه خشکی، پل هندوان اهواز مرمت گردید. بنابر گزارش مقدسی، عضدالدوله به ساختن مسجد باشکوهی نیز در اهواز فرمان داد. این حقیقت که عضدالدوله پس از سال ۳۵۷ق/ ۹۶۸ م توجهش را به‌ساختن ابنیهٔ مذهبی معطوف کرده بود، بخوبی می‌توان به‌تصور تازهٔ او و از وظیفه‌اش به‌عنوان نمایندهٔ پادشاهی بازیافتهٔ ایران مربوط دانست. تقویت و ترویج عامدانهٔ آیین اسلام جزیی از تصور تازهٔ وی بود، زیرا سلطنت تنها از این راه می‌توانست برزمینه‌ای مشروع استقرار یابد. چنانکه اشاره رفته است، لشکرکشی عضدالدوله به‌عراق به‌چشم وی که احساس نیرومندی از مأموریت دینی داشت، بحق و عادلانه بنظر می‌آمد. همچنین ساختن ابنیهٔ مذهبی به‌قصد توجیه تصرف نواحی جدید در نظر خلافت بوده است.

اما عضدالدوله در بغداد مسجدی نساخت، زیرا بنابر نظریهٔ وی در خصوص تقسیم قدرت، این کار یگانه امتیاز ویژهٔ و مسؤولیت شخصی خلیفه بوده است. می‌دانیم که در عصر آل‌بویه، خلفا به‌رغم دشواریهای مالی توانستند مساجدی بنا کنند. در ضمن، عضدالدوله کاخ شاهی شکوهمندی (دارالمملکه) جهت خود در بغداد ساخت، و طرح وسیعی برای بازسازی خود شهر فراهم کرد، و برای این مقصود به‌صاحبان خانه‌ها وام داد و تپهٔ‌هایی که به‌آنها داد شباهت عجیبی با اسکناسهای امروزی داشت. با این همه، بواسطهٔ کوتاهی مدت فرمانروایی وی در بغداد، نقشه‌هایش نتایج کاملی ببار نیاورد و قسمتی از شهر که به‌وسعت بصره بود همچنان نیمه ویرانه باقی ماند.

در فعالیتهای بناسازی عضدالدوله دو جریان متفاوت‌را می‌توان مشاهده کرد. یکی‌ساختن سدها، پلها و بازارها که در خدمت مقاصد عملی بودند و به‌قصد کسب درآمد بنا شده بودند، و حال آنکه دیگر اقدامات وی، از جمله بنای مساجد در جهت نیات آرمانی وی بودند. درواقع حتی عملی‌ترین بناهایی که عضدالدوله برآورد ته‌رنگی آرمانی داشت، و با نمایش مناسب شاهان قدیم بنظر می‌آمد که به‌دعوی او مبنی برآنکه نسبش به‌ساسانیان می‌رسد اشاره داشته و برای اثبات توانایی وی در احیای عظمت پادشاهی ایران بوده است. شاید این کار طعمی از جاه‌طلبی شخصی داشته باشد، و در واقع همهٔ ناظران معاصر اتفاق نظر دارند که عضدالدوله

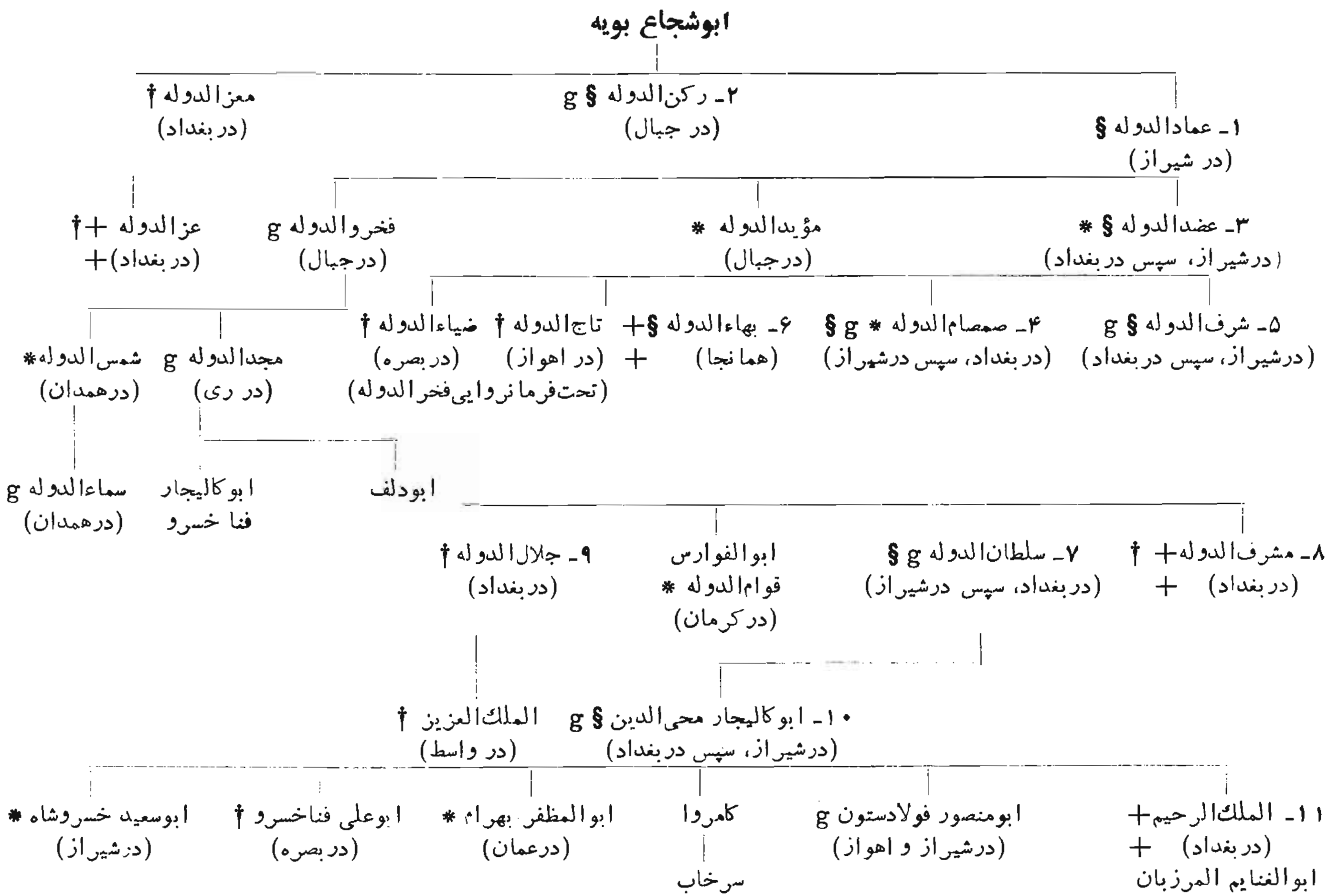
ضمن آنکه بی‌گمان پادشاهی بزرگ بوده، سلطانی خودپسند نیز بوده است.

مساعی رکن‌الدوله وعضدالدوله در احیای پادشاهی ایران ودست‌آوردهای عضدالدوله هم در زمینهٔ سیاسی وهم در زمینهٔ اداری با تأکید محسوسی براسور فرهنگی همراه بوده است. اگر چند سامانیان سابقه‌ای ایجادکرده بودندکه احتمالاً آل‌بویه از آن آگاهی داشتند، اما بی‌گفت وگو شکوفایی عظیم فرهنگی‌که مصادف با اوج امپراتوری آل‌بویه بوده است، درآغاز نقش و نشان سنت عربی ـ اسلامی داشته است. ضمناً بخاراکه در شمال شرقی عالم ایرانی قرار داشت، می‌رفت‌که نقطه‌کانونی ترکیب فرهنگ‌اسلامی و ایرانی گردد، اما در اوایل عصر آل‌بویه چنین ترکیبی حتی به‌عنوان امکان بعیدی هم‌عرض اندام نکرد، حقیقتی‌که می‌توان به‌نوبهٔ خود آن را به‌عوامل مختلف منتسب دانست، قاطع‌ترین آن اینکه ایران مرکزی وجنوبی به‌مراتب بیش ازشمال شرق ایران زیر نفوذ عرب بوده است.

این سؤال باقی می‌ماندکه آیا عمادالدوله و رکن‌الدوله نوشت و خواند می‌دانستند؟ و بی‌گمان معرفت آنها از زبان عرب محدود به‌اندازهٔ دقیقاً لازم بوده است. اما عضدالدوله به‌عنوان شاعر و به‌عنوان کاتب زبردست نامی بلند داشت. ابوالفضل ابن‌العمید وزیرمی‌بایست در این دست‌آورد بزرگ شهرت و اعتبار زیادی یافته باشد. پدرش در همین سمت مرداویج زیاری را خدمت‌کرده بود و عمادالدوله درست اندکی پس ازآنکه مأمور حکومت‌کرج گردید، نخستین بار باوی آشنا شد. رکن‌الدوله درسال ۳۲۸ ق/۰.۹۳۹-۹۴۰ م با دادن وزارت خویش به‌ابوالفضل، خدمات پدرش را پاداش داد.

ابوالفضل تا سی سال بعدکه چشم برجهان فرو بست مقام خود را حفظ‌کرد. مسکویه درکتاب **تجارب‌الامم** خـودکـه ابوالفضل بـن‌العمید را چیره دست‌ترین کاتب عصر می‌خواند، دربارهٔ دست‌آوردهای فرهنگی او نظری غیرمحققانه دارد، اما با اینهمه فوتنامهٔ مناسبی در باب وزیر گفته است: ابن‌العمید در هر زمینه‌ای سرآمد اقران بود. وی به‌عنوان طراح آلات‌حصارگیری آوازه‌ای بلند داشت، و بـواسطهٔ داشتن این استعداد در چندیـن جنگ شرکت جسته بود. در سال ۳۶۹ق/ ۹۷۰ م فرماندهی جنگ با حسنویه، رئیس‌کردان به‌او سپرده شد، اما پیش از آنکه بتواند این مأموریت را به‌نتیجهٔ قطعی برساند، در همان سال دیده برجهان فروبست.شعرای بسیاری به‌مجلس این وزیر روشن‌اندیش و با فرهنگ آمد وشد می‌کردند، در مدحش شعر می‌سرودند واز وی چشم‌داشت صله‌داشتند. ثعالبی درکتاب**یتیمة‌الدهر** یازده شاعر را برمی‌شمارد که در مجلس ابن‌العمید بودند،که از آن جمله بود متنبی، شاعر بزرگ‌که دربارکافور (اخشیدی ـ م) را به‌قصد امپراتوری آل‌بویه ترک گفته بود[۱۰]. ازندمای دیگر مجلس وزیر ابوالبشرالفارسی لغوی بودکه بعداً درسخن ازعضدالدوله بدو اشارت خواهد رفت. بی‌گمان درسایهٔ نفوذ و توجه وزیر بودکه رکن‌الدوله مسؤولیتهایی به‌علما و شعرا می‌سپردکه فراتر از شرایط آنها بود. نفوذ او برعضدالدوله می‌بایست بیشتر بوده باشد، زیراکه امیرالامرا پیوسته وزیر را به‌نام استاد و رئیس می‌خواند. ممکن است‌که ابن‌العمید رسماً یا من‌غیررسم وزیر یا مشاور پادشاه جوان در شیراز بوده است. اما در منابع عصر دیلمی بدین موضوع اشاره‌ای نمی‌شود، و تنها بعدهاست‌که وقایع نگاران یادآور می‌شوندکه او وزیر عضدالدوله بوده است.

۱۰. ثعالبی، **یتیمة‌الدهر**، ج۲، ص۸-۴؛ چاپ دارالفکر بیروت، ج۲، ص۹-۱۵۶ ـ م.



پادشاه سراسرامپراتوری §　والی مغرب †　والی مشرق *　پادشاه مستقل مغرب ++　پادشاه مستقل مشرق g

اگر چند عضدالدوله خود گه‌گاه شعر می‌سرود، اما ظاهراً دست‌کم در سالهای نخست پادشاهیش اعتنای زیادی به‌حضور مدیحه‌سران دربار خود نداشته است. ثعالبی از مدیحه‌سرایان بسیاری نام می‌برد که به‌وزیر اتصال داشتند، اما در فصل مربوط به‌عضدالدوله از هیچ مداحی نامی بمیان نمی‌آید. در عوض پادشاه از ادبا و علما بسیار حمایت می‌کرد. شاید حمایت همه‌جانبهٔ وی از دانشمندان در بغداد حتی آشکارتر از شیراز بوده است. وی در بغداد بیمارستان معروف عضدی را ساخت که تا دورهٔ مغول عالیترین نمونه‌از نوع خود بوده است. برجسته‌ترین و موفقترین پزشکان را بدانجا دعوت می‌کردند، چنانکه دیری نگذشت که بیمارستان عضدی فرهنگستان پزشکی شده بود که در آنجا پژوهش، آموزش و درمان درهم آمیخته بود. در ضمن عضدالدوله پس از جست وجوی دقیق بزرگترین متألهان، نویسندگان و دانشمندان شهر بغداد را فرازآورده، و دربارش محل انجمن دانشمندان برجسته شده بود.

آل بویه در اصل به‌زیدیه تعلق داشتند که نهضت شیعی میانه‌رو بوده است. محتمل می‌نماید که آنها تنها زمانی قاطعانه مصمم به‌پذیرفتن آیین اسلام شدند که تازه پا به‌عرصهٔ سیاست نهاده بودند، یا شاید قبول اسلام از سوی آنها چندان زودتر از این هنگام نبوده است، درکتاب‌التاجی قاطعانه ذکر می‌شود که این تصمیم حدود سال ۲۰۱ق/ ۸۶۵ م گرفته شد. اما اطلاعات این کتاب را باید با کمی احتیاط پذیرفت. زیرا مطالب این کتاب تلویحاً تلاش عضدالدوله در بالابردن شکوه و عظمت سلسلهٔ آل‌بویه می‌باشد. ظاهراً از نظر وی مرجح بوده که ادعا کند اجداد بلافصل وی زیدی مذهب بودند تا اجازه دهد که آنها را کافر بخوانند. اگر بپذیریم که عضدالدوله زمینهٔ مذهبی زیدی داشته تا شیعه دوازده امامی، نگرش وی نسبت به‌خلافت را نیز آسانتر می‌توان باز نمود. اما در آغاز الزامات دینی چندان جلب علاقهٔ آل‌بویه نکرد، و نگرش آنها نسبت به‌مسائل دینی واقراری نگرشی لاقیدانه بود، و ظاهراً تنها ملاحظات عملی دین نقشی داشته است. سپاه آل بویه ترکیبی از دیلمان و گیلها (با ترکان و کردان) بوده، و گروه نخست، اگر چنانچه مسلمان بوده‌اند، مذهب زیدی داشتند، و حال‌آنکه دستهٔ اخیر سنی مذهب بودند. بدین‌ترتیب مخالفت با آل‌بویه به‌آسانی می‌توانست شکل وفاداری به‌خلافت عباسی‌بگیرد؛ و بنظرمی‌آید که این‌مسأله تنها دلیلی بوده است که‌عمادالدوله نصرانیان را در دولت خود به‌کار می‌گماشت و مشاغلی را به‌آنها می‌سپرد؛ این سیاست را سلاطین اخیر آل‌بویه نیز دنبال می‌کردند. عضدالدوله در اوج قدرت‌خویش وزارت خود به‌یک‌نفر نصرانی داد. شاید بتوان گفت که نگرش دینی دولت پادشاهی در اوایل عصر آل‌بویه‌نگرشی بیطرفانه بوده است. آمده است که رکن‌الدوله شیعیان را واداشته بود که از مسجد آدینهٔ شهر استفاده‌کنند و هزینهٔ نگهداری و مرمت آن را بپردازند. طبیعتاً شیعیان در مراسم خطبه‌خوانی به‌نام خلیفه شرکت نمی‌جستند و از حضور در نماز جمعه خودداری می‌ورزیدند. اما چون آل بویه به‌رغم داشتن مذهب شیعه همچنان خلافت را برسمیت می‌شناختند، هیچ‌گونه تغییری در خطبه داده نشد. اما این تنها امتیازی بود که رکن‌الدوله برای خلافت قایل بود (اگرچند برسکه‌های وی نام خلیفه نیز نقش شده بود). ولی از همهٔ جهات دیگر وی دست شیعیان را بازگذاشته بود. مثلا اجازه داد که قم به‌سرکز کلام شیعه تبدیل گردد. در سال ۳۴۵ق/ ۹۵۶–۷ م که طی فتنه‌هایی میان سنیان وشیعیان اصفهان، خانه‌های بازرگانان شیعهٔ قمی غارت

گردید، امیرالامرا قویاً پادرمیانی کرد. جرایمی که بست به‌منظور بازگرداندن آرامش بوده نه‌آنکه می‌خواست نشان دهد که خصوصاً سر حمایت از شیعیان را دارد. عضداوله نیز در فارس‌سیاست بیطرفی و مدارای دینی را تعقیب می‌کرد. هنگامی‌که فتنه‌ای خانگی میان مسلمانان و زردشتیان بروزکرد و خانه‌های زردشتیان به‌دست مسلمانان ویران گردید، وی به‌گوشمالی شدید دست‌اندرکاران این واقعه فرمان داد.

گویند عضدالدوله در پایان حیاتش گرفتار مالیخولیای مزمنی شده بود. وی می‌بایست دریافته باشد که حتی برجسته‌ترین پیروزیهایش نمی‌تواند ناکامی مطلق وی را در زمینه‌های مذهبی و سیاسی پنهان دارد. اندیشهٔ نهایی وی در باب تقسیم قدرت در داخل امپراتوری نتیجه‌ای نبخشید، و نیز امیدهای عاجل وی دربارهٔ اتحاد شخصی با خلافت چیزی از این بهتر نبوده است. تحقق هردوی این اندیشه‌ها مستلزم کناره‌گیری مطلق خلیفه از قدرت دنیوی بوده است، و زمانه هنوز آمادهٔ قبول چنین امری نبوده است. آینده می‌بایست آنچه را که هم‌اکنون بدیهی و آشکار بود تأیید کند، یعنی احتمالا عباسیان می‌بایست تنها قدرت خود را به پادشاهی غیر روحانی وام دهند که سیاستهایش برله عباسیان باشد. عضدالدوله به‌سهم خویش، طریقهٔ زندگی خود را به‌حمایت از سیاستی که برابر نگرش بیطرفانه در مسائل دینی بود آغاز کرده بود، اگرچند در پایان حیاتش خود را ناگزیر دید که بکوشد تا دوباره اعتماد شیعیان را بدست آورد. هنگامی که عضدالدوله پس از نزدیک به‌شش‌سال فرمانروایی برسراسر امپراتوری آل‌بویه در بغداد درگذشت، جانشینان وی خود را با دشواریهای بسیار جدی فراوانی مواجه دیدند. امید اندکی می‌رفت که این دشواریها را نمایندگان سلسله‌ای از پیش پا بردارند که آشکارا از مذهب سنت حمایت نمی‌کرد، اما این قدرت و ایمان را هم نداشت که بتواند آرمان شیعیان در دادن خلافت به‌آل علی را به‌پیروزی برساند.

۳- ستیز برسر جانشینی عضدالدوله

چون عضدالدوله درگذشت، امپراتوری آل‌بویه با مشکلی مواجه شد که همواره با آن درگیر بوده است، یعنی عدم سفارش مقرر در باب جانشینی. دشمنان امیرالامرای متوفی شاید نسبتاً بی‌زهر بودند، اما هنوز وجود داشتند، و نیروهای جدیدی در بین‌النهرین و مرتفعات کرد‌نشین در حال شکل گرفتن بودند. شیردل، پسر ارشد امیر (متولد حدود ۳۴۹ق/ ۹۶۰ م در سال ۳۵۷ ق/ ۹۶۸ م به‌کرمان فرستاده شد. شیردل پس از سال ۳۶۶ق/ ۹۷۷ م مدتی را دربغداد گذراند، اما بعداً به‌ولایت تحت حکومت خودبازگردانده شد. مرزبان (صمصام‌الدوله) پسر دوم عضدالدوله، متولد حدود سال ۳۵۲ق/ ۹۶۳ م پس از فتح عراق سهم بیشتری در ادارهٔ امور امپراتوری داشت، و بنظر می‌آمد که پدرش وی را بر شیردل ترجیح می‌دهد، اما هرگز در نامزدکردن او به‌جانشینی خود تصمیم قاطعی نگرفت. هنگامی که عضدالدوله در بغداد درگذشت برسر جانشینی او حالت سردرگمی برشهر حکمفرما بود. در آغاز مرزبان که در شهر بود، وارث تاج و تخت پدر اعلام گردید و خلیفه او را برجای پدر نشاند. مرزبان برای اطمینان کامل از اینکه نقشه‌هایش بخوبی پیش می‌رود، مدتی مرگ پدر را پنهان داشت، و

پس از آنکه کارش از پیش رفت، ترتیبی داد که با لقب صمصام الدوله منصب امیرالامرایی یافت. اما شیردل (شرف‌الدوله) که فرزند ارشد عضدالدوله بود، نیز بالطبع علم دعوی جانشینی برافراشت. وی از کرمان به‌فارس تاخت و در تصرف آن ولایت بر برادر خود پیشدستی کرد. و بدین‌ترتیب تقریباً چیزی نگذشت که امیرالامرای جدید قلمرو خود را محدود به‌بین‌النهرین دید، و حتی در آنجا نیز مجبور شد امتیازاتی بدهد. کردی به‌نام باذ ولایت دیار بکر را متصرف شد و امیرالامرا را ناگزیر کرد وی را در سرزمینی که‌فتح کرده ابقاکند. پادشاه‌دیلمی ناچار گردید با دور نگه داشتن دست باذ از موصل خود را راضی کند.

چیزی از مرگ عضدالدوله نگذشت که مؤیدالدوله، برادر و وفادارترین حامی او نیز بدو پیوست. او نیز چون برادر دریافته بود که تعیین جانشین برای ادارهٔ متصرفات پهناورش نامیسر است. وی پیشنهادهایی را که صاحب بن‌عباد، وزیر نامدارش از سال ۳۶۰ق/ ۹۷۶ م به‌او می‌کرده بگوش نگرفت. این وزیر پس از آنکه ابوالفتح بن‌العمید بواسطهٔ مخالفت ورزیدن با سیاست شاهنشاهی عضدالدوله بهلاکت رسیده بود، منصب وزارت یافت. اکنون وزیر با مرگ خداوندش برآن شده بود تا کاری کند که تا آن زمان سابقه نداشته است. صاحب‌بن عباد با اندیشه‌کردن در این حقیقت که دولت آل‌بویه هنوز دولتی نظامی است و نیز اینکه اشراف سالاری نظامی نقشی اساسی در این دولت دارد، به‌گردآوری سپاه پرداخت، آنگاه به‌پشتیبانی این سپاه پیشنهاد کرد که فخرالدوله را که در نیشابور در تبعید بسر می‌برد، به‌ری فراخوانند و به‌جای برادر نشانند. سپاه با مقصود وزیر موافقت کرد، و پس از آن فخرالدوله بی‌درنگ به‌گرگان شتافت که جمع‌آوری سپاه در آنجا صورت گرفته بود، و در همانجا وی را به‌امارت برداشتند. وزیر در رفتار با فخرالدوله نیز کارآیی و ادراک روان‌شناختی مشابهی آشکار کرد. وی تا این زمان صمیمانه از سیاستهای‌عضدالدوله جانبداری کرده بود؛ و در واقع مقام وی به‌عنوان وزیر مؤیدالدوله مستلزم چنین نگرشی بوده است. وزیر در سال ۹۸۰ میلادی با عضدالدوله دیدارکرد، و امیرالامرا در این دیدار دستورهای شخصی در باب سلوک آتی سیاست شرقی دولت آل‌بویه بـه‌او داد. پشتیبانی کنونی وی از امارت فخرالدوله به‌معنی دست کشیدن از نگرشی که او تا آن زمان داشت نبوده است، زیرا وزیر همچنان طرفدار پابرجای سیاست شاهنشاهی بوده است. گویند که چون صاحب‌بن عباد از ارزش خود به‌عنوان دولتمرد آگاه بود، به‌فخرالدوله پیشنهاد کرد که وی را از وزارت معذور دارد، و بخوبی می‌دانست که فخرالدوله با ادامهٔ کارش با شرایط پیشنهادی او، یعنی ادامهٔ سیاست عضدالدوله موافقت خواهد کرد. نخستین نتیجهٔ محسوس این سیاست امتناع فخرالدوله در پس دادن گرگان به قابوس‌بن وشمگیر، دست نشاندهٔ سابق رکن‌الدوله بوده است که با امیر جدید در تبعید بسر می‌برد. قابوس از فرصتی که در نتیجهٔ ستیزه‌های سامانیان برسر خراسان پیش آمده بود استفاده کرده و با حمایت نظامی از ابوالعباس تاش که سامانیان وی را از حکومت نیشابور برکنار کرده بودند، علاقهٔ فعالی به‌مشرق نشان می‌داده است. ابوالعباس تاش ناگزیر گردید که در گرگان پناه جوید، و از این رو فخرالدوله پیش از آنکه آهنگ ری کند، حکومت ولایت گرگان را به‌او واگذارد.

در این ضمن پسران عضدالدوله در فارس و عراق هنوزکشمکشهای خود را برسر

جانشینی پدر رها نکرده بودند. با مرگ عضدالدوله سه حوزهٔ قدرت در آن نواحی پدید آمده بود. صمصام‌الدوله برعراق مسلط بود، جز آنکه بخش جنوبی عراق و ولایت شمالی دیار بکر که وی به‌باذ، رزمندهٔ کرد واگذارده بود، از تصرف او بیرون بود. تاج‌الدوله و ضیاءالدوله، جوانترین پسران عضدالدوله بر خوزستان و بصره استیلا داشتند.

هنگامی که شرف‌الدوله از کرمان به‌فارس تاخت، این دو برادر خود را در این مناطق مستقر کردند. در ضمن شرف‌الدوله در دو جبهه می‌جنگید، یکی با فخرالدوله که در این هنگام بخش مرکزی قلمرو پدر او را دوباره متصرف شده بود، و در جبههٔ دیگر با دو دولت رقیب مغرب. شرف‌الدوله در امتداد مرزهای شمالی متصرفات خویش با دادن کمک نظامی به سامانیان در جنگشان با فخرالدوله خود را راضی کرده بود. دو شاهزاده‌ای که بربصره و خوزستان استیلا داشتند، چون خود را گرفتار میان رقبای فحرالدوله، یعنی صمصام‌الدوله و شرف‌الدوله می‌دیدند، اقدام به‌تصدیق امیرالامرایی فخرالدوله کردند. فخرالدوله نیز با اختیار لقب «پادشاه» دعوی خویش را برسر لقب امیرالامرایی تقویت بخشید و گامی برگرفت که هنوز هیچ یک از رقبای او جرأت برداشتن آن را نداشتند. از آنجایی که وی اکنون دو دولت دست‌نشاندهٔ معتبر در بصره و خوزستان داشت، به‌اختیار لقب «شاهنشاه» مبادرت ورزید که آشکار و روشن بدان معنی بود که وی خود را جانشین عضدالدوله می‌دانست. پس از رد دعوی زیاریان در استیلای برگرگان، این دومین پیروزی صاحب‌بن عباد در تلاشش جهت پیشبرد وقفهٔ سیاست عضدالدوله بوده است.

به‌رغم پیروزیهای فخرالدوله، شرف‌الدوله توانست ثابت کند که موقتاً قویترین مدعی امیرالامرایی است. وی پس از گرفتن پیروزمندانهٔ عمان که از قلمرو صمصام الدوله بیرون رفته بود، در این تاریخ آسوده و آمادهٔ مداخلهٔ در مغرب بود. شرف‌الدوله در اواخر سال ۳۷۰ق/ اوایل ۹۸۶ م خوزستان و بصره را متصرف شد، و دو شاهزادهٔ دیلمی این دو ناحیه به‌ری پناه جستند. حتی صمصام‌الدوله ناتوانتر از آن بود که با این تهدید تازه که فاقد هرگونه توانایی و عزم بود مواجه گردد. در قرارداد صلحی که در محرم یا صفر ۳۷۶ ق/ یا ژوئن ۹۸۶ م میان دوطرف بسته شد، قرار گردید که صمصام‌الدوله برادر ارشدش شرف‌الدوله را به‌عنوان امیرالامرا برخود مقدم و مطاع بشناسد. با بسته شدن این قرارداد، مدعیان امیرالامرایی به‌دو تن کاهش یافتند. شرف‌الدوله برآن شد تا رقیبش را در ری از میان برندارد، قدم به‌بغداد نگذارد. اما نقشه‌های او در آن خطه، با وقایعی که در خود بغداد روی داد ناگهان عقیم ماند. در بغداد شورشی برضد صمصام‌الدوله درگرفت که موجب درگیری مسلحانهٔ میان ترکان و دیلمان گردید. شرف‌الدوله برای نجات عراق از دست کردان و دیگر قدرتهایی که ممکن بود از این اوضاع آشفته بهره‌برداری کنند در سال ۳۷۷ ق/ ۹۸۷ م آهنگ بغداد کرد، صمصام‌الدوله را از پادشاهی برداشت و در یکی از قلاع فارس در حبس انداخت. وی در ربیع‌الاول/ ژوئیهٔ همان سال از سوی خلیفه به‌امیرالامرایی منصوب گردید. در این تاریخ ستیز وی با فخرالدوله درشرف درگرفتن بود. نخستین اقدام وی برای فروگرفتن بدرپن حسنویه طرح‌ریزی شده بود که وفادارترین متحد فخرالدوله بوده است. اما این لشکرکشی نه‌تنها پیروزی مطلوبی ببار نیاورد، بلکه مرگ ناگهانی شرف‌الدوله خط بطلانی پیش بینی نشده برتمام نقشه‌های وی کشید.

شرف‌الدوله در هفتم سپتامبر سال ۹۸۸ میلادی (غره جمادی‌الاولی سال ۳۷۹ هجری - م.) در اوایل بیست و هشت سالگی چشم برجهان فرو بست.

از شرف‌الدوله دو پسر باقی ماند، و هردوی آنها آنقدر جوان بودند که امکان جانشینی پدر برایشان نبود. از این رو امیرالامرایی را به‌بهاءالدوله، پسر سوم عضدالدوله که در این هنگام هفده سال داشت دادند. اما وی نتوانست بی‌درنگ تمامی میراث خویش را متصرف شود، زیرا صمصام‌الدوله که اندکی پیش از مرگ شرف‌الدوله و هم به‌فرمان وی از یک چشم نابینا شده بود، از بند گریخت و برفارس وکرمان و خوزستان استیلا یافت. در این هنگام فخرالدوله که در ری اقامت داشت، دریافت که زمان مناسب برای دست بکار شدن فرارسیده است. صاحب‌بن عباد، وزیر فخرالدوله طرفدار آغاز جنگ فوری در جنوب و مغرب بوده است، و بنظر می‌آمد که فرصت مطلوبی فراهم آمده است که پادشاه به‌شیراز و بغداد حمله آورد. بنابراین فخرالدوله بدین مقصود که ارتباط میان شیراز و بغداد را قطع کند، همراه وزیر به خوزستان لشکرکشید. اما تغییر اوضاع جوی وطغیان رودخانه‌ها موجب گردید که وی‌خوزستان را رها کند و به‌ری بازگردد.

تهاجم فخرالدوله از شمال سبب شد که پادشاهان شیراز و بغداد دشمنی با هم را کنار گذاشته با یکدیگر صلح کنند و متحد گردند. به‌موجب این صلح صمصام الدوله موافقت کرد که خوزستان و عراق همچنان در دست برادرش بماند، و خود ارجان را نگه داشت که درایام فرمانروایی رکن‌الدوله همراه با فارس وکرمان اهمیت ویژه‌ای یافته بود. هردو برادر خلیفه را به‌عنوان داور عالی حکم گرفتند و به برابری یکدیگر اقرار نمودند. بنابراین لقب اضافی ضیاءالمله که بهاءالدوله به‌هنگام جلوس بر تخت شاهی اختیارکرده بود، اکنون دیگر نمی‌توانست حمل بر دعوی امیرالامرایی شود. در عوض هردو امیر بویهی برسکه‌هایی که می‌زدند لقب «پادشاه» نقش می‌کردند، و بدین وسیله نیز پایگاه یکدیگر را تصدیق می‌نمودند. این چرخش وقایع با موافقت کامل الطایع مواجه گردید که حتی در ایام فرمانروایی عزالدوله طرفدار استقلال عراق بوده است. اما پس از سقوط الطایع و جلوس القادر برسریر خلافت، بهاءالدوله لقب «شاهنشاه» اختیار کرد که ساختهٔ عضدالدوله بوده است؛ و بدین وسیله تلویحاً فهماند که هوای رهبری تمام امپراتوری متحد آل بویه را درسر می‌پروراند، نه فقط یک عراق مستقل را. دل‌مشغولی عمدهٔ وی برکنارکردن یا دست‌کم مطیع کردن همپایه و رقیبش صمصام‌الدوله بود که به‌نوبهٔ خویش درگیر جنگ با صفاریان بود که پس از مرگ شرف‌الدوله کرمان‌را بدون جنگ‌متصرف‌شده‌بودند. اما بهاءالدوله در جنگ با صمصام‌الدوله کاری از پیش نبرد و در واقع ولایت خوزستان را که به‌امضای قرارداد سه سال پیش به‌او واگذار شده بود، اکنون از دست داد. با این همه، صمصام‌الدوله نیز خود را با دشواریهای فزاینده‌ای مواجه دید، و عاقبت بدین نتیجه رسید که باید از طرف تمامی متصرفات خویش، یعنی کرمان، فارس، خوزستان و عمان امیرالامرایی فخرالدوله را بپذیرد. این اقدام موجب پیدایی اوضاع و احوالی گردید که در معنی با اوضاع غالب ایام پادشاهی رکن‌الدوله همسان بود. تنها تفاوت آن بود که در این تاریخ خوزستان به‌مشرق تعلق داشت، و مهمتر از آن پادشاهان‌بویهی بغداد و ری دعوی امتیازات واحدی را داشتند، لقب «شاهنشاه» اختیارکرده و سرآن نداشتند

که یکی دیگر را برخود برتر بداند. امپراتوری آل‌بویه به‌دو بخش مجزا و دو نیمهٔ مستقل تقسیم شده بود.

در این هنگام فخرالدوله پادشاه تمام متصرفات آل‌بویه در ایران بود، و می‌توانست خاطر خویش را یا متوجهٔ عراق کند که بهاءالدوله در آنجا با دشواریهای فزاینده‌ای دست بگریبان بود، یا قصد سامانیان کند که دولت آنها پیوسته سر به‌نشیب داشت. درواقع بیشتر توجه او را می‌بایست مسأله خراسان به‌خود مشغول کرده باشد. وی یک بار دیگر کوشید تا ولایت خراسان را، این بار از کف سبکتگین غزنوی بیرون کند که بتازگی از سوی نوح، امیر سامانی حکومت ولایت مزبور یافته بود، اما این بار نیز مانند سال ۳۷۴ق/ ۹۸۴ م به‌رغم نیروهای کثیری که با خود آورده بود، مساعی وی بی‌نتیجه ماند. احتمالا لشکرکشی فخرالدوله به‌خراسان بزرگترین خطای او بوده است. شاید برخی تقصیرات این سفر جنگی را بتوان متوجه صاحب‌بن عباد وزیر او کرد، اما چون اکنون وزیر وفات یافته بود، پیدا بود که دولت آل‌بویه یکی از لایقترین مدیرانش را، و اندیشهٔ وحدت امپراتوری یکی از جدی‌ترین و وفادارترین طرفدارانش را از دست داده بود. خطاها و کوتاهیهای صاحب‌بن‌عباد هرچه بود — و ناتوانی وی در درک اینکه تکلیف آیندهٔ امپراتوری درعراق روشن می‌گردد نه خراسان — بدون او فخرالدوله نیز از دست می‌رفت. دو سالی از مرگ وزیر نگذشت که فخرالدوله نیز بی‌آنکه تأثیر زیادی برجریان تاریخ امپراتوری آل بویه گذاشته باشد دیده برجهان فرو بست.

در مدتی که توجهٔ فخرالدوله معطوف به‌جنگ خراسان بوده، قدرت بهاءالدوله جانی تازه گرفت و قوای صمصام‌الدوله روبه‌کاستی نهاد. دیری نگذشت که بهاءالدوله به‌یاری متحد جدیدش بدربن حسنویهٔ کرد درصدد حملهٔ به‌فارس برآمد. اما این تهاجم در ذیحجهٔ ۳۸۸ق/ دسامبر ۹۹۸ م تازه آغاز شده بود که صمصام‌الدوله خود حین فرار از شیراز بردست یکی از پسران عزالدوله که از بندگریخته و شورشی مسلحانه برضد او سازمان داده بودندبقتل رسید. این رویداد فرصتی برای بهاءالدوله پدید آورد که شیراز را خود متصرف گردد، و چیزی نگذشت که مقاومت پسران عزالدوله در هم شکسته شد. در این تاریخ در ری نیز دشمن خطرناکی برای بهاءالدوله باقی نمانده بود، زیرا با مرگ فخرالدوله در طی صغارت دو پسر خردسالش، نیابت سلطنت به‌دست سیده، مادرکرد آن دو افتاده بود. مجدالدوله، پسر بزرگتر وی هنوز در ری بود، و شمس‌الدوله پسر کهتر به‌حکومت همدان و کرمانشاه منصوب شده بود. هردو برادر در واپسین روزهای سال ۴۰۰ق/ ۱۰۰۹-۱۰ م بهاءالدوله را به‌امیرالامرایی شناختند، و قبول بهاء الدوله به‌امیرالامرایی موجب گردید که لقب «شاهنشاهی» که این دو برادر درگذشته اختیارکرده بودند ملغی شود. با این همه، بهاءالدوله ناگزیر بود که خود را تنها با لقب «ملک» ری خشنود کند — امتیازی که بیشتراهمیت نظری داشت تا عملی— در ضمن آل‌بویه دیگرآن توانایی را نداشتند که مرز خراسان را با نیروی نظامی پاسداری کنند، و می‌رفتند که واقعیت از دست رفتن نواحی با ارزش شمال و مغرب را بپذیرند. در این هنگام طبرستان و گرگان به‌دست زیاریان افتاد، و قابوس‌بن وشمگیر با اتحاد با محمود که درواقع وی را دست‌نشاندهٔ سلطان غزنه کرده بود، موقع خود را در برابر آل‌بویه تقویت بخشید. در مغرب، زنجان و دیگر شهرهای مختلف به‌تصرف مسافریان آذربایجان درآمد. همچنین در جنوب،

آزادی تحرک آل‌بویه موقوف گردید، و این بار کاکویان مانع این تحرک شده بودند. اندکی پس‌از سال ۳۹۸ق/ ۱۰۰۷ م سیده حکومت اصفهان‌را به‌جعفر علاءالدوله، شاهزادهٔ کرد که پسرخال وی بود سپرد. دیری نگذشت که شاهزادهٔ مزبور توانست استقلال واقعی خود را در ناحیهٔ تحت فرمانروایی خویش پی‌افکند، و بعدها کوشید تا نفوذش را به‌همدان و ری نیز گسترش دهد.

با وجودی که اوضاع آشفتهٔ شمال ایران و رشد قدرت غزنویان تقویت نیروی آل بویه را در ری ضروریتر از همیشه ساخته بود، بهاءالدوله تمام فعالیت خود را در شمال متوقف کرد. وی حدود سال ۹۹۹ - ۱۰۰۰ میلادی به‌شیراز در آمد و تا پایان حیاتش هرگز آنجا را ترک نگفت. ظاهراً وی بمحض آنکه به‌تختگاه پدر بازگشت و با موفقیت مخالفان خود را در مشرق مقهورو مطیع ساخت، وظیفه خود را تمام شده می‌انگاشت. شاید حضور وی در عراق حتی ضروریتر از بودن او در شمال بود. در عراق‌بخش اعظم متصرفات عضدالدوله بار دیگر ازدست رفت. در دیار بکر باذ شالوده‌های حکومت بنی‌مروان را پی‌افکند، رحبه و رقه جزو حوزهٔ نفوذ فاطمیان درآمد، و در موصل بنی‌عقیل حکومت خود را استوارکردند. بنی‌عقیل نیز مانند بنی‌مروان تنها اسماً سیادت آل‌بویه را تصدیق می‌کردند. اگر چند قبول سیادت آل‌بویه از سوی بنی‌عقیل بیش‌از سرسپردگی حمدانیان به‌معزالدوله بوده است، اما نفوذ حمدانیان تا تکریت برکران دجله جلوتر نیامد، در صورتی که بنی‌عقیل بدوی پیشتر آمده تقریباً تا بغداد در جنوب نفوذکرده بودند و در واقع انبار و کوفه در جنوب غرب را در تصرف خود داشتند، و تنها اختلافات داخلیشان آنها را از دست زدن به‌تهدیدی حتی بیشتر برضد آل‌بویه مانع شده بود. اغتشاشهایی که به‌دنبال مرگ عضدالدوله بروزکرد. فرصت مناسبی به‌دست بدویان داد تا مقاصد خود را برای بدست آوردن جای پایی دایمی در نواحی حاصلخیز عملی کنند، همین آشفتگیها دلیل عمدهٔ شتاب نسبی پیشرفتهای بنی‌عقیل بوده که اکنون از آن سخن رفته است. بهاءالدوله که تقریباً دهسال از ایام پادشاهی خود را صرف ستیز با رقیبش در فارس کرده بود، در ابراز هرگونه مقاومتی در برابر این موج توسعه‌طلبی بدویان ناتوان بوده است. درپایان فرمانروایی بهاءالدوله نفوذ مستقیم وی درعراق منحصر به‌بغداد و واسط ونواحی مجاور این دو شهر بوده است.

به‌رغم اغتشاشی که نشان برجستهٔ دورهٔ پس‌از مرگ عضدالدوله بوده، و نیز با وجود نقصان گرفتن قدرت آل‌بویه که دلیل این آشفتگیها بوده است، دست‌آوردهای فرهنگی این سلسله همچنان ادامه داشته است. شاهزادگان بویهی هنوز فرصت و تمایلی به‌پرورش ذوق علمی و ادبی خود داشتند. از این گذشته، آنها به‌آگاهی مشعری از میراث ایرانی خود بازگشتند، و در این تاریخ ایران غربی در مسیر همان فرایندی افتاد که درگذشته در مشرق ابعاد وسیعی یافته بود، یعنی تغییر شکل‌عامدانهٔ فرهنگ عربی ـ اسلامی این خطه به‌فرهنگی خصوصاً ایرانی. از عوامل مهم این تحول آن بوده که اسیران آیین باستانی خود را به‌نفع اسلام که در نتیجه از همداستانی با استیلای بیگانگان دست‌کشیده و در عوض ترجمان ایمان دینی تمام ملت شده بود رها ساختند. بنابراین نفوذ عرب دیگر نمی‌توانست وسیلهٔ نشر اسلام در داخل مرزهای ایران بشمار آید. زبان فارسی به تسری در زندگی دربار و یافتن پایگاه رسانهٔ ادبی

آغازکرد. اما تا سال ۳۹۰ق /۱۰۰۰م در ری و اصفهان که فرهنگ عربی ـ اسلامی کاملا برآنها چیره بود، روند ایرانی شدن پیشرفت چندان سریعی نداشت. این عدم پیشرفت سریع بیشتر به‌فعالیتهای فرهنگی و ادبی صاحب‌بن‌عباد مربوط می‌گشت که فعالیتهای سیاسی وی حتی تأثیری بیش‌از این داشت. ثعالبی دست‌کم از بیست‌وسه شاعر نام می‌برد که در مجلس وزیر حضور می‌یافتند و دراشعار عربی وی را مدح می‌گفتند. از این گذشته، صاحب‌بن‌عباد با تمام بزرگان ادب عصر نوشت و خواند داشت. در منبعی متأخر تجدید بنای برج و باروی قزوین به‌او نسبت داده می‌شود، و هم بنای قصری در آن شهر و در محله‌ای که از آن پس به‌نام او صاحب آباد نام گرفت. با آنکه زادگاه صاحب‌بن‌عباد حوالی طالقان بود وی بیشتر ایام عمرش را در اصفهان بسر آورده و نیز وصیت کرده بود که پس‌از مرگش وی را در اصفهان به گور بسپارند. فخرالدوله که خزانه‌اش از مال و خواسته تهی مانده بود، بمحض درگذشت وزیر کلیهٔ اموال او را مصادره کرد. اما چندان نگذشت امیربویهی با مخالفت زوجه‌اش سیده مواجه گردید که پس‌از مرگ شویش برای کوتاه کردن دست پسران خود از ادارهٔ مملکت، خود زمام امور را بدست گرفت. چون مجدالدوله، پسر بزرگ فخرالدوله نامزد جانشینی پدر بود، از تعلیم و تربیت دقیقی برخورداری داشت. معلم مجدالدوله احمدبن فارس همدانی، عالم و نحوی نامی بوده است که نامدارترین شاگرد او در شهر زادگاهش بدیع الزمان همدانی، مقتدای ادبی حریری، مولف **مقامات** معروف بود. ابن‌فارس ایرانی بود، اما پرمعنی است که همانند صاحب‌بن‌عباد از مدافعان سرسخت زبان عرب در برابر حملات نهضت شعوبیه بوده که به‌زیان زبان عرب از زبان فارسی حمایت می‌کرد.

۴ـ انحطاط امپراتوری آل‌بویه

بهاءالدوله پس ازکوششهای مستمر، عاقبت موفق گردید که به‌صورت ظاهر وحدت امپراتوری را بدان بازگرداند. اما وی شاهد زوال قدرت آل‌بویه در شمال نیز بوده است، و ناگزیر به‌پذیرفتن این حقیقت گردید که نفوذ وی درعراق به‌میزان زیادی کاهش یافته است. وی در جمادی‌الاخری ۴۰۳ ق/دسامبر ۱۰۱۲ م درشهر ارجان از ولایت فارس، شهری که از آغاز عصر آل‌بویه مقر محبوب امیرالامراهای بویهی بوده است چشم بر جهان فرو بست. به‌ضرس قاطع می‌توان گفت که پادشاهی بهاءالدوله را تقریباً به‌دو بخش برابر تقسیم توان کرد. بخش نخست ازجلوس وی درسال ۳۷۹ ق/۹۸۹ م آغاز می‌شود و تا پایان قرن ادامه می‌یابد. این بخش از پادشاهی بهاءالدوله مشحون ازجنگ وستیز بر سر جانشینی عضدالدوله بوده است؛ و قسمت دوم پادشاهی وی، دورهٔ امیرالامرایی بلامنازع اوست که تمامی این دوره را درفارس بسر آورده و با عدم هرگونه دخالت او درعراق یا شمال ممیز است. بهاءالدوله اندکی پیش ازمرگش پسرش ابوشجاع راکه درسال ۳۸۳ ق/۹۹۳ م چشم به جهان گشوده بود و در بغداد بسر می‌برد، نامزد جانشینی خود کرد. بنابر رسمی که در این تاریخ به‌اندازهٔ سنت گرامی بود به‌ابوشجاع لقب مضاعف داده شد، و او سلطان‌الدوله و عزالمله نام گرفت.

امیرالامرای جدید بی‌درنگ برای در دست گرفتن زمام امور مملکت و سامان بخشیدن

به‌امور دولت آل‌بویه رهسپار شیراز شد. وی با گماردن دو برادر بزرگتر خویش به‌حکومت، آنها را در ادارهٔ دولت آل‌بویه سهیم کرد. سلطان‌الدوله برادر بزرگترش ابوطاهر جلال‌الدوله (متولد سال ٤ - ۳۸۳ ق/٤ - ۹۹۳ م) را که با او در بغداد بزرگ شده بود به‌حکومت بصره گماشت، و ابوالفوارس قوام‌الدوله متولد جمادی‌الاولی (۳۹۰ق/۱۰۰۰ م) را حکومت کرمان داد.

سلطان‌الدوله نیز مانند پدر شیراز را اقامتگاه اداری خود می‌دانست. وی حتی رفتن به‌بغداد و شرکت جستن در آیین اعطای لقب و خلعت را ضروری ندید، در عوض خلیفه ناگزیر گردید اسناد و نشان لازم را به‌شیراز بفرستد. سه سال گذشت تا وی به‌بین‌النهرین بازگشت و حتی در این هنگام نیز تا اهواز پیشتر نرفت، و در این شهر در حضور عام حکومت بغداد یافت. سلطان‌الدوله در سال ٤۰۸ ق/۱۸ - ۱۰۱۷ م بار دیگر از عراق دیدن کرد و در مناسباتش با بنی‌عقیل تجدید نظر نمود. اما قوام‌الدوله بی‌درنگ از فرصت غیبت برادر از شیراز استفاده کرده از کرمان به‌فارس تاخت و ولایت مزبور را متصرف شد. در این مرحله غزنویان که ولایت سیستان در مجاورت کرمان را به‌قلمرو خود منضم کرده بودند و می‌رفتند که برای نخستین بار نقش فعالی در سیاست آل‌بویه ایفا کنند، به‌یاری قوام‌الدوله برخاستند. حملهٔ قوام‌الدوله دفع گردید. با این همه، حملهٔ قوام‌الدوله به‌فارس نشانهٔ ستیزه‌های دیرپای میان پسران بهاءالدوله بوده است. این ستیزه‌ها چندین دهه ادامه یافت، و در نتیجه وحدت امپراتوری که با رنج بسیار حاصل شده بود از هم پاشید.

همینکه قوام‌الدوله از فارس بیرون رانده شد، امیرالامرا اوضاع ولایت را آنقدر آرام دید که به‌خود اجازهٔ بازگشت به‌بغداد دهد و توجهٔ خویش را به‌آن جبهه که از هنگام پادشاهی پدرش از آن غفلت شده بود متمرکز کند. این اقدام با پیروزی بزرگی آغاز گردید. براستی وی موفق گردید ناحیهٔ باطلاقی جنوب عراق را که تا این هنگام تمام اقداماتی را که در جهت فتح آن می‌شد دفع می‌کرد به‌زیر طاعت خویش درآورد. اما دیری نگذشت که امیرالامرا با مشکلی مواجه گشت که همواره خصوصاً در عراق حاد و دشوار بوده است، یعنی رقابت سنتی میان دیلمان و ترکان. دیلمان پیوسته در ایران بیشتر احساس در وطن بودن داشتند، و از این رو حکومت آل‌بویه در عراق بیشتر متوجهٔ وابستگی با ترکان بوده است. ترکان در این هنگام درخواستند که ابوعلی (مشرف‌الدوله)، کهترین برادر سلطان‌الدوله (متولد ۳۹۳ ق/۱۰۰۳ م) را به‌امیری بردارند. پس از گفت‌وگوهای طولانی، عاقبت سلطان‌الدوله به‌شیراز بازگشت اما قرار بر آن نهادند که مشرف‌الدوله با لقب «ملک عراق» به‌نیابت از برادر در عراق حکومت کند. هنگامی که سلطان‌الدوله کوشید تا با نیروی نظامی اوضاع را به‌نفع خود تغییر دهد و مغلوب و منهزم گردید، خود را ناگزیر دید که از قدرت خویش در عراق دست بشوید. در این هنگام مشرف‌الدوله لقب «شاهنشاه» اختیار کرد و خود را با سلطان‌الدوله برابر خواند. در قراردادی نهایی که در سال ٤۱۳ ق/۳ - ۱۰۲۲ م میان دو برادر امضا شد، هر دو طرف پذیرفتند که وضع موجود را حفظ کنند. در این تاریخ هر سه برادر لقب «شاهنشاه» داشتند و دیگر امیرالامرایی به‌مفهوم سنتی این اصطلاح وجود نداشت.

نخستین کسانی که از تجزیهٔ امپراتوری آل‌بویه سود بردند بنی‌کاکویهٔ اصفهان بودند.

پس از مرگ بدربن حسنویه بخشی از ناحیهٔ کردان به‌تصرف شمس‌الدوله، پادشاه همدان درآمد، و بقیهٔ این ناحیه عرصهٔ تاخت و تاز عنازیان حلوان بوده است. بعدها شمس‌الدوله برای سرکوبی شورشی که در همدان بروزکرده بود از بنی‌کاکویه یاری خواست. هنگامی که شمس‌الدوله درگذشت و پسرش سماءالدوله جانشین او گشت، بنی‌کاکویه همدان را متصرف شدند (۴۱۴ ق/۴-۱۰۲۳ م) و عنازیان را از حلوان بیرون راندند. در این هنگام مشرف‌الدوله مداخله کرد. اگر چند بنی‌کاکویه ناگزیر به‌عقب‌نشینی شدند، اما موفق گردیدند همدان را همچنان در دست خود نگه دارند و با برقرارکردن پیوند خویشاوندی، پیمان خود را با مشرف‌الدوله محکمتر سازند. در این هنگام اصفهان که مرکز قدرت بنی‌کاکویه بود، وارد عصر طلایی دومی گردید که باعصرشکوهمندی این شهردرایام پادشاهی رکن‌الدوله پهلومی‌زد.

مشرف‌الدوله پیوسته در بغداد موقع ناپایداری داشت، زیرا پادشاهی وی بسته به‌حسن‌نیت سربازانی بودکه وی را بقدرت رسانده بودند. چون وی در ربیع‌الاول ۴۱۶ ق/مه ۱۰۲۵ م اندکی پس ازمرگ رقیبش سلطان‌الدوله که در شوال ۴۱۵ ق/دسامبر ۱۰۲۴ م اتفاق افتاد، دیده بر جهان فرو بست، انتخاب جانشین او یک بار دیگر به‌دست ترکان افتاد. ترکان تا جمادی‌الاولی ۴۱۸ ق/ژوئن ۱۰۲۷ م که سرانجام بر آن شدند تا جلال‌الدوله، برادر مشرف‌الدوله را به‌امیری بردارند، و او را بر ابوکالیجار، پسر ارشد سلطان‌الدوله ترجیح بدهند که در این هنگام گرفتار نبرد سختی با قوام‌الدوله، فرمانروای کرمان بود، نتوانستند کسی را جانشین مشرف‌الدوله کنند. اما بمحض آنکه خاطر ابوکالیجار ازسوی قوام‌الدوله آسوده گردید بنابر روایات منابع متأخروی را به‌زهرکشتند. برآن شدکه دعوی تاج و تخت بغداد را از سرگیرد و بدین منظور بصره را متصرف شد. در این تاریخ حوزهٔ اقتدار جلال‌الدوله به‌نواحی اطراف بغداد و واسط محدود بود. وی گرفتار ستیزی دایمی با لشکریان خود بودکه همواره با پادرمیانی خلیفه فیصله می‌یافت، تا آنکه در سال ۴۲۸ ق/۷-۱۰۳۶ م با شورشی که به‌رهبری بارس طوغان درمیان سپاه بروزکرد، این ستیزه‌ها به‌اوج خود رسید. دراین گیرودار ابوکالیجار این فرصت را غنیمت شمرده، به‌بغداد لشکرکشید. اگر چند ابوکالیجار نتوانست بغداد را متصرف شود، اما موفق گردیدکه امیرالامرایی خود را بقبولاند و بر سکه‌هایی که زد لقب «شاهنشاه» نقش کرد. ولی بنی‌عقیل و بنی‌اسد، قبیلهٔ دیگر عرب که ترجیح می‌دادند پادشاهی ناتوان بر تخت بغداد ببینند، اسباب پس گرفتن پادشاهی جلال‌الدوله را فراهم آوردند. بنابراین دو شاهزادهٔ رقیب که از آن پس بر ممالکی کاملا مستقل فرمانروایی می‌کردند و تا مرگ جلال‌الدوله در سال ۴۳۵ ق/۱۰۴۴ م دارای لقب یکسانی بودند، با بستن قراردادهایی تن به‌قبول وضع موجود دادند.

از آنجایی که موقعیت ابوکالیجار در مرزو بوم خویش استوارتر از موقع دیگر امیران بویهی بود، احتمال می‌رفت که او فرمانروای تمامی قلمرو آل‌بویه گردد. اما او نیز با دشواریهایی دست بگریبان بودکه به‌مشکلات جلال‌الدوله در بغداد شباهت داشت. لشکریان ابوکالیجارکه او رفتاری خشونت‌آمیز با آنها پیش گرفته بود، پیوسته تهدید به‌شورش می‌کردند. ابن‌اثیر می‌گوید که همهٔ اهل شیراز از وی بیزاری می‌جستند.[11]

۱۱. ابن‌اثیر، ج۹، ص۱۲۷.

در نتیجه حتی وقتی که او خود را از زیر نفوذ شوم خواجه صندل، للهٔ قدرتمند و محیلش آزاد کرده بود، هنوز هم ترجیح می‌داد که در اهواز بماند. اما امضای قرارداد صلح میان او و جلال‌الدوله به‌وی مجال داد تا بار دیگر توجه خود را به‌ایران به‌معنی واقع معطوف کند، که از وقتی که محمود رهبر غزنویان شده بود، نفوذ آنها پیوسته در ایران رو به‌افزایش می‌نهاد. محمود طی تقریباً سی سال خود را سرگرم لشکرکشی به‌هند کرده بود که در ظاهر به‌منظور نشر اسلام در آن سرزمین و در معنی به‌قصد غارت و تاراج بوده است. اما وی در سال ۴۲۰ ق/۱۰۲۹ م اندکی پس از مرگش پیروزیهایش را با فتح ری که مجدالدوله، پادشاه آن ولایت از بیم استیلای سپاهیانش ابلهانه از او استمداد جسته بود تکمیل کرد.

الحاق ری به‌قلمرو غزنویان اوضاع و احوال تازه‌ای در شمال ایران پدید آورده بود. زیاریان گرگان استقلال خود را از دست دادند، و ناگزیر خراجگزار غزنویان گردیدند، و هنگامی که مسعود، پسر و جانشین محمود حکومت ری یافت، بی‌درنگ بر اصفهان و همدان نیز دست انداخت و علاءالدوله کاکویه را مجبور کرد که برای جلب مساعدت به‌ابوکالیجار رو آورد، اما ابوکالیجار گرفتار جنگی بی‌سرانجام در جنوب عراق بوده است، و نمی‌توانست در این موقعیت کمکی به‌او بکند. چون محمود در ۲۳ ربیع‌الاول ۴۲۱ ق/آوریل ۱۰۳۰ م درگذشت، علاءالدوله سعی بی‌فایده کرد تا تاج و تخت خود را پس‌گیرد. اما چندسال بعد تنها وقتی به‌او اجازه دادند تا بر سر سلطنت خویش بازگردد که سیادت غزنویان را پذیرفت. اما قدرت غزنویان در خراسان و ری، چنانکه ناکامی آنها در تسخیر کرسان ثابت کرد رو بزوال می‌رفت. نیروی تازه‌ای در شکل سلجوقیان درمنطقه ظهور کرده بود که در ایام پادشاهی محمود پایگاه آنها در اثر سازش و تبانی قبایل صحراگرد ترکان اغز از ماوراءالنهر به‌خراسان انتقال کرده بود. ظهور ترکان بسرعتی شگفت‌آور اتفاق افتاد. آنها تنها دوازده سال پس از نخستین ظهورشان در خراسان در سال ۴۲۶ ق/۱۰۳۵ م شکست سختی بر سپاه غزنوی وارد آوردند. در ۸ رمضان ۴۳۱ ق/مه ۱۰۴۰ م در دندانقان جنوب غربی مرو، نبرد قطعی دیگری میان سلجوقیان و سلطان غزنه درگرفت که سپاه غزنوی مغلوب و منهزم گردیدند. از این هنگام غزنویان از صحنهٔ سیاسی ایران بیرون رفتند و سلجوقیان جای آنها را گرفتند.

۵ـ وحدت نهایی و انقراض دولت آل بویه

مرگ جلال‌الدوله در شعبان ۴۳۵ ق/مارس ۱۰۴۴ م موجب گردید که ابوکالیجار فرمانروای بلامنازع بغداد و ولایات شرقی شود، مقصودی که وی سالها برای دست یافتن به‌آن می‌جنگید. ابوکالیجار در معنی با مخالفتی مواجه نشد، زیرا دیگر از نسل جلال‌الدوله مدعیان خطرناکی برای امیرالامرایی وجود نداشت، و فناخسرو، پسر مجدالدوله که غزنویان از ری تبعیدش کرده بودند درگیر جنگی بی‌حاصل جهت حفظ بقایای قلمرو پدر از ویرانکاریهای ترکان اغز و سلجوقیان بوده است.

بدین ترتیب موقع ابوکالیجار رویهم رفته ابداً نامساعد نبود. اگر چند وی در طی پادشاهی جلال‌الدوله نتوانست به‌آرمان خود در عراق دست یابد، اما با گماشتن پسرش به

حکومت بصره، دست کم آن شهر را بر خود صافی کرد، و به هنگامی که قدرت و اعتبار رقیبش رنگ می‌باخت، وی فرصت را غنیمت شمرده اقتدار خویش را در ایران استواری بخشید. در سال ۴۲۲ ق/۱۰۳۱ م حملهٔ غزنویان به کرمان دفع گردید، و با پیروزی قاطع سلجوقیان در دندانقان آنهااز خراسان نیزبیرون‌رانده شدند.سلجوقیان نیز به‌نوبهٔ خود سرگرم تقویت‌نفوذخویش درشمال ایران بودند، و اگر چند طغرل پس از تاراج ری بر دست ترکان اغز، برای بازگرداندن نظم ولایت در سال ۴۳٤ ق/۳-۱۰٤۲ م به‌ری درآمد، اما وضع همدان و اصفهان هنوز نامعلوم بود. در اصفهان، علاءالدوله کاکویی در سال ۴۳۳ ق/۱۰٤۱ م درگذشت و دو پسر وی بر سر جانشینی پدر در جنگ بودند. اما سلجوقیان هنوز آنقدر قدرت نداشتند که شهر را از دست آنها بیرون کنند.

بنابراین ابوکالیجار از اوضاع نابسامان استفاده کرده اسماً اقتدار زودگذر خود را بر شهر اعلام نمود، اما بزودی دریافت که دو مدعی رقیب ترجیح می‌دهند که سیادت سلجوقیان را بر اصفهان و همدان بپذیرند تا تن به‌طاعت او بدهند. اوضاع فارس بقدرکفایت آرام بود، و در این گیرودار ابوکالیجار فرصتی یافت که از بغداد دیدن کند. وی در آن شهر خود را امیرالامرا خواند و از خلیفه لقب اضافی محی‌الدین گرفت. فرمانروایان متعدد بین‌النهرین همگی به‌سیادت وی گردن نهادند، زیرا ترجیح می‌دادند که امیرالامرا فردی از دودمان آل‌بویه باشد که آنها می‌شناختندش تا امیری سلجوقی که احتمال می‌رفت کمتر با آنها سرسازگاری داشته باشد. پیروزی ابوکالیجار بنی کاکویهٔ اصفهان را واداشت که از وی تبعیت کنند، اما عمل آنها بسرعت به‌انتقام شدید از سوی طغرل بیگ منجر گشت، و به‌موقع خود ابوکالیجار نیز خود را ناگزیر به‌تعقیب سیاستی خردمندانه‌تر دید. بنابر این جهت بستن قرارداد صلح با حریف سلجوقی خود به‌مذاکره پرداخت، و این صلح با پیوندهای خویشی میان دو طرف استوارتر گردید.

اما انتظار می‌رفت صلحی که میان سلجوقیان و آل‌بویه بسته شد در ولایت کرمان که مدتی نقشی حساس در بسط امپراتوری آل‌بویه ایفا کرده بود شکسته شود. والی بویهی کرمان خود را تحت امر قاورت (قاورد) درآورد که برادرزادهٔ طغرل‌بیگ بود و بعدها سلسلهٔ سلجوقیان کرمان را پی افکند. بنظر می‌آید که قاورت در این مورد به‌ابتکار خویش کار می‌کرده و ابوکالیجار خود را در دست زدن به‌اقداماتی بر ضد والی خائنی که پیمان‌شکنی کرده بود محق می‌دانست. این می‌بایست آخرین جنگ وی باشد. والی کرمان گماشتگانی نهانی با باری از تحف و هدایا به‌نشانهٔ تجدید تابعیت نزد او فرستاد. در میان این هدایا کنیزی زیبا بود که والی وظیفه‌ای نهانی به‌او محول کرده بود و کنیزك نیز بموقع وظیفه خویش را به‌انجام رساند. ابوکالیجار در جمادی‌الاولی ٤٤۰ ق/اکتبر ۱۰٤۸ م در سن سی‌وهشت سالگی، پس از خوردن کباب جگر آهو ناگهان درگذشت.

هوش و پایداری ابوکالیجار سبب گردید که متحد کردن قلمرو سنتی آل‌بویه به‌اضافهٔ عراق برای وی میسر شود. درواقع از دست‌آوردهای فرهنگی و اداری و یا نگرشهای دینی وی چیزی نمی‌دانیم. ابوالمؤید فی‌الدین، داعی اسماعیلی که در خدمت فاطمیان بوده و مدتی را در دربار ابوکالیجار بسر آورده بود، دعوی کرده بود که امیرالامرا را به‌مذهب اسماعیلی در

آورده است. اما احتمال بیشتر آن است که ابوکالیجار بنابر سنت آل‌بویه شایسته می‌دانست که نگرش وی در موضوعات دینی وابسته به‌ملاحظات سیاسی باشد. لقب اضافی‌ای که خلیفه به‌ابوکالیجار بخشیده بود گواه صادقی بر استعداد وی در تغییر جهت است. بسیاری از وظایف اداری دولت ابوکالیجار بر دوش وزیرش بهرام‌بن مافنه، رجل برجسته و دانشمند نامی بود که کتابخانه‌ای با هفت‌هزار جلد کتاب در شهر فیروزآباد ساخت که از وقتی که عضدالدوله آن را بازسازی کرده بود رو به‌ترقی نهاده بود. بنظر می‌آید که امیرالامرا به‌سهم خود شیراز را برای اقامت ترجیح می‌داد که در ایام پیش از مواجهه‌اش با طغرل بیگ برج‌و باروی آن را مستحکم کرده بود. اما این شهر از جهات دیگر هنوز بیشتر رونق خود را مدیون پادشاهی عضدالدوله بوده است.

برکنار شدن والی کرمان مقدمهٔ هرج و مرجی بود که پس از مرگ ابوکالیجار بروز کرد و این آشفتگیها سرانجام اضمحلال دولت آل بویه را تسریع کرد. موجبات مستقیم این هرج‌و مرج باز هم کوتاهیهایی بود که همواره دودمان بویهی را بستوه آورده بود، یعنی غیر قابل اعتماد بودن لشکریان و اختلاف میان پسران سلاطین بویهی.

ابونصر خسروفیروز با لقب «الملک‌الرحیم» در بغداد بر تخت شاهی جلوس کرد، اما از ایام زندگی وی پیش از جلوس به‌پادشاهی هیچگونه خبری در دست نیست. نخست کرمان و به‌دنبال آن عمان در سال ٤٤٢ ق/١-١٠٥٠ م از حوزهٔ اقتدار آل‌بویه بیرون رفت. اما خطرناکتر از این، تقسیم مجدد امپراتوری آل‌بویه به‌دو نیمهٔ ضد یکدیگر عراق و فارس بوده است. فارس به‌دست ابومنصور فولادستون افتاد که بجای پرداختن به‌وظیفهٔ خطیرتر دفع مهاجمان بیگانه که وی را تهدید می‌کرد، درگیر ستیزی دیرپا با رقیبش در بغداد شده بود، آنقدر که قدرت خویش را در فارس حفظ کرد و به‌خوزستان نیز بسط داد، اما نتوانست بر سراسر امپراتوری آل‌بویه استیلا یابد. این اوضاع و احوال به‌از سرگیری ستیزی انجامید که ده سال پیش از این با انعقاد قرارداد صلح میان جلال‌الدوله و ابوکالیجار موقتاً خاتمه یافته بود. در بادی امر بنظر می‌آید که در این وهله تفوق با بغداد خواهد بود، اما ملک رحیم با گرفتن شیراز به‌جهت بددلی میان ترکان و دیلمان بغداد و نیز بواسطهٔ آشفتگی اوضاع مرکز خلافت ناچار گردید که به‌عراق بازگردد. با وجود این، در سال ٤٤٣ ق/٢-١٠٥١ م امیرالامرا بر ابومنصور و متحدانش غالب آمد و موفق گردید بار دیگر عراق و فارس را متحد سازد. اما ابومنصور که گرفتار موقع خطرناکی شده بود از طغرل استمداد جست، و با پس گرفتن شیراز در سال ٤٤٥ ق/٤-١٠٥٣ م در واقع سیادت طغرل را بر خود پذیرفت و به‌نام وی خطبه خواند. ذکر نام امیرالامرا در خطبه پس از نام فرماندهٔ سلجوقی دلیل روشنی است بر در تنگنا درافتادن آل‌بویه در طی این دوره و دوراندیشی طغرل‌بیگ در سلوک با دودمان بویهی وخلیفه. مقصود اصلی طغرل‌بیگ قبول رسمی فرمانروایی وی از سوی خلیفه بوده است. با استقبال گرمی که طغرل‌بیگ قبول رسمی فرمانروایی وی از سوی خلیفه بوده است. با استقبال گرمی که طغرل‌بیگ از لشکریان دیلمی که لشکرگاه امیرالامرا را ترک گفته و به‌اردوی سلجوقی می‌پیوستند بعمل آورد، هوشمندانه بر اعتبار خویش بیفزود. دیری نگذشت که خوزستان بتصرف او درآمد، سپاهیان ترکمن دست به‌غارت و تاراج ولایت گشودند و بنی‌عقیل بر آن شدند که خراجگزار

امیر سلجوقی گردند.

این چرخش وقایع ملک‌رحیم را در عراق منزوی کرد؛ وی اصلا آیندهٔ روشنی در پیش نداشت. اما طغرل‌بیگ پیش از آنکه بر ضد او دست بکار شود، برای بازبینی موقع خود درنگ کرد. مناسبات طغرل با خلیفه به‌سویی بند بود. خلیفه او را مسؤول غارتها و چپاولهای ترکان اغز می‌دانست، اگر چند طغرل درکوتاه‌کردن دست ترکمنان با دشواری سختی مواجه بود. از این گذشته، چنانکه تاکنون گمان می‌رفته است، خلیفه اصلا تمایل نداشت که به‌دست طغرل‌بیگ سنی مذهب از شر آل‌بویهٔ شیعه رهایی یابد. درواقع دولت خلافت در این تاریخ، دست‌کم در خود بغداد از قدرتی برخوردار بوده‌که در تاریخ اخیر آن دولت سابقه نداشته است، و این قدرت هماهنگ با زوال دولت آل‌بویه رو به‌افزایش می‌رفت. تعویض امیرالامرایی ناتوان با طغرل‌بیگ قدرتمند سیاستی عاقلانه نبود. در این هنگام فکر بسیار زیرکانه‌ای به‌خاطر طغرل‌بیگ رسید. وی به‌بهانهٔ زیارت حج به‌بغداد درآمد و اعلام کرد که در بازگشت از سفر حج بر ضد فاطمیان اسلحه برخواهد گرفت. خلیفه چاره‌ای مگر موافقت با این نیات خیرخواهانه نداشت. از این گذشته، درآمدن طغرل‌بیگ به‌بغداد در جمعه ۲۷ رمضان ٤٤٧ ق/۱۷ دسامبر ۱۰۵۵ م بدان معنی بود که می‌بایست نام او در خطبه پیش از نام ملک‌رحیم آورده شود. طغرل‌بیگ سخاوتمندانه موافقت کرد که امیر بویهی را دست‌نشاندهٔ خویش در بغداد بداند و خلیفه خردمندانه ملک‌رحیم را به‌حمایت از وی توصیه کرد. اما این حالت تنها یک هفته دوام آورد. شاید طغرل‌بیگ آنچه را می‌بایست اتفاق افتد پیش‌بینی می‌کرده. شهروندان بغداد بر ترکمنان بشوریدند، آنها را به‌ارتکاب غارت شهر متهم کردند و از امیرالامرا درخواستند تا آنها را از شهر بیرون کند. امیرالامرا که جهت مذاکره به‌لشکرگاه سلجوقی فراخوانده شده بود، خود متهم گردید که مسؤول کینه‌جوییهای مردم از لشکریان سلجوقی می‌باشد، و به‌رغم اعتراضهای خلیفه دستگیر گردید؛ و با دستگیر شدن ملک‌رحیم حکومت آل‌بویهٔ بغداد منقرض شد.

اما سلجوقیان هنوز بر همهٔ موانع در عراق فایق نیامده بودند. بساسیری که بردهٔ برکشیدهٔ امیرالامرای سابق بود، شورشی برضد سلجوقیان سازمان داد. فتنهٔ بساسیری مدت پنج سال بی‌آنکه هیچ یک از دو طرف بر دیگری غالب آید ادامه یافت. پس از دگرگونیهای بسیار سرانجام بساسیری برای دریافت کمک مالی و نظامی متوجه فاطمیان گردید و از جانب آنها به‌فرمانروایی عراق منصوب شد.

بیشتر امرای عرب بین‌النهرین با بساسیری متحد بودند، و او در پایان سال ۱۰۵۸ میلادی (ششم ذی‌القعده ٤٥۰ هجری ـ م) توانست بر خود بغداد استیلا یابد، و در آنجا به‌نام فاطمیان خطبه خواند. خلیفهٔ عباسی از شهر بیرون رانده شد و در حدیثه برکران فرات به محاصره افتاد. اما طغرل‌بیگ سرانجام ثابت کرد که از بساسیری قدرتمندتر است. چون طغرل آهنگ بغداد کرد پیروزی زودگذر بساسیری بپایان آمد. فتنهٔ بساسیری سرکوبی یافت، و تقریباً درست یک سال پس از تصرف بغداد از آن شهر گریخت و اندکی بعد در زدو خوردی بهلاکت رسید.

آل‌بویهٔ شیراز توانستند بیش از دیلمیان شیعهٔ بغداد دوام آورند. قلب امپراتوری

آل‌بویه، پس از تقریباً یک قرن آرامش، در ایام پادشاهی ملک‌رحیم بار دیگر وحشت جنگ را تجربه می‌کرد، و به‌دنبال این وحشت، خوف بمراتب هول‌انگیزتر غارت سلجوقیان نیز دررسید. در سال ۴۴۲ ق/۱۰۵۰ م که طغرل‌بیگ اصفهان را حصار گرفت، شهر و روستاهای اطراف آن بشدت زیان دیدند. در سال ۴۴۴ ق/۳-۱۰۵۲ ابوسعد، عامل ملک‌رحیم در فارس چنین سرنوشت شومی را از شیراز برگرداند. اما سرانجام سلجوقیان با تحرك جنگیشان می‌بایست برتری خود را بر سربازان مزدور آل‌بویه اثبات کنند، و ولایت ثروتمند و تباه‌ناشدهٔ فارس نتوانست از آسیب حرص غارت ترکمنان بگریزد، خصوصاً که بقیهٔ مملکت از نهب و غارت اغزها به‌تباهی کشیده شده بود و دیگر چیزی برای غارت‌کردن نداشت. در سال ۴۴۲ ق/۱-۱۰۵۰ م الپ‌ارسلان، پادشاه آیندهٔ سلجوقی بی‌آگاهی و موافقت طغرل‌بیگ به‌ولایت فارس تاخت. وی با حمله‌ای غافلگیرانه به‌فسا تلفات سنگینی بر مدافعان شهر وارد آورد و غنایم بسیار گرفت. الپ‌ارسلان بدون رسیدن به‌شیراز که ابوکالیجار برج‌و باروی آن را سخت استوارکرده بود از فارس عقب نشست. اما با بروز شقاق و تفرقه در میان پسران ابوکالیجار که خصوصاً پس از خلع ملک‌رحیم بر شدت آن افزوده شده بود، نیروی داخلی شیراز رو به‌ضعف نهاد. ابومنصور برادرش ابوسعد را از امارت خلع کرد، اما خود در سال ۴۵۴ ق/۱۰۶۲ م در شورشی که به‌رهبری فضلویهٔ کرد، درگرفت بقتل رسید؛ این فضلویه بعدها سلسله‌ای را پی افکند که تا آغاز سدهٔ چهاردهم میلادی/هشتم هجری با نام فضلویه در شبانکاره (دارابجرد) حکومت می‌کردند. سرانجام در تابستان سال ۴۵۴ ق/۱۰۶۲ م فارس به‌تصرف والی سلجوقی کرمان درآمد.

سرنوشت دیگر پسران ابوکالیجار در تاریکی و آشفتگی دوره‌ای که در پی‌آمد فراموش گشت. ملک رحیم در سال ۴۵۰ ق/ ۹-۱۰۵۸ م در قهندزری در اسارت درگذشت. بنی‌کاکویه تا اندازه‌ای توانستند خطرات عصر تهاجم سلجوقیان را از سر بگذرانند. با سقوط اصفهان که پس از یک سال محاصره پیش آمد، فرامرزبن علاءالدولهٔ کاکویه یزد و ابرکوه را از سلجوقیان به‌اقطاع گرفت، و او و جانشینانش تا انقراض حکومتشان در میانهٔ سدهٔ ششم هجری/دوازدهم میلادی و به‌فرمانروایی رسیدن اتابکان توانستند از یزد ولایتی نسبتاً آباد و پیشرفته بسازند. بدین ترتیب یزد دورهٔ بنی‌کاکویه با مقیاسی بزرگتر مانند شیراز عصر عضدالدوله بوده است، زیرا آنها شهر را با ساختن مساجد، آبراهه‌ها و برج‌و بارو آراستند. پر معنی است که یکی از آخرین فرمانروایان اتابکان که پس از بنی‌کاکویه در یزد به‌حکومت رسیدند لقب علاءالدوله داشته ـ لقبی که زمانی از آن مؤسس دودمان کاکویان بوده است.

بخش هشتم

قبایل، شهرها و سازمانبندی اجتماعی

مسأله‌ای که نویسندهٔ این فصل با آن روبروست را می‌توان در این پرسش خلاصه کرد: ایران پیش از اسلام با چه روندی به‌ایران اسلامی تحول یافت؟ اگر چند تنها پی‌آمدهای اجتماعی این پرسش نیاز به‌بررسی دارد، اما بررسی این پی‌آمدها نیز بهیچ وجه آسان نیست. در ایران نیز نظیر همه کشورهای خاورمیانه و نزدیک زبان گویشی و نوشتاری با گذشت سالها بارها دستخوش دگرگونی شده است، و نتیجهٔ عملی آن برای دانش نوین این بوده است که بسیارکم‌اند دانشمندانی که بتوانند تاریخ این مملکت را از یک دورهٔ زبانی تا ادوار دیگر مطالعه و بررسی کنند؛ و اصحاب تخصصی که شناخت کاملی هم از ایران پیش از اسلام هم از ایران بعد از اسلام داشته باشند بسیار نادراند. از این گذشته بدبختانه شواهد مستند موجود دربارهٔ ایران پیش از اسلام آنقدر کم است که نمی‌تواند به همهٔ پرسشهایی که یک اسلام‌شناس ممکن است در بازدید از احوال پیش از اسلام ایران بپرسد پاسخ گوید، و حتی اسناد و مدارك عربی که در پی فتوح اسلام پدید آمده‌اند برای دو یا سه قرن نخست اسلامی سخت ناقص است. تاریخ دورهٔ ساسانی در منابع اسلامی غالباً مشحون از سوگیری اسلامی است، زیرا قصد رسیدن به‌نتایجی که مؤلفان اسلامی میل به‌اثبات آن داشتند بازتابی از تعارضات و مسائل روزگار آنها بوده است. همین سوگیری در گزارشهایی که آنها از دورهٔ فتوح بدست می‌دهند نیز حضور دارد. به‌دلایلی که ذکرش آمده پژوهشهای اساسی در مسائل بسیار پر اهمیت تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی بسیار اندك است، چنانکه ممکن نیست ترکیبی از این پژوهشها بدست داد. بنابراین بخش حاضر این کتاب عمدتاً مشتمل بر یادداشتهایی تا اندازه‌ای پراکنده خواهد بود و بیشتر این یادداشتها ماهیت فرضی و سردستی خواهند داشت. با این همه امید است مطالب پراکنده‌ای که در پی می‌آید انگیزه‌ای برای تحقیقات آینده باشند و به‌طرح یک برنامه کمک کنند.

از نظر قوم‌شناسی اگر رخنهٔ متحقق خود اعراب در ایران را لحظه‌ای نادیده بگیریم بنظر نمی‌آید که فتوح آنها در ایران موجب اختلال بزرگی در توزیع جمعیت ایران شده باشد. بنابراین همواره ساکنان این سرزمین به‌مفهوم دقیق، بیشتر ایرانی بوده‌اند که نایکسانیهای

ناحیه‌ای آنها را عجالتاً می‌توان از نظر دور داشت، اگر چند این نایکسانیها را نباید دست کم گرفت. اتفاقاً ایرانیان در فارس بیش از نقاط دیگر ایران خود را در برابر رخنهٔ بیگانگان مصون نگه داشتند. اما در کنار آنها مردمان دیگری نیز زندگی می کردند که با آنکه غالباً دارای خاستگاه مشترکی بودند، با وجود این چندان با هم در ارتباط نبودند و هر یک هویت جداگانه‌ای داشتند. در پشت کوههایی که فلات ایران را از دریای خزر جدا می کند، یا محققاً در میان این کوهها دیلمان وگیلها زندگی می کردند؛ در رشته کوههای مغرب و شمال غرب ایران کردان و طوایف گونه‌گون دیگر، نظیر لرها بسر می‌بردند که مؤلفان عصر تماسهای نزدیکی با آنها داشتند؛ در جنوب قفصها و شاید بلوچها بودند؛ در منتهاالیه شمال غرب ارامنه میان آسیای صغیر و ایران نشیمن داشتند، و فرهنگ ایرانی در میان اقوام قفقاز و گرجستان رخنه کرده بود، اما حکم کردن دربارهٔ حدود این رخنه دشوار است. در آسیای میانه و افغانستان کنونی، عناصری گویا نسبتاً نامتجانس در برابر اتحادیهٔ معروف به هپتالیان که هستهٔ هند و اروپایی داشت، اما عناصر گونه‌گون ترک نیز در آن درآمیخته بودند درایستادند. مردمی که می‌بایست بعدها بر افغانستان استیلا یابند تا آن زمان درکوههایشان، بیرون از عالم ایران به‌معنی دقیق باقی مانده بودند. سغدیهای ایرانی که نقش بسیار مهمی در تاریخ آسیای میانه ایفا کردند؛ بی‌آنکه از میان بروند تا اندازه‌ای پراکنده شده بودند. خوارزمیان که بیابانها آنها را در واحه هایشان از یکدیگر جدا افکنده بود هر یک هستهٔ سیاسی و فرهنگی مستقلی را تشکیل می‌دادند. در حواشی عالم ایران، در فرغانه و دره‌های دیگر آسیای میانه ترکان بر سر جمعیتهای بومی قدیمی آمده بودند که بیشتر این جمعیتها ایرانی بودند. این ترکان با عناصر ترک سپاه عباسیان که جهت استقرار در ایران یا شرکت در سفرهای جنگی ریشه از زادبوم اصلی خود برکنده بودند فرق داشتند.

در میان این مجموعهٔ اقوام بود که حملهٔ تازیان اتفاق افتاد. اعراب هرگز کوچ نشینهای عمده‌ای در ایران ایجاد نکردند، زیرا که طبع آنها مکرر در مرکز و جنوب ایران با شرایط اقلیمی دیگر نقاط این سرزمین سازگاری نداشت — شتر عرب تاب سرمای زمستان ایران را ندارد— و امواج بزرگ مهاجرتشان در پای کوههای زاگرس متوقف گردید. با این همه، گذشته از شهرهای پادگانی که در قرن نخست هجری به‌تصرف دسته‌های متشکل تازیان درآمد، رخنهٔ اعراب در چهار ناحیه متمرکز بوده است: در ساحل جنوبی ایران اعرابی نشیمن گزیدند که از طریق دریا و خصوصاً از عمان آمده بودند، در فلات مرکزی ایران و سیستان بدویان رحل اقامت افکندند، در خراسان و آسیای میانه گروههای مختلط نیمه نظامی و نیمه قبیله‌ای عرب ساکن شدند که از عراق و عمدتاً از بصره بدان نواحی کوچ کرده بودند، و بالاخره در شمال غرب ایران و حد ارمنستان ـ قفقاز دسته‌های کوچکتر اعراب از همان گونهٔ اخیر مسکن گزیدند که ازکوفه یا بین‌النهرین علیا آمده بودند. اما بی‌گمان نونشانی عرب در خراسان بیشترین اندازه و پیچیدگی را داشته است و تا اندازه‌ای دلیل نقشی است که مسلمانان این ناحیه در نهضت عباسیان ایفا کرده‌اند. با این همه دیری نگذشت که بیشتر اعراب تسلیم محیط خود شدند، و در نتیجهٔ ازدواجهای دوسویه به‌فارسی سخن می‌گفتند، اما در عوض، در مناطقی که رخنهٔ عرب تمرکز بیشتری داشت تأثیر اسلام نیز خصوصاً بیشتر بوده است. بنابراین نیازی

به‌اغراقگویی در مقاومت «ملی» میان دو عنصر بومی و عرب نیست و نیز ضرورتی ندارد که تصور شود اعراب کلیتی متحد در برابر ایرانیان ساخته بودند. آنها اختلافات سیاسی و قبیله‌ای سرسوم میان خود را خصوصاً به‌خراسان آورده بودند که ظاهراً موجب اتحاد برخی گروههای عرب با گروههای بومی در ضدیت با اتحادهای مشابه دیگر گردید. از این ویژگیها در بخش مربوط به‌عباسیان سخن رفته است و نیازی به‌بازگویی آنها در اینجا نیست.

دانستن اینکه آیا قبول اسلام که در ضمن مطابق با قبول قانون دینی و اجتماعی نیز می‌باشد موجب دگرگونیهای مهمی در زندگی این مردمی که بدان گرویده بودند شده است یا نه، بسیار سودمند است. چند زن‌گزینی در ایران پیش از اسلام مانند دورهٔ اسلامی رایج بوده، وکمبود زنان که بر اثر چند زن‌گزینی پدید آمد به‌رشد جوامع عزب و تبلیغ فرق مبتدع کمك می‌کرد که دشمنانشان آنها را به‌طرفداری از اشتراك مالکیت زنان متهم می‌کردند. در زمینه‌های دیگر، مشهور است که شریعت اسلام و خصوصاً فقه حنفی که در ناحیهٔ وسیعی از ایران دامن گسترده بود، پیشه‌های پیش از اسلام، خصوصاً زمینه‌های تجاری را جایز دانسته و یا اگر جایز ندانسته مخالفتی هم با ادامهٔ آنها نکرده است. باقی می‌ماند این امر که اسلام‌گزینی در درجات مختلف عملی گشت و روندی تدریجی داشت، و قبول اسلام از سوی همه مردم تا سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی که سلسله‌های مسلمان «ملی» ظهورکردند عملی نگردید. دلایل مادی‌ای که غالباً در تبیین این روند اقامه می‌گردد تنها با افکندن نظری سطحی دربارهٔ اوضاع غالب قابل قبول است. اما گفت‌وگوی از آنها در اینجا مقدور نیست، و ما در اینجا تنها به‌نتایج آن می‌پردازیم.

پرسشهایی که دربالا اقامه‌شده است، مربوط به‌کسانی می‌گردد که **موالی** (جمع **مولی**) خوانده می‌شدند. می‌دانیم که این اصطلاح به‌کسانی اطلاق می‌شد که پایگاهی مشابهٔ «clients» (وابستگان) امپراتوری از میان رفتهٔ روم داشته‌اند. در عصر باستانی عرب موالی افرادی بودند که به‌دلیلی از قبیلهٔ خود رانده می‌شدند و خود را در حمایت قبیله‌ای دیگر یا رؤسای آن قبیله قرار می‌دادند. بنابراین پیدایی موالی بدین ترتیب بوده است که ساکنان بومی جهت حفظ موقع اقتصادی و اجتماعی خود در برابر فاتحان عرب، از هر حیث خود را تحت حمایت یك گروه یا شخصیتی برجسته که به‌ملت فاتح تعلق داشت قرار می‌دادند. همچنین موالی می‌توانست به‌اسرای جنگی آزادی اطلاق گردد که به‌طریقی با صاحبان خود وابستگی داشتند. گونه‌های مختلف موالی همه‌جا در درون گسترهٔ جهان‌گشایی عرب یافت می‌شدند، و بدین ترتیب پیداست که منشأ قومی مختلفی داشتند، اما در ایران خصوصاً شمارشان بیشتر و نفوذشان افزونتر بوده است. در واقع در ممالك سابق دولت بیزانس شهروندان ممتاز می‌توانستند به‌قسطنطنیه بگریزند و از آنجا در نجات هموطنان اسیر خود بکوشند، در صورتی که ایرانیان که میهنشان تماماً به‌تصرف تازیان درآمده بود نه بخت گریز داشتند و نه دولتی که آزادی مردم خویش را باز خرد. از این گذشته نقشی که عراق، مقر تختگاه دولت ساسانی، سرزمینی که ایرانیان نفوذ دیرینهٔ زیادی در آنجا داشتند، بسرعت در تاریخ اسلام بعهده گرفت، به‌موالی ایرانی همان اهمیتی را بخشید که به‌موالی عراق می‌داده است؛ و شمار زیاد موالی ایرانی به‌آنها اجازه می‌داد که بر تعدادشان در عراق بیفزایند.

همچنین احتمال می‌رود که علایق گروهی در داخل دستگاه دینی مزدیسنان که با تفرقه و اختلاف تضعیف شده بود، کم توانتر از تشکیلات دینی جمعیتهای کلیمی و نصرانی بوده است که در نگه داشتن پیروان خود از تسلیم به‌وساوس اسلام موفقتر بوده‌اند. از این حیث باید تأکید کرد که مولی می‌بایست مسلمان باشد، یعنی می‌توانست تا اندازه‌ای در جامعهٔ غالب احساس یگانگی کند، ولو اینکه این یگانگی در بادی امر در سطحی فروتر از فاتح بوده است. اگر بگوییم که موالی مجری وظیفهٔ میانجیگری میان دو جامعه و فرهنگ بوده‌اند یحتمل درست است، اگر منظور این باشد که آنها ولینعمتان عرب خود را با سنن جامعهٔ اجدادی خویش کرده بودند، ولی نه‌آنکه آنها می‌توانستند واقعاً به‌عنوان مترجم شفاهی هموطنانشان در نزد اعراب یا بعکس سودمند باشند.

در دورهٔ عباسیان که خلفا ترجیح می‌دادند دولت و سپاه خود را به‌دست اهل خراسان که مغلوب تازیان شده بودند بسپارند، نه به‌هموطنان عرب خود که دچار مساوات‌طلبی خطرناکی بودند، موالی به‌عالیترین مقامات و نیک‌بختی نایل آمدند. از این رو میان آنها و اعراب رقابتی برخاست که خصوصاً به‌صورت ادیبانهٔ شعوبیه تعریف می‌شود. جنبه‌های دیگر این رقابت، یعنی جنبه‌های اجتماعی و قومی آن را گیب بثبوت رسانده است[1]. با از میان رفتن تدریجی اختلافات میان موالی و اعراب پایگاه اجتماعی مولی قوت و اعتبار خود را از دست داد، و در طی سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی نام مولی مانند کیفیت آن متروك گردید. به‌طریق اولی با قبول اسلام از سوی ایرانیان که روند آن در سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی در عصر آل‌بویه آهنگی شتابان یافته بود، اعراب دیگر کمتر با ساکنان بومی ایران قابل تشخیص بودند.

از دیدگاه جنبشهای «ملی» امروزی، گرایشی وجود داشته است که ایرانیان و اعراب را به عنوان دو گروه متخاصم بشمار آرند؛ بنابراین نظر، ایرانیان در آغاز از تازیان فرمان می‌بردند و سرانجام با تشکیل سلسله‌های ملی در سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی بار دیگر در پس گرفتن حقوق از دست رفتهٔ خود پای فشردند. بی‌گمان ضروری است که در انکار اینکه هر خط فاصلی ظاهری بود یا اینکه سنت تاریخی و فرهنگی عظیمی در شعور ایرانی از نسلی به‌نسل دیگر انتقال یافته و تا اندازه‌ای به‌تمدن عرب ـ اسلامی منتقل شده است، از افراط متقابل اجتناب شود. اما به‌رغم انقلاباتی که شکل دینی داشته و برخی گروهها در پاره‌ای نقاط بدان دست می‌زدند، هرگز جنبش ملی فراگیری در ایران ظهور نکرد، و حقیقت سادهٔ دولتهای تا اندازه‌ای ملی که به‌صورت دولتهای اسلامی بار دیگر سر برآوردند دلالت بسنده‌ای از حدود مخالفت می‌باشد. و نیز دعوی شده است که ایرانیان در گروش به‌اسلام بهر تقدیر مذهب شیعه یا مخالفت را برگزیده‌اند، اما با وجودی که می‌توان گفت که امروزه ایران رسماً و به‌طور کلی دارای مذهب شیعه است، ایران سده‌های میانه تماماً مذهب تشیع نداشته است و بی‌گمان حتی در ایام دولت آل‌بویه بیشتر مردم ایران سنی مذهب بودند. تنها استثنا ولایات ساحلی جنوب دریای خزر بود که مردم آن از سایر نواحی ایران جدا و علی‌الرسم مستعد الحاد بودند،

1. H. A. R. Gibb, "The social sisnificance of the shu'ubiyya" In *Studia Orientalia Janni Pedersen dicata* (Copenhagen, 1953) pp. 105_14.

قم نخستین مرکز تشیع بود، شهری که اعراب در آن کوچ‌نشین ایجاد کردند. نیازی نیست که در این بخش از این حقایق بتفصیل سخن می‌رود، اما لازم است که از نظرگاه نگارنده سروری در آنها بشود.

در موضوعات دیگر نیز تعابیر نادرستی شده است که باید روشن گردد. گه‌گاه حملهٔ عرب ماهیتاً به‌عنوان رخنهٔ صحراگردان وانمود می‌شود و مثلا در عمل نتایج منفی داشته و برای کشاورزی زیانبار بوده است. چنین نظری شاید بتواند در مورد تاخت‌و تازهای ترکان در دوره‌های بعد و حتی بیشتر در مورد مغولان مقرون به‌حقیقت باشد، اما در مورد اعراب چنین نظری صادق نیست. در درجهٔ نخست، شهرهای پادگانی، حتی هنگامی که آنها احساس نیرومندی از تابعیت قبیله‌ای را حفظ کرده بودند، عادات بدوی نیاکانش هرچه بوده، آنها طریقهٔ زندگی بدوی را ادامه ندادند. از طرف دیگر، اگر چند برخی از تازیان متروک‌ترین نواحی مرکزی و شرقی ایران بدوی محض و برای سکنهٔ باریکه‌های کشاورزی سخت تحمل‌ناپذیر بودند، اما رویهم رفته مناسبات اقتصادی میان صحراگردان و کشاورزان که موجب مبادلهٔ کالا می‌گردید، عامل افزایش توانگری هر دو طرف بوده است نه سبب هرج‌و مرج و بی‌نظمی. بدین ترتیب اقتصاد شبانی سهمی مثبت در مناطقی داشت که بدون آن چه بسا از سکنه خالی می‌ماند، زیرا دراین مناطق کشت و زرع عملی نبود. از این جهت قرون‌وسطی نسبت به‌روزگار باستان پیشرفت داشته، زیرا پیش از اسلام فاقد تناسب بسنده‌ای از اقتصاد شبانی بوده است. اما لازم است فرقی گذاشت میان زندگی نیمه صحراگردی یا تغییر چراگاه آنهایی که در کوهستانها به‌پرورش گوسفند اشتغال داشتند، نظیر کردان که قرنها این چنین روزگار می‌گذراندند با تغییر مکانهای بیابان‌گردی شتر رانان عرب بر پشت شتران عربی یا صحراگردی برخی ترکان باشتران ترکی (که به‌آب‌و هوای سرد خو گرفته بودند و گرمای شدید تابستان را نیز تاب می‌آوردند). فتح ایران به‌دست تازیان و حتی به‌درجاتی بیشتر، تصرف این سرزمین توسط ترکان سنخی از زندگی صحراگردی را تحمیل کرد. اما رویهم رفته اشغال ایران از سوی اعراب تغییر چندانی در زندگی نیمه صحراگردی مناطق کوهستانی پدید نیاورد.

برخی مورخان ایرانی دورهٔ اسلامی طبقه‌بندی موجزی از تقسیمات اجتماعی بدست داده‌اند که مبتنی بر جنبهٔ خاصی از شرایط اجتماعی موجود و کاملا مستقل از نظام نظری مسلمانان که اعتنایی به‌این شرایط نداشت می‌باشد. شاید بتوان در این طبقه‌بندی که سربازان، رهبران دینی و بازرگانان را برمی‌شمارد، از نظام نظری مسلمانان پرده برداشت، اما طبقه‌بندی مزبور کلا نامی از کشاورزان نمی‌برد که بازتابی از طرز نگرش ایرانیان روزگار باستان است. اما بدست دادن اساسی برای تشریح حقیقت چگونگی امور در دورهٔ اسلامی بسیار ناقص و طرح‌گونه باقی ماند. رویهم رفته و به‌رغم تداخل از دوسو، ترسیم خطی قاطع میان شهر و روستاهای بی‌دفاع آسانترین راه خواهد بود.

تردیدی نیست که ایران قرون وسطی عمدتاً همچنان کشوری کشاورزی باقی ماند، اگر چند در ایران نیز مانند دیگر کشورهای مسلمان و غیرمسلمان بررسی دقیق زندگی سکنهٔ روستایی دشوار است. در ادبیات که منحصراً جنبهٔ شهری دارد، قطع نظر از گزارشهایی که پیرامون مالیات روستاها آمده سخنی از آنها نمی‌رود. ایران از ادوار پیش از اسلام به‌داشتن

گیاهان و جانوران درون اقلیمی (از جمله کرم ابریشم) شهرت داشته و استیلای عام عرب ـ مسلمان بر این سرزمین می‌بایست اینگونه گیاهان و جانوران را در کشورهایی که با آنها آشنایی نداشتند توزیع کرده باشد. نوآوریهای در طرحهای کشاورزی و خصوصاً در شیوه‌های آبیاری که برای ایرانیان اهمیت حیاتی داشت، برای استفادهٔ همگان در کتابها تشریح می‌گشت، مثلا نظیر رساله‌هایی که دربارهٔ قنات یا کاریزهای آبیاری ایران باستان نوشته شده است[۲]. دانستن این مطلب که آیا تغییر حاکمیت یا تحولات ناشی از آن موجب دگرگون‌سازیهای محسوسی در تدابیر اقتصادی و اجتماعی کشور می‌شده است یا نه سودمند خواهد بود. به‌طور کلی در قراردادهایی که به‌هنگام فتوح عرب منعقد گردید در ایران نیز نظیر جایهای دیگر حق مالکان بومی در تصرف دارایی خود قید شده بود. اما دولت اسلامی زمینهای دولت ساسانی از جمله املاک خصوصی بی‌وارث را میراث برده و آنها را به‌صورت **قطیعه** (جمع آن **قطایع**) تقسیم کرده و به‌وظیفه‌خوران دولت می‌بخشید، وحقوق این وظیفه‌خوران بر قطایع در عمل تقریباً برابر حقوق مالکان اصلی بوده است. همچنین رفته‌رفته با تعیین حدود قانونی زمینها، افراد محتشم حقوق نیمه مالکیت بر زمین‌بدست آوردند؛ این زمینها ضمن آنکه در تملک صاحبان قبلی باقی ماندند از طریق طرح توصیه تحت «حمایت» آنها درمی‌آمد که آن را **الجاء** یا تلجئه می‌خواندند[۳]. ملک وسیع یا متوسط‌متعلق به‌مالک بومی بهیچ وجه از میان نرفت، بلکه به‌املاک متصرفی اعراب اضافه شده، چنانکه برای مقاصد عملی تشخیص آن ممکن نبود. مالکان زمین، خواه ایرانی، خواه عرب درشهر اقامت می کردند، اگر چند شاید این خصوصیت در بیشتر مناطق ایران به‌اندازهٔ کشورهای عرب اطراف مدیترانه ثابت نبود، بودند اعیان و محتشمانی که در روستاها نزدیک املاک خود زندگی می کردند، اعم از اینکه آنها خود عمران املاک خویش را عهده‌دار می‌شدند یا نمی‌شدند. این محتشمان روستاها دهقانان یا دقیقاً رؤسای ده بودند. دهقان ناسی بود که تمام طبقات مردم،ازکشاورزان ساده‌ای که بر روی زمین کار می کردند و زندگی بهتر از همسایگان‌و زیردستان‌خود نداشتند تا صاحبان حقیقی مالکیت اربابی و بنیانگذاران سلسله‌های شاهی را در بر می‌گرفت. املاک کوچک غالباً درآمد چندانی نصیب‌مالکان خود نمی کردند و بواسطهٔقروض و گروها وسعت آنها محدود بود، اما با وجود این، از طریق همبستگی جامعهٔ روستایی، هم از نظر ضمانت مالیاتی، هم از آن جهت که این املاک مرکب از قطعه زمینهای رو به‌گسترش بودند که به‌نوبت از گروهی به‌گروه دیگر می‌رسیدند تقویت می‌شدند. املاک وسیع **(ضیاع)** را اجاره‌داران یا مزارعون کشت می کردند که شیوه‌های آنها به‌فراخور بازدهی احتمالی زمین و شرایط کار محلی (بخصوص از حیث آبیاری)، چنانکه مورد کلی تمام خاور نزدیک و میانه از روزگار باستان بوده است گوناگون بود.

۲. مقایسه شود با **استخراج آبهای پنهانی**، نوشتهٔ ابوبکر محمدبن الحسن‌الکرجی، ترجمه از متن عربی توسط حسین خدیو جم (تهران ۱۳۴۵ ش/۱۹۶۷م).

۳. مقایسه شود با،

EI, 2nd ed. S. V. *ildja'* and C. Cahen in *Melanges* Massignon, Vol. 1 (Paris, 1956).

از کلمهٔ **قطایع** سخن رفته است، و لازم است روشن سازیم که در استعمال این کلمه در جهان اسلام به‌طور کلی و همچنین ایران تعابیر نادرستی شده است، اگر چند بدست دادن آمار در معلوم کردن تناسبهای میان راههای مختلف تخصیص یا بهره‌برداری از زمین ممکن نیست. لازم است بیاناتی که در باب عالم اسلام به‌طور کلی گفته شده و در مجلد پنجم تاریخ حاضر آمده، در اینجا تکرار گردد. بواسطهٔ آنکه کلمات **قطیعه** و **اقطاع** دارای ریشهٔ عربی مشترك **قطع** می‌باشند، و نیز به‌علت سهل‌انگاری تأسف‌انگیز در مفهوم و ترجمه آنها، این دو کلمه غالباً با یکدیگر خلط شده و هر دو بی‌آنکه فرقی میانشان گذاشته شود معادل «Fief» اروپایی ترجمه شده‌اند. کاملا بدیهی است که قطیعه به‌هیچ مفهومی به‌معنی «Fief» نیست؛ قطیعه تقریباً برابر مالکیت است، و در عمل تمام حقوق و در واقع همهٔ الزامات، نظیر مثلا مالیات، و محدودیتهای قانونی، یعنی فرمانبرداری از حکومت عامه که تنها مرجعی بود که بر دادخواهیها و متصرفان زمین حق قضاوت داشت، شامل قطیعه نیز می‌گردید. البته در مناطق دور از دسترس یا در میان اقوام نیمه مستقل املاکی وجود داشت که مالکان آنها اشراف زمیندار بودند، اما چنین نمونه‌هایی غیرقانونی بود و بهر تقدیر نه قطیعه خوانده می‌شد و نه داخل در این نظام می‌گردید.[۴]

دقیقاً از آنجایی که قطیعه به‌طور مؤثری در ماهیت قطعی یا موروثی بود اجباراً زمانی می‌بایست فرا رسد که دولت دیگر چیزی برای توزیع نداشته باشد.

اما هنوز می‌بایست به‌سپاه مواجب پرداخت شود، و منتظر نگه داشتن سپاه ممکن نبود. به‌طور کلی خراجی که از املاك تحت مالکیت اهالی بومی پرداخت می‌شد برای این مقصود کافی بود، اما اقساط و خصوصاً پرداخت بالفعل آن در تطبیق با صورت حسابهایی که مستلزم توافق بود همواره بموقع انجام نمی‌گرفت. از این رو بیشتر صلاح می‌دانستند که صاحب‌منصبان سپاه برای دریافت مبلغ مستمری خود، منابع درآمد را ضبط کنند، و روستاها و مناطقی را که می‌دانستند مبالغ مقرر را تأمین می‌کنند، بدین منظور به‌امرای سپاه تخصیص می‌دادند. این عمل را اقطاع می‌گفتند و پیداست که چیزی کاملا متفاوت از قطیعه بود. ظاهراً رسم دادن اقطاع پیش از آنکه به‌ایران برسد در سراسر عراق رایج بوده، آنگاه پیش از تأثیر گذاشتن در مشرق ایران، در ایام دولت آل‌بویه در مغرب و جنوب ایران توسعه یافته بود؛ نظام اقطاع‌داری، خصوصاً در عصر سلجوقی در سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی رفته‌رفته عمومیت بیشتری یافت. کافی است تأکید شود که اگر چند رسم اقطاع دادن زمین به‌حکومت محلی مرتبط می‌گشت، اما بیشتر اوقات ماهیت موقتی آن بواسطهٔ تغییرات دایمی در توزیع زمین بوده است.

زمینهای قابل کشتی که به‌تملك دولت در نیامده بودند، خواه به‌صورت قطایع تقسیم شده خواه نشده بودند، نظراً املاك شخصی صاحبان اصلی پیش‌از ایام فتوح عرب باقی ماندند. در ممالکی که به‌دست اعراب فتح شده بودند و تازیان از تحصیل زمین متعلق به‌سکنهٔ بومی حتی از طریق خرید منع شده بودند، قاعدهٔ کلی چنان بود که گفته آمد. رویهم رفته بنظر می‌آید که این سیاست در کشورهای سامی نژاد خاور نزدیک و مصر، یعنی جاهایی که بالنسبه

۴. مقایسه شود با: *EI*, 2nd - S. V.I *ghár*.

نواحی مرکزی امپراتوری اسلام بشمار می‌آمدند و زیر نظارت خلافت بغداد بودند دنبال می‌شد. دانستن اینکه شرایط مشابه در ایران که مدرک و سندی در این زمینه کمتر در دست است چگونه بوده سخت دشوار است، زیرا تاکنون در این زمینه هیچ‌گونه تحقیقی نشده است؛ مگر در مورد خراسان و آنهم به‌خاطر سهمی که این ولایت در انقلاب عباسیان داشت.

برخی محققان را عقیده برآن است که تازیان در ایران، خصوصاً در مناطق مرزی، نظیر ولایات حاشیهٔ جنوبی دریای خزر املاک شخصی بدست آورده بودند. از طرف دیگر پاره‌ای مردم که بسرعت قبول اسلام کرده بودند، احتمالا توانستند زمینهای خود را که از حیث جنس کمابیش مانند زمینهای اعراب بود نگه دارند. لازم است دریافتی از ملازمات مالی مورد اخیر بدست دهیم. املاکی که تازیان در عربستان داشتند و نیز قطایعی که خلافت بعدها در ممالک مفتوحه به‌آنها واگذار کرد تابع قانون **عشر** بودند، یعنی تنها یک دهم از عایدات این املاک به‌صورت مالیات پرداخت می‌شد، در صورتی که به‌املاک متعلق به‌مالکان بومی خراج تعلق می‌گرفت، که در رژیم پیش‌از اسلام نیز پرداخت می‌گردید، و به‌رغم نابرابریهایی که میان زمینها وجود داشت بسیار سنگینتر از عشر بوده است. امید می‌رفته که با قبول اسلام از سوی مالکان بومی، پرداخت خراج به‌نظام عشر مبدل گردد، اما به‌دلایل مالی که فهم آن دشوار نیست، حکومت خلافت نظام موجود را قطعی دانست و تغییری در مالیات ارضی نداد. بدین ترتیب این دو مقوله در تضاد باقی ماند، اگر چند این تضاد کمتر از آنچه می‌بایست نشان دهد نمود داشت، زیرا صاحبان املاکی که مشمول نظام عشر بودند خود زمین را نمی‌کاشتند و زارعانی که کشتکاران واقعی زمین بودند، همان مبلغ مال الاجاره را به‌آنها می‌دادند که اگر خود صاحب زمین بودند می‌بایست خراج بدهند. همچنین املاک وسیع دیگری وجود داشتند که نظراً خراج به‌آنها تعلق می‌گرفت، اما صاحبان آنها غالباً راهی می‌یافتند که متعهد پرداخت مقدار خراج از پیش تعیین شده (مقاطعه، عقار) می‌گشتند، و تامدتی که آنها سود زیادی از اجاره‌هایی که از اجاره‌داران خود می‌گرفتند بدست می‌آوردند، کار حکومت را آسانتر می‌کردند. ظاهراً در بسیاری از نواحی، از جمله بویژه تقریباً در تمام آسیای میانه، دست کم در دورهٔ اموی نظامهای محلی زمین که پیش‌از فتوح عرب متداول بوده، همچنان دست‌نخورده باقی ماند، تا حدی که مسلمانان عرب بی‌امتیاز ویژه‌ای با دیگران پایگاه برابر داشتند. در این نواحی یگانه شخصیت مورد تصدیق دولت برای مقاصد مالیاتی، بزرگ محل بود که مسؤول خراجی بود که می‌بایست از زمینهای او و به‌شیوه‌هایی که خود تعیین می‌کرد جمع‌آوری گردد. در ایران، نظیر دیگر کشورهای مشرق مسؤولیت پرداخت مالیات —و گه‌گاه حتی مسؤولیت کشت زمین —مسؤولیت جمعی اجتماع بود، که مجال تمیزمیان افراد رامحدود می‌کرد.

اجاره داران بنابر در صدی که از قبل درباره‌اش بتوافق می‌رسیدند، اجاره‌ها را جنساً می‌پرداختند. در خصوص مالیاتی که زمینداران در دورهٔ ساسانی به‌دولت می‌پرداختند دو نظام متضاد وجود داشت که در عصر اسلامی نیز همچنان ادامه یافت. نظام نخستین، پرداخت جنسی میزان معینی از محصول بود، اما این نظام تنها در وقتی مجری می‌گشت که اقتصاد غیر پولی بود. بعلاوه، زیان این نظام این بود که درآمدهایی که تولید می‌کرد نا معین و

متغیر بود، و ساسانیان در بیشتر نواحی امپراتوری خود، نظام مزبور را به‌مالیاتی که در هر واحد کشاورزی به‌مبلغ پولی پیش‌بینی می‌شد در آورده بودند. روستائیان غالباً هنگامی که موعد پرداخت آن می‌رسید در جمع‌آوری مبلغ مورد مطالبه دچار مشکل می‌گردیدند، و بدین ترتیب بازیچهٔ دست سوداگران می‌شدند. از این رو در عراق که انبوه جمعیت بغداد می‌بایست بطریقی تغذیه شوند، بازگشتی به‌اخذ مالیات جنسی پدید آمده بود. در ایران بنظر می‌آید که به طور کلی نظام وضع مالیات ثابت دوام آورد، وکوشش شده بود تا با در نظر گرفتن تمام‌خصایص زمین و انواع کشت و با منظور کردن کاهشها و بخشودگیها در صورت بروز مصایب طبیعی، به عادلانه‌ترین تقویم مالیاتی برسند. اما چه بسا که ماندگاری این نظام روستاییان را بر می‌انگیخت تا خود را تحت حمایت مالکان بزرگ قرار دهند. روستاییان مالیات جنسی خود را به‌این حامیان می‌پرداختند، زیرا زمینداران بزرگ بهتر از روستاییان می‌توانستند آن را به‌پول تبدیل کنند.

چنانکه همه کس بخوبی می‌داند، در قانون اسلام حق ارشدیت در ارث وجود ندارد، و در زمانی که نیروهای دیگر در کار توسعهٔ املاک بودند، تقسیمات پی‌درپی ناشی از این عامل موجب پاره‌پاره شدن املاک وسیع می‌گشت. حتی عرفی نظیر الجاء که غیر رسمی و بیرون از حق مالکیت به‌معنی دقیق کلمه بود، در ارث فقره‌ای عادی تلقی می‌شد، و از این رو میان وارثان تقسیم می‌گشت. رسم اقطاع نیز برحق مالکیت نوع دیگری از حق اضافه می‌کرد، و چون گرفتن اقطاع مستلزم انجام خدماتی بود از این رو زمین اقطاعی قابل تقسیم نبود اما تا سدهٔ پنجم‌هجری /یازدهم میلادی حق مالکیت اقطاع اعتبار نداشت، زیرا وظیفه بگیران پیوسته جای خود را به‌دیگری می‌دادند، و هرگاه وظیفه بگیری در صدد برمی‌آمد تا صورت پا برجاتری از ملک اقطاعی تحصیل کند، آن نیز به‌طریق اولی مانند ملک موروثهٔ عادی قابل تقسیم میان وراث می‌گشت.

اما اسلام نهادی را مورد توجهٔ دقیق قرار داده بود که از برخی لحاظ روا می‌داشت که نص قانون رسمی وراثت نادیده گرفته شود؛ این نهاد **وقف** نام داشت. نهاد وقف که عبارت بود از انتقال ملکی برای استفادهٔ پاره‌ای از طبقات معینی از اشخاص یا اقدامات خیر خواهانهٔ عمومی، از سوی قانون شرعی ضمانت می‌شد، و بنابر حکم بانی وقف، قرار گذاشته می‌شد که ادارهٔ مال موقوفه در دست خانوادهٔ او و یا فردی از خانوادهٔ او باشد، با این حق که از عایدات مال موقوفه مبلغی کافی برای گذران خانوادهٔ بانی وقف و تأمین مخارج اداری خود مال وقفی کم شود. نیتجه‌ای که غالباً در این کار منظور نظر بود، حفظ تمامیت قسمت معینی از مالکیت ملک مورد نظر در نسلهای آیندهٔ بانی وقف بوده است. در قرون نخستین اسلامی شکل وقف وابسته به‌خانواده‌ها بسیار بیشتر از وقف مربوط به‌نگهداری مؤسسات عام‌المنفعه که رویهم‌رفته از بودجهٔ رسمی دولت تغذیه می‌کرد رایج بوده است. این توازن می‌بایست در دوره‌های آینده به‌نفع موقوفات عام‌المنفعه برهم خورد که در اینجا نیازی به‌پرداختن به‌آن نیست. باید کمابیش ترسیم گسترش وقف در ایران درکنار همان زمینه‌ای که در عراق، سوریه و مصر داشته، همراه با، جعتهایی به‌توسعهٔ وقف به‌سود موالی میسر باشد. از طرف دیگر در مصر تا سدهٔ ششم هجری /دوازدهم میلادی تنها املاک شهری را نمی‌توانستند وقف کنند، برخلاف

عراق که در آنجا به‌استثنای املاک مزروعی بیشترین موقوفات املاک شهری بودند. باید کوشش شود تا معلوم گردد که کیفیت وقف در ایران چگونه بوده و وقف به‌سود مساجد تا چه اندازه‌ای جانشین حقوقی شده یا نشده که در گذشته سازمانهای زردشتی، فرهنگی و دیگر مؤسسات از آن برخوردار بودند. شاید مادام که شواهد مستند برای این مقصود در دست نباشد چنین تحقیقی چیزی فراتر از یک آرزوی خالصانه بشمار نمی‌آید، اما شرط لازم برای رها شدن از مشکلات، در درجهٔ اول آگاه شدن از آنها می‌باشد.

رویهم رفته برروستاییان استخفاف روا می‌داشتند، اما گه‌گاه ممکن بود صدایی به‌نفع آنها بلند شود. اگر چند روستاییان بالفعل وابستهٔ زمین نبودند، اما در وقتی که آنها در مجاورت شهرهای بزرگ زندگی می‌کردند، کار اجباری (بیگار، حشر) که مستلزم پیشرفت ناحیه بود و بدهیهای مالیاتی، آنها را برای مقاصد عملی در روستاها ماندگار می‌کرد. گه‌گاه قیامهای روستایی محلی درمی‌گرفت، و برخی از انقلابات که درمنابع از دیدگاه دینی معرفی شده‌اند، هیچ انکار نمی‌توان کرد که خصلت اجتماعی و روستایی داشته‌اند. باید دانست مالکانی که این انقلابها برضد آنها هدایت می‌شد بی‌فرق و تمایزی می‌توانستند ایرانی یا عرب باشند. اما روشن کردن تمام موضوع به‌کمک مدارک موجود سخت دشوار است و تحقیقاتی که در این زمینه صورت گرفته آنقدر ناچیز است که اظهار رأی قطعی در مورد آن ممکن نیست.

به‌طورکلی وقتی می‌خواهند تصویری از سلطهٔ اسلام در قرون وسطی بدست دهند به جریان شهری شدن بسیار توجه می‌شود و در این مورد ناحیه‌ای خاص سلطهٔ اسلام در قرون وسطی، در نظر گرفته نمی‌شود. در خصوص ایران، نظیر جایهای دیگر چنین اظهاری قطعی، بی‌آنکه نادرست باشد، نیاز به‌تعریف دارد. باید پذیرفت که روند شهری شدن که در پاره‌ای مناطق به‌گذشته‌های دور بر می‌گردد، توسط ساسانیان تسریع و تشدید شده بود. از طرف دیگر، انکار نمی‌توان کرد که بسیاری از مناطق ایران، حتی در دورهٔ اسلامی، هنوز ذاتاً روستایی باقی مانده بودند و حتی اعیان محتشم همیشه در شهرها اقامت نداشتند، بلکه جهت نظارت براملاک و رعایای خود در قلاع نیز یافت می‌شدند. با وجودشأن و اعتباری که شهرهای ولایتی نظیر ری، اصفهان، نیشابور، سمرقند و برخی شهرهای دیگر در ازمنهٔ مختلف یافته بودند، با این همه هرگز هیچ یک از آنها به‌پای بغداد و قاهره نرسیدند. تازیان به‌دلایل نظامی برخی شهرها را بنیاد نهادند یا تجدید بنا کردند که در آن هنگام نهاد ویژهٔ خود را از دست داده بودند، اما احداث این شهرها بالضروره سودی در برنداشت، زیرا گه‌گاه شهرهای نوساز موجب زوال و ویرانی شهرهای قدیمی می‌گشت، درست نظیر اصطخر که شیراز جای آن را گرفته بود، و در عراق، بغداد که جانشین تیسفون شده بود. در ایران نظیر جایهای دیگر، بی‌گفت‌وگو شهر مرکزی بود که جامعهٔ نوین و فرهنگ آن در آنجا توسعه می‌یافت.

بدین ترتیب بسیار شایسته است که دست کم تاریخ برخی از شهرهای ایران را بدانیم. در خصوص اوضاع طبیعی و اوصاف ممیز ساختمانی شهرهای ایران، حتی در جایهایی که بتوان پاره‌ای جزئیات را به‌کمک مدارک کتبی فراهم آورد، بدیهی است که مگر با پژوهش باستانشناسی نمی‌توان به‌رأی قاطع رسید. بدبختانه وجود شهری تازه که بر روی محل شهری باستانی بنا گردیده غالباً مانع حفاریهای باستانشناسی می‌گردد، و حتی در جایی که

شهری قرون وسطایی کمابیش در داخل شهر جدید باقی مانده، بی‌گمان تحقیق در آثار قرون وسطی کمتر از عهد باستان جلب توجه کرده است، و در آثار تاریخی اعصار گذشته بیشتر از نظرگاه ارزش هنری تحقیق شده است، نه برای روشن کردن بستگیها و مطالب انسانی‌ای که این آثار بدست می‌دهند. تحت چنین شرایطی نه در شمار اندک تحقیقات باستانشناسی جای شگفتی است و نه در نتایج کمی که تاکنون بدست آمده. هیأتهای باستانشناسی در ری، نیشابور و اخیراً سیراف به‌تحقیق پرداخته‌اند، اما با وجودی که متروک بودن اماکن مورد تحقیق، موجب تسهیل کارها شده است، مع‌ذلک هنوز نتایجی بدست نیامده است، و برخی نامهای دیگر، نظیر بست و غزنه در افغانستان را می‌توان بر این اسامی افزود که در آنجاها نیز هیأتهای باستانشناسی به‌کار پژوهش در تاریخ گذشته سرگرم می‌باشند. در ترمذ، سمرقند، پنجیکنت در آسیای میانه و برخی جایهای دیگر کمابیش حفاریهایی شده است، اما در اینجا هانیز اقدامات انجام شده در گذشتهٔ بیش از اسلام متمرکز بوده است، اگر چند چه بسا پیش می‌آید که درست مانند مورد شوش، حفاریهایی که انجام می‌گیرد الزاماً باید از سطوح مربوط به‌ادوار اسلامی گذشته تا به‌عهد باستان برسد.

بهرتقدیر تاریخ به‌مفهوم دقیق کلمه را تنها می‌توان در منابع پیدا کرد، اگر چند این نیز متضمن دشواریهایی است. جغرافیا نویسان می‌کوشند تا بیرون شهرها را توصیف کنند، اما تاریخ نگاران که اغلب بیشتر به‌مراکز بزرگ سیاسی توجه دارند، اگر نه عمداً در عمل به بسیاری از واقعیتهایی که متعلق به‌تاریخ محلی است اعتنایی نمی‌کنند؛ پاره‌ای تواریخ ناحیه‌ای یا محلی وجود داشته‌اند، اما چون کمتر از آنها سواد برداشته‌اند، از این رو شمار اندکی از اینگونه تواریخ از دستبرد ایام محفوظ مانده‌اند. از این گذشته کاهش نفوذ عرب در ایران از سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی گه‌گاه موجب ترجمهٔ کتابها گردید، اما در دیگر مواقع سبب از میان رفتن صرف آثاری شده که در قرون نخستین اسلامی به‌عربی نوشته شده بودند، در کتابها مطالب فراوانی دربارهٔ شهرها آمده است که بقایای برخی از این شهرها هنوز باقی مانده‌اند، اما مطالبی که پیرامون شهرها در کتابها ضبط شده است از سنخ خاصی می‌باشند، از این جهت غالباً ممکن است از نظر نیازهای کنونی مامأیوس کننده بنمایند، با این همه می‌توان و باید بیش از گذشته از آنها بهره برداری کرد. در اینجا مناسب است به‌بررسی تواریخ رجال بپردازیم که مقصود از نوشتن اینگونه تواریخ فهرست کردن اسامی همهٔ رجال برجسته‌ای بود که به‌یک شهر پیوستگی داشتند و بخصوص یا منحصراً بدست دادن شرح حال کوتاهی از «دانشمندانی» بود که برای اثبات درستی تعالیمی که آنها مسؤول آن بودند، می‌بایست اصل و نسبشان بدقت معلوم گردد. جدا از آگاهیهایی که می‌توان در اینگونه مدارک ادبی از چنین شخصیتهایی حاصل کرد، شامل دیباچهٔ کمابیش مفصلی در ستایش و توصیف شهر زادگاه رجل موضوع بحث نیز می‌گردند. در مواردی استثنایی تلاش می‌شده تا تاریخی حقیقی از تمام جنبه‌های یک شهر نوشته شود. مثل تاریخی که ابن‌فندق در سدهٔ ششم هجری /دوازدهم میلادی دربارهٔ شهر زادگاهش بیهق نوشته است. گزارشهای در باب قم و بخارا، که از اولی تنها بخشی و از دومی تماماً محفوظ مانده (هردوی این گزارشها در اصل عربی بوده و بعدها به‌فارسی ترجمه شده‌اند) بیشتر تواریخ ولایتی یا سلسله‌ای می‌باشند تا تاریخ یک شهر به

مفهوم دقیق کلمه، اما با وجود این کتابهایی در خور اهمیت هستند.

شهرهای ایران علی‌الرسم به‌سه‌بخش تقسیم می‌شدند،صفت ویژه‌ای که شهرهای ایران را کمابیش از شهرهای کشورهای مجاور متمایز می‌کرد. این سه بخش عبارت بود از ارک (کهندز) که اغلب مرکز اصلی شهر بود، بخش واقعی شهر (**شهرستان**، به‌عربی **مدینه**) و بالاخره حومهٔ شهر (**بیرون** به‌عربی **ربض**). این شکل‌بندی که رویهم رفته در همهٔ تراکمهای جمعیت شهری دارای رشد هنجار مشترک بود، اجازه می‌داد شهر بالفعل، نظیر ربض در تغییرات گونه‌گون خود رفته‌رفته به‌صورت واحدهای کمابیش مجزایی درآید، که سوجب پدید آمدن شهری کمابیش مستقل از شهر اصلی می‌شد، و گه‌گاه حتی دروازه‌هایی این دو شهر را از هم جدا می‌کرد. جاده‌های اصلی که تعدادشان چندان زیاد نبود، به‌مجموعه‌های کوچه‌ها یا خیابانهای بن‌بست منتهی می‌شدند که در آنها نان خوران یا سوداگران به‌طور کاملاً مشخصی در اطراف منازل اعیان اجتماع می‌کردند. قطع نظر از بناهای بزرگ که از آجر ساخته می‌شدند نه سنگ، خانه‌های معمولی، مگر خانه‌های چند طبقهٔ استیجاری شهرهای بزرگ از گل یا خشت خام بودند که در اثر سستی مصالح آثار زیادی از آنها باقی نمانده است. اما در پاره‌ای مناطق سنگ یا چوب وجود داشته است، در سیراف توانگران قسمتی از خانه‌های خود را از چوب ساج می‌ساختند که آن را از طریق اقیانوس هند وارد می‌کردند[5]. زندگی درون خانه پیرامون حیاطی اندرونی یا مهتابیها و صفه‌ها سازمان می‌یافت و کمتر ممکن بود که از خیابان به‌خانه دسترسی یافت، اما در این مورد نیز گونه گونیهایی بچشم می‌خورد.

مقر حکومت محلی عموماً در ارک یا کهندز بود، اما بنای مرکزی شهر، متناسب با میزان گروش اهل شهر به‌اسلام، مسجد بزرگ شهر بود، که مانع عبادتگاههای کوچک مسلمانان نمی‌شد، و یا اگر زردشتیان، بودائیان و نسطوریانی در شهر بودند، از آیین و مراسم آنها در معابدشان جلوگیری نمی‌کرد (دو گروه اخیر تنها در آسیای میانه پیدا می‌شدند).

در ایام اخیر بحثهایی پیرامون خصلتهای فردی یا مستقل شهرها نسبت به‌روستا رویهم‌رفته شروع شده است که خصوصاً براساس نمونه‌های شهرهای ایران می‌باشد. البته شرع اسلام از هرگونه جامعهٔ میانی رسماً شناختی نداشت؛ از طرفی شرع اسلام تنها وجود افراد و از سوی دیگر جامعهٔ عمومی مؤمنان یا **امت** را تصدیق می‌کرد. چنین برمی‌آید که اندامهای گونه‌گون حکومت یا زندگی دینی رویهم رفته به‌عنوان وظایف ویژه دولت بشمار آمدند، و در داخل محدوده‌های «شهر» اعمال قدرت نمی‌کرد. درکنار این نظریه واقعیتهای متحققی وجود دارد که باید بررسی شود. خواهیم دید که دسته‌های بینابینی وجود داشتند و نیز کارگزاران گونه‌گون حکومت که نه تنها همهٔ آنها در شهر مقیم بودند، بلکه برخی از آنها وظایفی بعهده داشتند که انجام آنها مگر در شهر مقتضی نبود. مسائل دیگری نیز وجود دارند که بی‌جواب باقی می‌مانند؛ این مسائل ازیک سو مربوط می‌شوند به‌وابستگی متقابل اقتصادی شهر و روستا و از سویی دیگر جدایی میان آن دو. بدیهی است که روستا از راه دادوستد، اجاره‌های مستأجران زمین و مالیات زمینداران شهر را کمک می‌کرد، اما شهر به‌روستاهای بی‌دفاع که

۵. ابن‌حوقل، **صورة‌الارض**، ویرایش کرمرز، ص۲-۲۸۱، ترجمهٔ ج. ویت، ص۸-۲۷۷ (ترجمهٔ جعفر شعار، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص۵۱).

نیازهای ابتدایی زندگی روزانه و حتی ساز و برگش را با کار محلی تهیه می‌کرد، چندان یاری نمی‌داد. کاروانهای بزرگی که از روستاها می‌گذشتند، و کالاهایی ضروری یا تجملی برای شهرنشینان می‌آوردند که در حوالی شهر تهیه نمی‌شد، چون از اجناس خود چیزی به روستا نمی‌دادند، روستاییان برآنها رشک می‌بردند. این کاروانها حق دادوستد در بیرون دیوار شهر را نداشتند؛ آنها در درون شهر بدهیهای مالیاتی خود را ادا می‌کردند و با سوداگران جزء دیدار می‌نمودند.

گذشته از توصیفاتی که در بالا ذکر گردید، حقیقتی دیگر باقی می‌ماند که بسیاری از شهرها خصلتی نیمه روستایی داشتند و روستاهای مجاور در زندگی و کشاکشهای آنها سهیم بودند: بدین ترتیب جریانی ورای حدود شهر وجود داشت. از طرف دیگر استخوان‌بندی زندگی محلی اغلب فی‌نفسه مبتنی برمحله‌های مختلف یا جماعتهای ویژه بود، نه براساس شهر به طورکلی. درونیابی وتفسیر این خصلت ویژه که شهرهای قرون وسطایی ایران با بسیاری از شهرهای دیگر باهم دارا بودند، اما شاید شهرهای ایران مخصوصاً بیش‌از دیگر شهرها از آن برخوردار بودند، سخت دشوار است، زیرا شهرهای ایران نه تنها به‌محله‌های گونه‌گون تقسیم می‌شدند، بلکه دارای سطوح اجتماعی مختلفی نیز بودند. در شهرهای عمده و شهرهای مرزی سپاهی مستقر بود که گه‌گاه کاملا از مزدوران بیگانه، بیشتر اوقات از ایرانیان تشکیل می‌یافت، اما نه از سپاهیان محلی (دیلمی یا مثلا کرد). کارگزاران حکومتی (کتاب) نیز بودند که در ایران نیز مانند دیگر نواحی خاور نزدیک، دست‌کم تا عصر ترکان از لحاظ اجتماعی و فرهنگی اهمیت زیادی داشتند. اما این دو طبقه بواسطهٔ نداشتن علقه‌های محلی بقدرکافی نیرومند، نقشی کمتر از طبقهٔ سوم، یعنی رهبران دینی (از جمله قاضیان و دیگر قانوندانان) ایفا کرده‌اند. شخصیتهای اخیر در ایران نیز نظیر دیگر بلاد اسلام به‌نحله‌های مختلف تعلق داشتند؛ در ایران حنفیان و شافعیان (که غالباً به‌اهل حدیث پیوستگی داشتند)، شیعهٔ امامیه (وزیدیان کرانهٔ جنوبی دریای خزر) و در برخی جایها کرامیان بودند. گذشته از داعیان سری اسماعیلیه یا فرقه‌هایی که کمابیش بازمانده‌های دورهٔ پیش‌از اسلام بودند چیزی که درخور توجه است، این است که این تفرقه‌ها که درحوزهٔ اعتقادات نظری بسیار بیشتر ازکاربندی زندگی عملی اهمیت داشت، دست‌کم بظاهر موجب اختلافات و جداییهای محله‌ای و اجتماعی و مایهٔ کشمکشهای دایمی، و حتی جنگهای خانگی واقعی می‌گشت. با افزایش اشکال عرفانی دین، صوفیان وظایف برجسته‌ای پیدا کردند، اما در ایام قدیم همهٔ رهبران دینی و مراجع قانونی از پایگاه بلندی در میان مردم برخوردار بودند. میان عقاید و غالباً میان محلات شهرها خطوط جداکنندهٔ متداخلی وجود داشت. گه‌گاه یک اختلاف دو سویه میان ساکنان دو محله، موجب تقسیم قومی یا جغرافیایی یک ناحیه می‌شد؛ و گاهی نیز چه بسا اتفاق می‌افتاد که فعالیتهای اقتصادی محله‌های مختلف یکسان نبوده و سبب بروزکشمکشها می‌گردید. اما ناگزیر باید پذیرفت که آگاهی ما در این زمینه بسیار اندک است.

این قضیه به‌مسأله **فتوت** نیز پیوستگی می‌یابد که اگرچند توجه زیادی را به‌خود جلب کرده است، اما هنوزکاملا روشن نشده است. در این مورد گویا سنت و واژه که از یک سو عربی و از سوی دیگر ایرانی است در هم آمیخته است. سنت عرب به‌فتی (جمع فتیان) معنی

شخص دلیر، گشاده دست و جوانمرد داده است. اما در تمام شهرهای قدیمی ساسانی دسته‌های جوانانی بودند که روح اجتماع آنها وادارشان می‌کرد که برای رسیدن به‌بهترین زندگی‌مشترک ممکن، از حیث مادی و گاه اخلاقی، تمام منابع در آمدشان را میان خود تقسیم کنند. آنها دینی داشتند، اما بنظر نمی‌آید که دین عاملی بوده که آنها را بهم متحد می‌کرده، و بهر تقدیر آنها از گروههای دینی مختلفی بودند. تقریباً همهٔ آنها پیشه‌ای را دنبال می‌کردند، بنظر نمی‌آید که در هرحال پیش‌از دورهٔ ترک ـ مغول، اتحاد آنها براساس داشتن حرفهٔ مشترک بوده است: همکاری آنها از گونه‌های دیگر بود. بارها اتفاق افتاده است که برخی از آنها شاعر بودند و از میانهٔ قرون وسطی بدین سو، بالندگی برخی گروهها درک عمیقی از ارزشهای معنوی بروز داده است. از سوی دیگر برخی گروههای صوفیه که در این هنگام در حلقاتی تشکل یافته بودند، به‌نمونهٔ زندگی مشترکی که فتیان (جوانمردان) ارائه داده بودند آگاهی داشتند. از آنجایی که فتیان دسته‌هایی بودند که بیش‌از گروههای دیگر نویسنده پرورش دادند، ادبیات کاملی پدید آمد که برمدار جنبهٔ معنوی **فتوة** (به‌معنی جوانان) می‌گشت، نامی که به‌اصل همبستگی اخلاقی آنها داده شده بود، بی‌توجه به‌این حقیقت که این فتیان فعالیتهای دیگری بظاهر کاملا از گونهٔ متفاوت نیز داشتند. در واقع آنها به‌حقانیت سرقت اقرار می‌کردند، مشروط برآنکه این سرقت با سلحشوری به‌زیان اغنیاو سود مشترک جامعهٔ فتیان انجام گرفته باشد. تاریخ‌نگاران و نویسندگان در دوره‌هایی که از قدرت فتیان کاسته می‌شد، آنها را با اسامی اهانت آمیز و خوار کننده (امافتیان این اسامی را با غرور می‌پذیرفتند)، نظیر عیاران، اوباش، شطار و غیره نام می‌بردند و می‌گفتند که آنها مرتکب انواع مختلف اعمال غیرقانونی می‌شدند و در قبال دریافت پول «حمایت» خود را به بازرگانان واعیان تحمیل می‌کردند. در شهرهای بزرگ نیروهای نظامی رسمی و لشکریان ساخلوها کمابیش به آنها احترام می‌گذاشتند؛ اما در جاهای دیگر آنها خود سازمان پلیسی تشکیل می‌دادند، و گه‌گاه حتی داوطلبی خود را به‌ریاست شهر تحمیل می‌کردند. فتیان در بسیاری اوقات رئیسی از خود داشتند، اما تعریف دقیق موقع و وظایف او دشوار است، زیرا اصطلاح رئیس را که تنها به‌معنی قائد و مدیر است، شاید بتوان در راههای مختلف بکار برد؛ گاهی این اصطلاح برای مقابله یا مخالفت با قدرت سیاسی امیر، به‌معنی گونه‌ای شهردار محلی است. بی‌گمان جنبشهای موضوع بحث دسته‌بندیها و احزاب واقعی (عصبیات) دامنه‌دارتر از گروههای ناحیه‌ای فتوت به‌معنی دقیق کلمه بوده‌اند. اما تردیدی نیست که دسته‌های اخیر ماهیت و برجسته‌ترین رسم خود را آشکار می‌کردند، از این رو افراد جاه‌طلبی که می‌کوشیدند تا دسته‌های فتوت را به‌پشتیبانی از خود برانگیزند، به این واقعیت متوسل می‌شدند. سلسلهٔ صفاری سیستان بنیاد گرفتن خود را مدیون فتیان ولایت بود.

راست است که درکشورهای سامی نژاد خاور نزدیک که بیرون از امپراتوری ساسانی بودند نیز نیروهای شبه‌نظامی بومی وجود داشتند که غالباً **احداث** خوانده می‌شدند — واژهٔ عربی دیگری به‌معنی «جوانان» —، درصورتی که فتیان /عیاران سازمان بندی واقعی داشتند و دارای شعایر و مناسک آغازین برای عضوگیری و نشانهای ویژه (از جمله شلوار فتوت) بودند، و به‌علاوه در خط‌مشی خود تعقیدات اخلاقی را رعایت می‌کردند. این خصایص نمی‌بایست

در میان احداث یافت شود. در واقع چنانچه گمان می‌رفت که کسانی از میان احداث مایل به‌نشان دادن چنین رفتارهایی هستند مورد آزار دیگر اعضای گروه قرار می‌گرفتند. بنابراین تردیدی نیست که فتوت جوهری، اگر نه کاملا ایرانی، دست کم ایرانی ـ عراقی و نیزخاستگاهی ساسانی داشت، و می‌نمود که ایران قدیم نفوذ زیادی در آن دارد. بررسی این موضوع نیز بغرنج و پیچیده است، زیرا پاره‌ای متون بنظر می‌آید که دسته های فتیان /جوانمردان را به‌عنوان وجودی شهری که دارای اندیشهٔ نسبتاً مردم‌سالارانه بوده‌اند به‌خواننده معرفی نمی‌کنند، بلکه آنها را دسته های اشراف جوان «جوانمردان» می‌دانند، چنانکه گویی فتیان احتمالا هیچ وابستگی با عصبیات نداشته‌اند. اگر چیزی قابل قیاس از دورهٔ ساسانی برماشناخته بود شاید چنین پرسشهایی را می‌توانستیم بی‌دشواری زیاد پاسخ گوییم.

از روزگار هخامنشیان سازمانهایی وجود داشته که نوع آن مشابه سازمانهای بسیاری از جوامع دیگر بوده است، جز آنکه سازمانهایی که در ایران بوده‌اند هدفی در اصل دینی داشته‌اند، و هرگونه تجسم رویه‌ای که این سازمانها در عصر ساسانی داشته‌اند دشوار است. احتمالا سازمانهای مزبور برای آنکه کمابیش از سوی مؤسسات شهری که پس‌از تحول شهرها پدید آمدند تقلید شوند رو به‌تکامل گذاشته بودند. امکان دارد که واژگان و نگرش ذهنی اعراب و ایرانیان، از اشراف تا طبقات فرودست فرایند تماس و تسری درونی پیدا کرده و حتی شاید بتوان پرسید که آیا عیار عربی که در این معنی تنها در حیطهٔ مورد بررسی ظاهر می‌شود و ایار /یار فارسی میانه که غالباً در مورد اعضای محافل برادری باستان که در بالا ذکرش آمده بکار می‌رفته است، در یکدیگر تأثیر متقابل نداشته‌اند؟[۶]

به‌خصیصه دیگری نیز که صفت ممیز دست کم شماری از نواحی ایران بود، باید اهمیت داده شود. چون ایرانیان، بخصوص آنهایی که در مناطق مرزی زندگی می‌کردند همواره از جانب شمال شرق و شمال غرب در معرض تهدیدات دشمنانه بودند، از این رو اشرافیتی نظامی را حفظ کرده بودند، و حتی در شهرها سنت نوعی انضباط «ورزشی» وجود داشت که در جهان عرب معادل دقیقی در برابر آن نبود. راست است که در ایران نیز نظیر دیگر کشورهای اسلامی کاربندی واقعی جنگ افزارها در ارتشهای منظم عاقبت در اختیار خاص گروههای نژادی ویژه‌ای درآمد که مقدر بود غلامان ترک نقش بسیار بزرگی در آن ایفا کنند. از سوی اعراب، بدویان رسم جنگ از طریق تاخت و تازهای غارتگرانهٔ خود را همچنان حفظ کرده بودند، که می‌بایست از سده‌های چهارم و پنجم هجری /دهم و یازدهم میلادی بدین سو موجبات ایفای نقشی نظامی در پاره‌ای از امارتها را برای آنها فراهم کرده باشد. خراسانیان که پس‌از بسیج سپاه و به‌پیروزی رساندن انقلاب عباسیان، مدت سه‌ربع قرن خدمت در سپاه منظم امتیاز نیمه انحصاری آنها بود، همچنان نقشی اگر نه انحصاری ولی پراهمیتی در ارتشهای ولایتی طاهریان، سامانیان و صفاریان داشتند، در صورتی که کردان و دیلمان عنصر اصلی نیروهای ایران در مغرب بودند. ایرانیان براثر تماس با جنگجویان صحرا گرد آسیای میانه برخی فنون نظامی از آنها آموخته بودند که اگر چند آنها را قادر به‌جلوگیری از پیشروی تازیان در اوضاع و احوال حکم فرسای پس‌از سقوط ساسانیان در سدهٔ نخست هجری /هفتم میلادی نساخت، ولی

6. G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran* (Cologne, 1969), P. 39.

بایست قدردانی ولینعمتان جدیدشان را تحصیل کرده باشد و در دست یافتن آنها به‌موقعی که از انقلاب عباسیان بدست آورده بودند کمک نموده باشد. در شهرها به‌افراد تیراندازی می‌آموختند و در زورخانه‌ها تمرین شمشیرزنی می‌کردند. بهیچ‌وجه تصادفی نبود که در ادبیات دوره‌های بعد تمام کشورهای اسلامی به‌استادان ایرانی در این زمینه فخر و مباهات شده است. از طرف دیگر، در امتداد مرزهای امپراتوری بیزانس، در آسیای میانه و به‌درجاتی کمتر در مناطق مجاور مرزهای هند، دسته‌های جنگی که از داوطلبان دینی یا غازیان تشکیل می‌یافتند در حالت نیمه بسیج دایمی پیدا می‌شدند که قطع نظر از بدویان، در جهان عرب مثل و مانندی برای آنها پیدا نمی‌شد. برخی از آنها تنها در شهرها سکونت می‌کردند، اما دیگران در رباطهای کنار مناطق مرزی سازمان می‌یافتند. البته در شهرهای مرزی غالباً تداخلی میان غازیان و فتیان /عیاران پدید آمد، اما بدیهی است که غازیان و فتیان تشکیلات یکسان نداشتند، در شهرهای دور از مرزها فتیانی بودند که غازی نبودند و نیز غازیانی در رباطها مستقر بودند که پیشهٔ عیاری نمی‌ورزیدند، اگر چند خلاف گفتهٔ ما نیز بسیار گفته‌اند. چون قبول اسلام از سوی ترکان آسیای میانه، فتح نواحی شمال هند و آسیای صغیر غازیان را از اشتغال به‌جهاد محروم کرده بود، می‌بایست عاقبت ضربه‌ای مهلک براین گروه از مردم ایران وارد آید، اما سنتهای آنان موافق ترکان آمد، ولابد آنها این سنتها را با خود به‌صحنه‌های جدید جنگ برده بودند. اما تا این زمان آنها نقش مهمی ایفا کرده بودند.

چنانکه گفته آمد، گروهها یا نهضتهای فتیان /عیاران، به‌رغم نظرات مخالف بسیاری که ابراز شده،براساس حرفه تشکل نمی‌یافت، بدین معنی که مقام و پایگاه آنها در گروه بر حسب حرفه‌ای که داشتندتعیین نمی‌گردید وخود را مقید به‌شغل‌و حرفه نمی‌کردند. باقی‌می‌ماند این مسأله که در حقیقت آن دسته از مشاغلی که در سطحی پایینتر از اشراف سالاری سیاسی، اداری و دینی، معاش بیشترینهٔ مردم را تأمین می‌کرد، چگونه سازمان می‌یافت. در اینجا نیز مسأله بغرنج و دشوار است، و پیدا کردن حقایق از میان آرای مختلف اهمیت شایان دارد.

در ایام اخیر پیرامون موضوع کلی وجود اصناف شغلی در شهرهای اسلامی در میانهٔ دورهٔ قرون وسطی سخن بسیار رفته است و شاید دقیقاً به‌اندازهٔ شرایط مشابه در جهان ایران و غرب خود را نشناسانده است. در اینجا می‌توان تکرارکرد که شرع اسلام به‌طورکلی هیچ‌گونه وجود اخلاقی جمعی میانی بین فرد و جامعهٔ مؤمنان را برسمیت نمی‌شناسد، اما البته این دلیل کافی برای اثبات عدم وجود چنین دسته‌هایی نیست. لکن در اینجا مهم این است که فرقی حقیقی میان واقعیتهای تاریخی مختلف گذاشته شود. چنانکه یاد آور شده‌ایم، در جهان اسلام نیز گروههایی جمعی، مثلا نظیر سازمانهای فتوت پیش گفته، می‌توانست وجود داشته باشد، اما بنظر نمی‌آید که بهرحال در دورهٔ موضوع بحث ما، این گروههای جمعی با ساخت «پیشگانی» جامعه پیوستگی داشته‌اند. می‌توانست تشکیلات پیشگانی منظمی که دربرگیرندهٔ گروههایی از گونه‌های معین بوده وجود داشته باشد و تردیدی نیست که وجود هم داشته است، اما کلا می‌توان گفت که نظیر مورد امپراتوری روم و قطعاً مانند وضعیت امپراتوری بیزانس که با عالم اسلام هم سرز بود، آنچه براین مفهوم دلالت داشت نظامی دولتی بدون مسؤولیت مستقل افراد وابسته، یا بی‌هرگونه افزایش فعالیتهای گروههای پیشگانی فراتر از

شرایط شغلی آنها بود. در چنین نظامی هیچ چیزی با اصناف پیشگانی که برای تاریخ اروپایی شناخته است تطابق ندارد، یعنی مؤسسات وابسته به کاربندی حرفه‌ای که در برابر تشکیلات آن حرفه و نیز در برابر زندگی بیرون از پیشهٔ اعضای آن ـ خلاصه، بربنیادی پیشگانی، در مقابل استخوانبندی ساخت اجتماعی قبول مسؤولیت کند. بی‌هرگونه روشن کردن این تمایزات قطعی، اصطلاحات اروپایی، ظاهراً بدون تطابق تا اندازه‌ای بیانگر مفاهیم مجزا و متفاوت می‌باشند که برای اثبات وجود چگونگی اموری که اثبات ناپذیر است بکار رفته‌اند.

تحت این شرایط، کاملا مسلم است که در شهرهای ایران و آسیای میانه در قرون وسطی، نظیر سراسر بقیهٔ جهان اسلام و بیشتر شهرهای قرون وسطایی گروهبندی موضعی بیشتر در زمینهٔ دادوستدها وجود داشته است. بدیهی است که چنین گروهبندیهایی مستلزم تا اندازه‌ای رابطهٔ خودمانی با دلبستگیها و واکنشها بود که مثلا به هنگام وجود تهدیدات یا نارضایی که موجب بسته شدن **اسواق** می‌گشت کمابیش همگی سهیم بودند؛ حضور در مسجد واحد برای فراهم آوردن مردمی که در یک رشته تجارت می‌کردند یا پیشهٔ مشترکی داشتند سودمند بود، بیشتر آنها در تأسیساتی بسر می‌بردند که برخی یا دیگر اعضای آنها بنا کرده بودند؛ این مسأله تنها در پایان قرون وسطی تغییر جهت داد. مسؤول اوضاع جاری در جامعهٔ کسب و تجارت نظیر دیگر بلاد اسلامی **محتسب** نام داشت، این افراد را در شهرهای بزرگ **عریف** (گاهی نیز **امین**) می‌خواندند که هرکدام تحت امرمحتسب مذکور عهده‌دار نظارت بر صنف خاصی بودند. اگر چنداین شخص خود به‌تجارت تعلق داشت (اما درمورد محتسب بهیچ‌وجه همیشه صادق نبوده)، اما بی‌بردن سودی از هرگونه «مشاورهٔ» پیشگانی، چیزی مانع او نمی‌شد که از سوی حکومت به کارگزاری منصوب نشود. بنابراین، نظام موضوع بحث، اگر چند شاید بدقتی کمتر، از همان مقولهٔ رایج در امپراتوری روم و بیزانس بوده است. دولت اسامی بازرگانان یا صاحبان حرف را ثبت دفاتر می‌کرد ـ و گفته‌اند که آنها دیوانی نیز داشته‌اند. کارگزاران حکومت، دست کم در موارد خاصی، درکار تولید فراورده‌ها نظارت نزدیکی اعمال می‌کردند (این امر از اشارهٔ خاصی که به‌منسوجات کازرون می‌شود پیداست). تجارتهای مختلف ملزم بودند، بجای پرداخت مالیاتهای دیگر، مالیات جنسی بپردازند. وضع و جمع‌آوری مالیات جنسی از بازرگانان آشکارا اشاره دارد که درجهٔ معینی از تشکیلات وجود داشته است، اما در این مورد ذکری در منابع نیامده است. منشأ خود محتسب روشن نیست[۷]، از قرار معلوم وی از لحاظی کاری را دنبال می‌کرده که با وظایف آن مأموران در شهرهای عهد باستان قابل قیاس بوده است. اما درضمن ضامن برخی مقررات مناسب شهرهای عرب ـ اسلامی نیز بوده است. دانش موجود در باب امور مربوط به‌ایران آنقدر ناقص است که ممکن نیست معلوم کرد که دقیقاً چگونه عبور از نظام باستانی به‌نظام جدید انجام گرفته است.

اما همچنین راست که روح پیشگانی و گروهی در ایران قویتر از جهان عرب زبان بوده است. در میان اعراب وقتی که نام شخص کاملا ذکر می‌شود، شامل تبارنامه‌ای می‌شود که جزء پایانی و اصلی آن به‌وابستگی او به‌قبیله‌ای اشاره دارد. مردم غیر عرب عالم اسلام با

۷. مقایسه کنید با: Benjamin R. Foster "Agronomos and muhtasib," *Jehso*, Vol. XIII (1970), pp. 128–45.

برخی استثناها، نظیر بربرها و کردان و غیره، دیگر بقدر کفایت از ارتباط‌های قبیله‌ای باستانی خود آگاهی نداشتند که بدین طریق آن را یاد آور گردند. اما آنها وضوحاً و به‌همان ترتیب به کارسندیشان در یک حرفه یا تجارت اشاره می‌کردند، البته خصوصاً اگر اتفاقاً شخص آدم نسبتاً برجسته‌ای بوده است. این رسم مخصوص ایران نبوده، اما در این سرزمین آشکارتر از جایهای دیگر بوده است. از این گذشته، برخی متون، مسلماً بسیار بندرت و بیشتر در دوره‌های اخیر به‌وجود برخی از پیشه‌ها در نواحی آسیای میانه که زیر نفوذ ایران و آذربایجان بودند اشاره می‌کنند که گه‌گاه سازمانی برای مساعدت متقابل یا **تناصر** میان صاحبان این پیشه‌ها وجود داشته است. کاربندی این سازمان گردآوری غرامت قانونی در موردی بود که خسارات وارده برپیشه‌ور واجب‌الادا بود[۸]. بعید نیست که تمدن تجاری سغدیها برخی از اینگونه میراث را بجا گذاشته باشد. بی‌گمان جریان تکامل این سازمان به‌شکل‌گیری اصناف پیشگانی در دورهٔ ترک ـ مغول انجامید، اما سند معتبری که تاریخ تشکیل این اصناف را به‌عصری پیشتر از دورهٔ مذکور در بالابرساند وجود ندارد.

می‌توان استنباط کرد که در درون هرصنعت چندین شاگرد جوان و برده در اطراف کارفرما کار می‌کردند. به‌طور کلی کارگاههای کوچک همیشه از منزل کارفرما یا از حانوت کوچکی که او فراورده‌اش را بفروش می‌رساند جدا نبود و کارفرما ناگزیر بود که فراورده‌اش را کمابیش در برابر چشمان مشتری تولید کند. اما گه‌گاه بنظر می‌آید که شمار زیادی از کارگرانی که روی محصول واحدی کار می‌کردند می‌بایست در عمارتهای مشترکی یافت شوند، اما میزان این محصول بهراندازه‌که می‌رسید، نتیجهٔ استمرار مهارتهای فردی بود نه رشته‌ای از تولید؛ و بیشتر نشان دهندهٔ عملکردهای مستقل بود. بنظر می‌آید که این روش در مورد تولید منسوجات بکار بسته می‌شد که غالباً رشتن نخ کار زنان و بافتن و فرایندهای بعدی در دست مردان بوده است. در جایی که پارچه‌های نفیس می‌بافتند، چنانکه مورد کازرون ثابت می‌کند، دولت درکار بافت آن نظارت می‌کرد[۹]. در پایتختها نیز کارگاههای دولتی وجود داشت که در آنها منسوجات تجملی (طراز)، جنگ افزار، سکه، کاغذ و غیره تولید می‌کردند.

فرهنگهای زندگی نامه‌ای آنجاکه در بدست دادن اسامی شخصیتها، معمولا ذکری از تجارت یا پیشه‌ای می‌کنند که آنها یا والدینشان بدان تعلق داشتند، دست‌کم در برخی از شهرها اشاره‌ای به‌توزیع آماری مهارتهای حرفه‌ای نیز می‌کنند. تردیدی نیست که پیداکردن صورتی ذهنی دست‌کم از پیشه‌های وسیعی که وجود داشتند و مدرک مستقلی دربارهٔ آنها در دست می‌باشد امکان پذیر است و نیز شاید بتوان اختلافات زمان و مکان را هم تعیین کرد. اما لازم است دریافت که تنها به‌حرفه‌های طبقات محدود اشاره می‌شود، و نیز از پیشه‌هایی که بقدرکافی ارج و مقامی ندارند صرف نظر شده است.

نظیر بیشتر جوامع پیش‌از آمدن سرمایه‌داری بزرگ جدید، نمونه‌هایی از سرمایه‌داری

8. C. Cahen in *The Islamic City*, ed. S. Stern and A. Hourani, P. 59.

۹. ابن بلخی به‌گزارش A. Mez, *Die Renassanz des Islams*, P. 434. (فارسنامه، ویرایش علی‌نقی بهروزی، ص۱۹۹).ـم

محدود، در جاهایی که وجود داشتند، سرمایه داری تجاری بودند نه صنعتی، در صورتی که باز هم در پاره‌ای موارد، نظیر صنعت بافندگی دنبال کردن خط فاصل دشوار است. در واقع، حتی در حوزهٔ تجارت نیز نسبت به دیگر بخشهای مجزای اقتصاد استقلال کافی وجود نداشت. بازرگانان مقدار زیادی از سرمایهٔ خود را که با آن کسبشان را می‌گرداندند نه تنها ازسود معاملات گذشته جمع می‌کردند، بلکه از درآمدهای حاصل از زمینی که از آن سودها بدست آورده بودند یا از املاک محتشمانی که مایل بودند از طریق پیمان‌نامه‌های گوناگون شرکت و واگذاری سرمایهٔ حاصل از درآمد املاکشان را به کاراندازند، و نیز از عایدات دولت که در ادارهٔ این محتشمان بود، خواه هنگامی که برای خزانه تجارت می‌کردند خواه به‌عنوان سود جنبی جمع و جبایت مالیات، نیز جلب سرمایه می‌کردند. پایگاه اجتماعی کسبه هرچه بوده، اینقدر پیداست که آنها بزرگ و صاحب نفوذ نبودند ـ این نظامیان بودند که بزرگی و جاه را قبضه کرده بودند.

اگر چند ممکن نیست که در این فصل به‌بررسی تجارت «بین‌المللی» ایران پرداخت، اما با این همه باید یادآور گردید که در این زمینه تفاوتهای فاحشی میان ولایات مختلف وجود داشت. آسیای میانه از حیث مناسبات با چین، دشتهای اوراسیا و عالم عرب ـ ایرانی خاور نزدیک بسیار پراهمیت بوده است ـ بغداد در جانب دیگر ایران و قسطنطنیه در آن سوی مرزهای اسلام دو مرکز بزرگ باز پخشی امتعهٔ تجاری بودند. ایران به‌معنی واقعی از طریق راههای بزرگی که آسیای میانه را از یک سو به‌بغداد و از سوی دیگر به‌آسیای صغیر و دریای سیاه حوزهٔ قلمرو دولت بیزانس متصل می‌کرد، در این تجارت پراهمیت سهیم بود. از این گذشته، تجارت دریایی اقیانوس هند وجود داشت که مقصد نهایی آن بندر بصره در عراق بود. این راه تجاری لنگرگاههایی اضطراری در کرانه‌های خلیج فارس داشت که با تأسیس سلطان نشینهای مستقل ایرانی براهمیت آنها پیوسته می‌افزود. راه خراسان به‌عراق مسیرحج گزاران نیز بود. شهرهای سمرقند، مرو، بلخ، نیشابور، ری و همدان که در گذر این راه قرار داشتند اگر نه همه دست کم بخشی از اهمیت خود را مدیون آن بودند. سیراف در کنار خلیج‌فارس بندر بزرگ ایران بود، تا آنکه حدود سال ۳۹۰ق / ۱۰۰۰م زلزله‌ای و نیز دگرگونیهای تصادفی که به‌سود دریای سرخ و به‌زیان خلیج‌فارس کارکرد، بی‌آنکه جانشینی برای این بندر فراهم کند، ویرانش کرد. ضمناً شهرهای دیگری که بازرگانان را به‌سوی خود جلب می‌کردند تختگاههای سیاسی یا مراکز ولایتی پرثروت نظیر شیراز، اصفهان، هرات، بعداً غزنه و دیگران بودند.

بازرگانان به‌ادیان گونه‌گون تعلق داشتند و به‌اینجا و آنجا می‌رفتند با یکدیگر ستدوداد می‌کردند. اگر گزارش ابن‌خردادبه دربارهٔ بنی‌رهدان را کلمه به کلمه بپذیریم، اعراب و سامیهای مستعرب سوریه یا بین‌النهرین و یهودیان سرزمینهای دورتر در ایران سیاحت می‌کردند. اما تردیدی نیست که بیشتر بازرگانانی که خواه از طریق خشکی خواه از راه اقیانوس هند از مالزی (و گه‌گاه حتی از چین) به‌شرق افریقا امتعهٔ تجاری صادر می‌کردند ایرانی بودند. تاریخ کامل گسترش زبان فارسی نیاز به‌بررسی دقیق دارد. در قلمرو بازرگانی داستان سند باد بحری که در میان مردم عرب زبان شهرت عام داشت، یک نماد بود، اما واژگان

دادوستد و دریانوردی (بیرون مدیترانه) اگر چند به‌عربی بود، اما عمیقاً با واژگان فارسی در-آمیخته بود.

بتازگی کوششی در تجزیه و تحلیل جابجایی جمعیت در شهرهایی که اتفاقاً ایرانی بوده‌اند با تحقیق در **نسبت** (نامی که به‌خاستگاه اشاره می‌کند) اشخاصی که شرح حالشان در فرهنگهای زندگی‌نامه‌ای آمده صورت گرفته است. بدیهی است که سوداگران، و بهر تقدیر سوداگران سیار در میان عناصر پرتحرک جامعه پدیدارتر از دیگران می‌باشند، اما طبقهٔ دیگری که گه‌گاه گروه نخستین را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد و در منابع آشکارا نمود بیشتری دارد، طالب‌علمان گاه میانسالانی بودند که برای تکمیل آموخته‌های خود از شهری به‌شهری دیگر سفر می‌کردند و در پیش معلمان و استادان تازه دانش می‌اندوختند[۱۰]. اخیراً من شاهدی از وجود برخی اندلسیان در قزوین بدست داده‌ام.

در دورهٔ پیش‌از اسلام جامعهٔ ایران را ذخایر بردگان اشغال کرده بود و برده‌داری در ایران در دورهٔ اسلام نیز همچنان ادامه یافت و چه بسا که برشمار آنها در این دوره اضافه شده بود، و برده داری عاملی بود که ایرانیان را قادر ساخت تا در مرزهای قلمرو اسلام دست به‌اقدامات نظامی یا تجاری بزنند. اما مهم این است که در نهاد این نظام برده داری مبالغه‌ای نرود یا تعبیر نادرستی نشود. به‌استثنای بردگان ترک که در سپاه خدمت می‌کردند، خاستگاه آنها هرچه بوده (اسلاو، زنگی و غیره)، اساساً بومی بودند —از جمله کنیزان —وکمابیش منحصراً محدود به‌شهرها بودند. از بردگان برای کار برروی زمین اصلا استفاده نمی‌شد و حتی در شهرهایی که درکنار مزدبگیران آزاد تنها بخشی از پیشه‌وری افزارمند را تدارک می‌دید، در این زمینه بردگان را بکار نمی‌گرفتند. لاتیفوندیا یا املاک خصوصی پهناور ازگونهٔ زمینهایی که در اروپا توسط بردگان کشت می‌گردید و با قیام زنگیان جنوب عراق، درکنار مرزهای ایران آوازه‌ای بلند یافت کاملا استثنایی بود. اما همچنین باید تأکید کرد که دربارهٔ برده‌داری در شرایط خاص ایران هنوز تحقیقی نشده است. و نیز باید پذیرفت که در شهرهای ایران و خصوصاً در شهرهای بزرگ لمپنهای بدون حرفه‌ای وجود داشتند که به‌خاطر هرچیز یا هیچ چیز آمادهٔ ستیز بودند، و انگل و طفیلی ثروتمندان و جاه‌طلبان یا صرفاً گرسنگان تنبل بودند.

ماحصل آنکه بار دیگر باید تکرار کرد که شرح مختصر بالا اساساً مبتنی برپاره‌ای معرفت عمومی از مسائلی است که عالم اسلام با آن رودرروست، و حال آنکه ایران تاریخ خاص خود دارد. اما از طرف دیگر ممکن است این برداشت را پیدا کرد که برخی از مورخان، حتی در دورهٔ اسلامی ایران را به‌عنوان واقعیتی جداگانه، مجزا از محیط اسلامی وکمابیش برکنار از یکپارچگی عالم اسلام می‌دانستند. بدیهی است که اگر بخواهیم تحقیق پر حاصلی در این زمینه کنیم، هم چگونگی امور عالم اسلام رویهم رفته باید بررسی گردد هم سنتهای خاص ایران باید رسیدگی شود. چنین کوششهایی در حوزهٔ تاریخ سیاسی و فرهنگی صورت گرفته است، اما این کوشش در خصوص مسائل اجتماعی بسیار ناچیز بوده است و در این زمینه هنوز نیاز ضروری وجود دارد که باید برآورده گردد.

10. R. Bulliet, "A Quantitative Approach to Mediaeval Muslim Biographical Dictionaries," *Jesho*, vol. XIII (1970), p. 195.

بخش نهم

هنرهای دیداری

در این مرحله ازدانش ما، نوشتن تاریخ بی‌تناقضی از هنراسلامی در ایران پیش‌ازظهور سلجوقیان غیرممکن است. برای این امر دست‌کم سه‌دلیل وجود دارد. یکی از این دلایل مربوط به‌اسناد و مدارک موجود می‌شود. بسیاری از آثار معماری نخستین که می‌توان وجود آنها را از روی متون، نوشته‌ها و منطق ساده حدس زد یا ازمیان رفته‌اند یا چنان در دوره‌های بعدی تغییر شکل داده‌اند (از جمله تجدید بناهای نادرست معاصر) که هرگونه بازسازی این آثار سخت نامطمئن است. آشکارا آثار معماری دوره‌های نخستین اسلامی بواسطهٔ خاک پهناور ایران بسیار اندک و بنابراین طبقه‌بندی سبک و سنخ این آثار نارسا می‌باشد و پس‌از هرکشف تازه باید در آن جرح و تعدیل کرد. پژوهشهای باستانشناسی آنقدرکه انتظار می‌رفته سودمند نبوده است، زیرا حاصل دو تحقیق بسیار پراهمیت باستانشناسی در ری و نیشابور هنوز انتشار نیافته، و نتایج عملیات حفاری بسیار هیجان‌انگیز سیراف تنها به‌صورت گزارشهای مقدماتی منتشر شده است. و اگر نگاهی به‌هنرهای دیگر بیفکنیم، مسائل هم ساده‌تر است و هم پیچیده‌تر. این مسائل از آن جهت ساده‌ترند که رشته‌هایی ازکارها نظیر سفالینه سازی شمال ایران یا آلات سیمینی که بخطا آنها را متعلق به‌اندکی پس‌ازعصر ساسانی دانسته‌اند، دست‌کم در سنخیت می‌توانند یکسان تلقی شوند. اما بدان سبب برخی مسائل پیچیده‌اند که تحول دقیق سبکها در داخل هریک از این دو شیوه هنوز بسیار مبهم است. از این گذشته، بواسطهٔ پویش کم باستانشناسی مربوط به‌این دورهٔ نخستین در ایران، دادن رأی قاطع در اینکه هرسنخی تا چه اندازه برای سراسر ایران معتبر است، هنوز تقریباً غیرممکن می‌باشد.

دلیل دیگر دشواری‌ما در ارائهٔ اسناد بواسطهٔ ضعف پیکر بندی تصوری است که دانش می‌خواسته تا به‌کمک آن به‌مسأله نزدیک شود. پرسش اساسی این است که آیا در مسائل مربوط به‌ضرورتهای وظیفه‌ای و ذوق هنری، جهانگشایی عرب واقعه‌ای انقلابی بود که‌سنتهای پیشین را از ریشه و برای همیشه دگرگون کرد یا تنها پوشش معنوی و فرهنگی خاص بدون نتایج آشکارا محسوس بزرگی که صرفاً زبانی هنری راکه پیش‌ازاین وجود داشته تغییر داد یا به‌مجراهای تازه سوق داد؟ هرپاسخی که سرانجام به‌این پرسش داده شود، متأثر از گروهی

از متغیرها خواهد بود که هر کدام خود نیاز به‌بررسی دارند. از آنجایی که سلطهٔ مؤثرمسلمانان بر هرقسمت از ایران تنها پس‌از پی‌افکندن یک معماری مقدماتی اسلامی در عراق روی داده است، بنابراین، می‌توان پرسید که رنگ اسلامی گرفتن هنر ایرانی چه اندازه متأثر از هنر نخستین اسلامی در هلال خصیب بوده است؟ از طرف دیگر اگر اهمیت ایرانیان در دربار خلافت بغداد در عراق، خصوصاً پس‌از سال ۱۸۴ق /۸۰۰م را بخاطر آوریم، آیا گه‌گاه هنر عراق در سده‌های سوم و چهارم هجری / نهم و دهم میلادی را هنری ایرانی نخواهیم دانست؟ از آنجایی که کلا در نواحی غربی و شمال شرقی عالم ایران سنتهای گونه‌گون دورهٔ پیش‌از اسلام وجود داشت، آیا تغییرات مختلفی که اسلام به‌حالتهای هنری پیشین داده بود در آنجاها نیز چنین تغییراتی را موجب شده بود؟ آیا شناخت بهتری که‌ما از خراسان و ماوراء‌النهر داریم صرفاً حاصل کاری است که در این نواحی بیش‌از فارس یا جبال انجام گرفته یا آنکه اسلام واقعاً در شمال شرق زودتر از مغرب اعتبار و نفوذ یافته بود؟ پاسخ به‌این پرسشها تنها منوط به‌بررسی آثار تاریخی نیست، بلکه شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران عصر اسلامی از سدهٔ نخست هجری /هفتم میلادی تا سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی نیز باید مورد پژوهش قرار گیرد. چنین تحقیقاتی چنانکه اکنون نیز یافت می‌شود بکلی متوجه پرهیز از مدارک باستانشناسی و تجسمی بوده است فرضیه هایی مطرح کرده‌اند که تنها بسیار اندک مبتنی بر بررسی جامع منابع ادبی است. با وجود پیچیدگیهایی که در تأویل و تفسیر مدارک ناقص و پراکنده وجود دارد، مع‌ذلک اسناد و شواهدی که ما از هردو سو در دست داریم از چنان عظمت واهمیتی برخوردار است که تنها همنواختی منظم میان اسناد مکتوب و دیداری می‌تواند به‌نتایج رضایت‌بخشی بینجامد.

بالاخره در این دوره نیز نظیر بسیاری دیگر از دوره‌های هنرهای ایران، نبودن پژوهشهای تک نگاری پیرامون آثار تاریخی منحصر بفرد یا مجموعه‌ای از آثار تاریخی دلیل سوم خودداری از اقدام به‌ترکیب کردن هنر این عصر می‌باشد. اگر چند دانش جدید اتحاد جماهیرشوروی دست‌کم آثار تاریخی جمهوریهای سوسیالیستی آسیای میانه را نسبتاً قابل‌دسترس کرده است و نیز اگر چند ای. کوهنل متوفی اطلاعات پیراسون زمان خاصی از هنر ایران در اوایل عصر اسلامی راکه در دسترس او بوده گردآوری کرده است، اما هنوز به‌تحقیقات بسیار زیادی نظیر کتاب قریب الانتشار چارلزویلکینسن دربارهٔ سفالینه های نیشابور نیاز داریم.

به‌دلایلی که در بالا ذکر گردیده صفحات بعدی این فصل تنها کوششی خواهد بود برای تلخیص چیزهایی که قبلا شناخته شده‌اند، اما نتیجه‌گیریهایی از آنها را باید اساساً به عنوان فرضیه های احتمالی پذیرفت که اثبات آنها بر عهدهٔ اسناد و مدارک تازه است. اگر چند محتمل می‌نماید که این دورهٔ بخصوص جداگانه دو ناحیهٔ غرب و شمال شرق را در برمی‌گیرد، اما من برداشت مرسومتر گفت و گوی در شیوه‌های خاص، نخست معماری و آرایش بنا، سپس هنرهای به‌اصطلاح کوچک که اهمیت آنها بسیار بیش‌از آن است که نام اندکی‌استخفاف آمیز آنها القا می‌کند را ترجیح داده‌ام. به‌طورکلی من مایل بوده‌ام که مدارک خود را به نواحی‌ای که بخشی از عالم ایران به‌معنی دقیق کلمه است محدود کنم و جاهایی نظیر شوش را که به‌طورکلی در آن هنگام بیشتر جزو هلال خصیب غرب بشمار می‌آمده مورد بررسی قرار

ندهم. اما از طرف دیگر آسیای میانه را که اکنون بیشتر سکنهٔ آن ترک زبان می‌باشند، ولی در آن هنگام به‌فارسی تکلم می‌کردند داخل در تحقیق خودسازم. در عین حال باید پذیرفت که ترک شدن آسیای میانه در طی قرون موضوع بررسی ما آغاز شده بود و بخش سفلای وادی بین‌النهرین تقریباً به‌اندازهٔ فارس ولایتی ساسانی بوده است. برای تصریح درست دگرگونیهایی که اسلام پدید آورده بود، مدارک و شواهد بین النهرینی ضروری و دست کم یکی از عوامل تعیین‌کنندهٔ پایان دورهٔ موضوع تحقیق ما تماس احتمالی ترکان باهنر و فرهنگ ایران است. اما بررسی کامل این دو مسأله ما را سخت از هدفمان دور خواهد کرد و مستلزم بررسی آثاری است که از حدود دقیق ایران در می‌گذرد. اما وجود این آثار تاریخی ما را از این خطر آگاه می‌کند که هنر ایران در این دوره را در زمینهٔ محدود ناحیه‌ای نبینیم، بلکه آن را بخشی از هنر اسلامی بدانیم که تازه شکل گرفته بود.

۱ - معماری و آرایش بنا

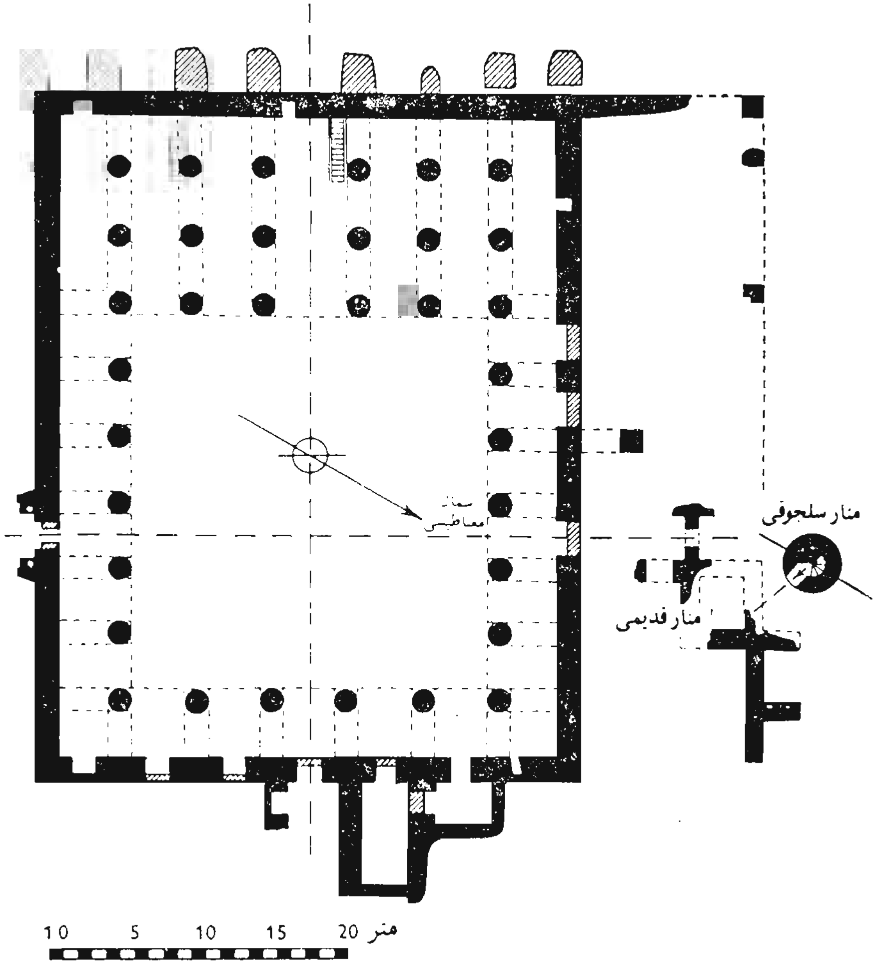
بیشترین و تقریباً تنها نشان ویژهٔ بناهای نخستین اسلامی مسجد است و در اطراف رشد و تکامل مساجد است که باید به‌تنظیم تاریخ معماری ایران در اوایل عصر اسلامی مبادرت ورزید. بدبختانه مدارک موجود چنان ناقص و بحث انگیز است که هنوز چنین تاریخی نمی‌توان نوشت. مطالبی که در زیر می‌آید براساس چیزهایی است که تاکنون شناخته شده.

در درجهٔ اول تردیدی نیست که چون تازیان اسلام را در ایران معمول کرده بودند، از این رو هم آنها بودند که ساختن مساجد ستوندار را که در سالهای میان ۱۴ق /۶۳۵م و ۸۱ق /۷۰۰م درعراق احداث نموده بودند در ایران رایج کردند. با تحقیقات باستانشناسی که بعمل آمده معلوم گردید که مساجد ستوندار در سیراف، نائین، دامغان (تصویر شمارهٔ یک)،[1] در واحهٔ مرو، دربخارا وسمرقند وجود داشته است. می‌توان تصور کرد که اینگونه مساجد در یزد، دماوند، اردستان، اصفهان و در هرتعداد از جاهای‌دیگری که براساس نوع دگرگونیهایی که در مساجد اصلی این شهرها در سدهٔ ششم هجری /دوازدهم میلادی یا دیرتر داده شده نیز وجود داشته است. در تعدادی از متون نیز به‌وجود مساجد ستوندار اشاره شده است. معروفترین این متون احسن‌التقاسیم[2] مقدسی است که برخی از مراحل بنای مسجد نیشابور را نیز توصیف می‌کند. بدبختانه متونی که مطالب آنها دقیق باشد چندان نیست و از طرح و ترکیب بیست‌وشش مسجد مربوط به‌دوره‌های نخست اسلامی که در یکی از تواریخ گرگان از آنها سخن می‌رود تصور روشنی نمی‌توان بدست آورد. اگر کسی بکوشد تا شاهد تاریخ قم

1. A. Godard, "Le Tari Khana de Damghan," *Gazette des Beaux-Arts*' Sixth Series. vol . XII (Dec. 1934).

برای یك بنای مربوط به‌این دوره در فهرج نزدیك یزد نگاه‌کنید به‌ك. پیرنیا «مسجد جامع فهرج»، باستانشناسی و هنر ایران، ج۵ (۱۹۷۰). بتازگی مساجد اولیه چندی نیز کشف شده، اما هنوز گزارشهای مربوط به‌آنها انتشار نیافته است.

۲. مقدسی، احسن التقاسیم، طبع میخائل‌یان دخویه (لیدن ۱۹۰۶)، ص۳۱۶.



طرح شماره ۱ ــ طرح مسجد دامغان

را در مورد مسجدی که گنبدی بزرگ یا مسجدی که سیزده مدخل دارد تعبیر و تفسیر کند دشواریهای زیادی پیش می‌آید، زیرا اگر بنظر می‌آید که گزارش در باب مسجد اخیر به‌بنای ستوندار بزرگی اشاره می‌کند که از چندین جانب دارای مدخل بود، مسجد گنبددار بزرگ احتمالا به‌نوع دیگر و کمیابی تعلق داشته که اندکی بعد بدان خواهیم پرداخت؛ و گزارش مفصل نرشخی دربارهٔ مساجد بخارا، گرچه ممکن است پاره‌ای از جزئیات ساختمان را روشن سازد و مطالبی در باب جنبه‌های مختلف زندگی که در مساجد جریان داشته بدست دهد، اما تقریباً چیزی پیرامون ساختار بنا نمی‌گوید.

اگر شایسته بنظر می‌آید که گمان رود بیشتر مساجدی که از طریق منابع ادبی پی به وجود آنها برده‌ایم ستوندار بوده‌اند، دلایل آن یا در تنوع جزئیات کوچک نظیر شمار دروازه‌ها یا آتشهایی است که در برخی‌از مراحل تاریخ بنا ستونهای چوبی آن را سوزانده است، یا مبتنی براین حقیقت است که این مساجد را ولاتی ساخته بودند که از عراق یا سوریه آمده و غالباً بومی هلال خصیب بوده‌اند و می‌توان پنداشت که آنها کمابیش نمونه‌های قانونی معماری نخستین اسلامی را دنبال می‌کردند. اما باید پذیرفت که این نتیجه‌گیری مبتنی بر تعبیر فرهنگ نخستین اسلامی در ایران به‌عنوان فرهنگی مأخوذ از مراکز بسیار خلاق بیرون ایران است نه براساس قالبد بهم پیوسته‌ای که معادل یافتهٔ باستانشناسی یا ادبی باشد.

اگر کوشش شود تا صفات ممیز مربوط به‌فن معماری این مساجد تعیین گردد همان دشواری پدید می‌آید. بنظر می‌رسد که این مساجد تقریباً همیشه یک صحن جنبی عریضتر و شاید بلندتر از دیگر مساجد داشتند، و بنابراین به‌دلایل معنوی یا صوری بهره‌برداری از اصول سازمان بندی فضا توسعه یافت. شیوهٔ مزبور سنت خاصی بود که نخست در سوریه و برای پرهیز از تقلید از ستونهای یکدست مساجد اولیهٔ عراق و مصر پدید آمده بود. برخی از مساجد ایران نظیر مساجد کشورهای اطراف مدیترانه حتی گنبد نیز داشتند که احتمالا در جلوی محراب می‌ساختند، اگر چند چه بسا که برای گنبد مسجد نیشابور که مقدسی از آن سخن می‌گوید برخی فواید دیگر نیز در نظر گرفته بودند. مدارک باستانشناسی موجود محال می‌داند که برداشت کاملا منسجمی از مطالبی که مثلا درکتاب مقدسی آمده یا نظیر مطلبی که در تاریخ قم ذکر شده که گنبدهایی از قرار معلوم جالب توجهی را توصیف می‌کنند که در شمار اندکی از مساجد بزرگ یافت می‌شد بتوان بدست داد. دیوارهای بیشتر این مساجد از خشت بود —بدین دلیل در متونی چون تاریخ بخارا این همه از ویرانی این دیوارها سخن می‌رود —اما بکاربردن آجر در دیوار مساجد، خصوصاً در مشرق ایران نیز آغاز شده بود. در مغرب ایران به تقلید از شیوهٔ ساسانی از سنگ بی تراش در ساروج بنا نیز استفاده می‌شد. هیچ یک از مساجدی که باقی مانده‌اند هیچ‌گونه تکاملی در ظرافت آجر دیوارها نشان نمی‌دهند. پایه‌های داخلی اصلی مرکب از ستونهای چوبی (بی‌گمان این شیوه در شمال شرق ایران نسبتاً عمومیت داشت، اما در مغرب ایران نیز احتمالا آن را می‌شناختند) و جرزهای آجری چند پهلو یا مدور بود (نقشه‌های ۲ و ۳). جرزهای آجری عموماً ضخیم و سنگین می‌باشند که نشان دهندهٔ عدم اطمینان از ماهیت پایهٔ واحد در فضای بسته می‌باشد که از معماری دورهٔ ساسانی میراث رسیده بود. بیشتر دیوارها و ستونها را با گچ می‌پوشاندند، و گه‌گاه نظیر مسجد نایین (تصویر شمارهٔ ٤)

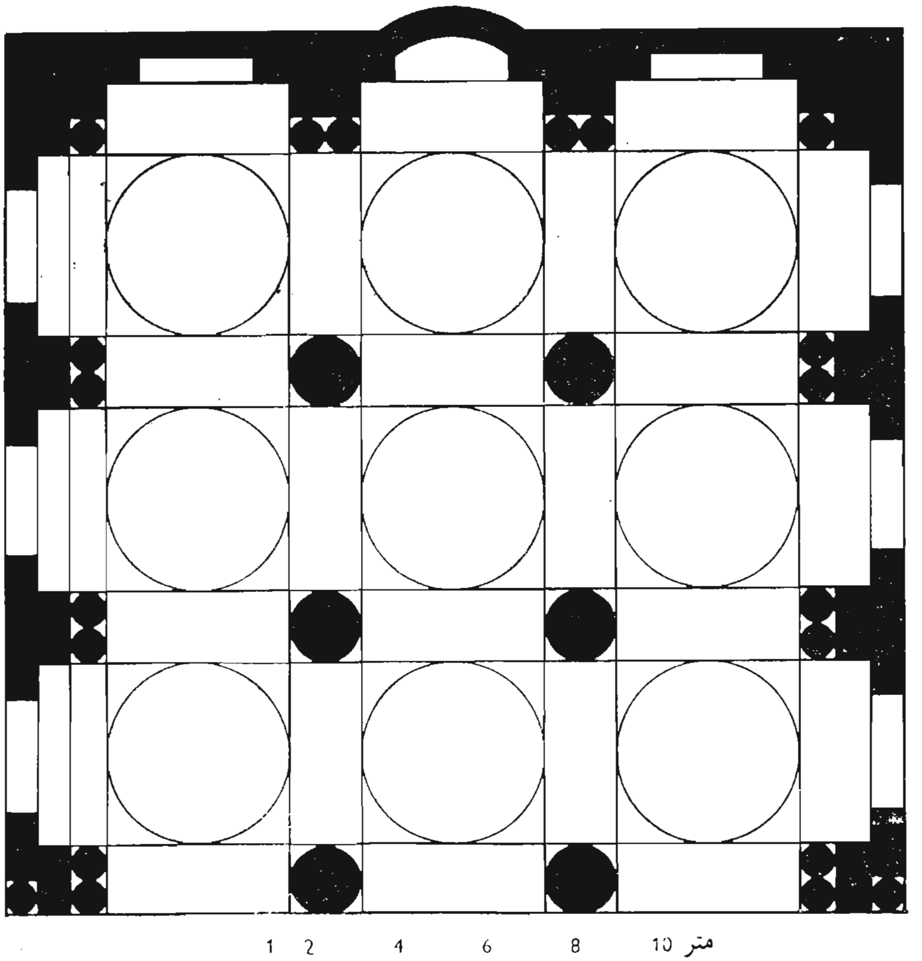
آنها را با گچ بری می‌آراستند. دو نوع سقف و بام یافت می‌شود. یکی عبارت است از بامهای سطح —غالباً چوبی —که برطاقهای سنگین قرار داشتند. نوع دیگر که بهترین نمونهٔ آن مسجد دامغان است (تصویر شمارهٔ ۱) از طاقهای ضربی درازساخته شده که مأخوذ از معماری‌ساسانی بوده و با گونه‌گونی سقفهایی که برپایه‌های واحد قرار داشت تطبیق داده شده بود. با آنکه اهمیت تاریخی این تغییر شکل که بردیوارهای سنگین در زمینه‌ای تازه توسعه یافت شایان توجه است و بسیار منظور نظر قرار گرفته است، مع‌ذلک به‌رغم قضاوت گزافه آمیزی که دربارهٔ آن شده است در ارزش زیبایی آن هنوز کماییش جای چون و چرا می‌باشد.

چنین بنظر می‌آید که مدرک قابل ارائه برای اثبات وجود بناهای ستوندار دردسترس باشد، زیرا بی‌تردید اینگونه بناها متداولترین نوع در شهرهای عمدهٔ ایران در اوایل دورهٔ اسلامی بوده‌اند، بخصوص شهرهایی که جریان عظیمی از ساکنان عرب بدانجاها کوچ کرده یا شهرهایی که مراکز اداری یا سیاسی شده بودند. اما پیش‌ازآنکه بتوانیم دقیقاً این مسأله را بررسی کنیم، باید به‌جنبهٔ دیگر معماری مسجد در ایران بپردازیم که ایران را از هر ولایت اسلامی دیگر در طی قرون نخستین دین نوین متمایز می‌کند. مدارک زیادی از انواع مسجد وجود دارد که با نمونهٔ مساجد اسلامی تفاوت فاحش دارند و تا حد زیادی با مساجد ستوندار سراسر عالم اسلام فرق می‌کنند. هریک از این انواع مجموعهٔ مسائل خود را مطرح می‌کند که بسیاری ازآنها هنوز حل نشده باقی مانده است.

نخستین نوع از اینگونه بنا که در یک منزلی یزدخواست قرار دارد تنها با تحقیقات باستانشناسی شناخته شده است و مرکب از پرستشگاهی ساسانی معروف به‌چهارطاق است که بعدها به‌مسجد مبدل گشت. در واقع احتمال می‌رود چنین دگرگونیهایی در جاهای دیگر نیز پیش آمده باشد[3]، اما باید در نظر داشت که رویهم رفته مدارکی که تبدیل گستردهٔ معابد و پرستشگاههای پیش‌از اسلام به‌مساجد در دورهٔ اسلامی را تأیید کند بسیار اندک می‌باشد و متناقض با نهاد مسلم گسترش اسلام در سالهای نخست فتوح است که معمولاً نه از راه جنگ بلکه از طریق عقد قرارداد ابقای پرستشگاههای سابق تضمین می‌گردید، اخیراً نوع مستثنای دیگری کاملا بالاستقلال توسط دکتر‌ل. گولومبک و پروفسور پوگاچنکوا از دیگر انواع مجزا گردیده است[4]. این بنا مرکب از ساختمان چهارگوشی است که به‌نه‌قسمت مربع میانی که بین دوستون قرار گرفته و بر هرقسمت گنبدی زده شده تقسیم می‌گردد. مهمترین نمونهٔ اینگونه بنا در مسجدی در بلخ یافت می‌شود (تصویر شمارهٔ ۲) که از روی آرایش گچ بری آن می‌توان حدس زد که در سدهٔ سوم هجری /نهم‌میلادی بنا شده است. دو نمونهٔ دیگر از اینگونه مساجد باز هم در شمال شرق ایران وجود دارد، اما نکتهٔ جالب دربارهٔ این سنخ مسجد این است که آنها نیز، نظیر مساجد ستوندار کاملا اسلامی است و نمونهٔ مسجد ایرانی را

۳. شاهد این مدعا در تقریظ مفصلی که ر. اتینگهاوزن برمقالهٔ من در مجلد پنجم تاریخ ایران‌ـ کمبریج، (۱۹۶۸) در *Artibus Asiae*، جلد سی و نهم (۱۹۶۹) نوشته است یافت می‌شود.

4. L. Golombek, "Abbasid mosque at Balkh," *Oriental Art*, vol. xv(1969); G. A. Pugachenkova, "Les Monuments Peu connus de l'Architecture Médiévale de l'Afghanistan," *Afghanistan*, vol. XXI (1968), pp. 18ff.



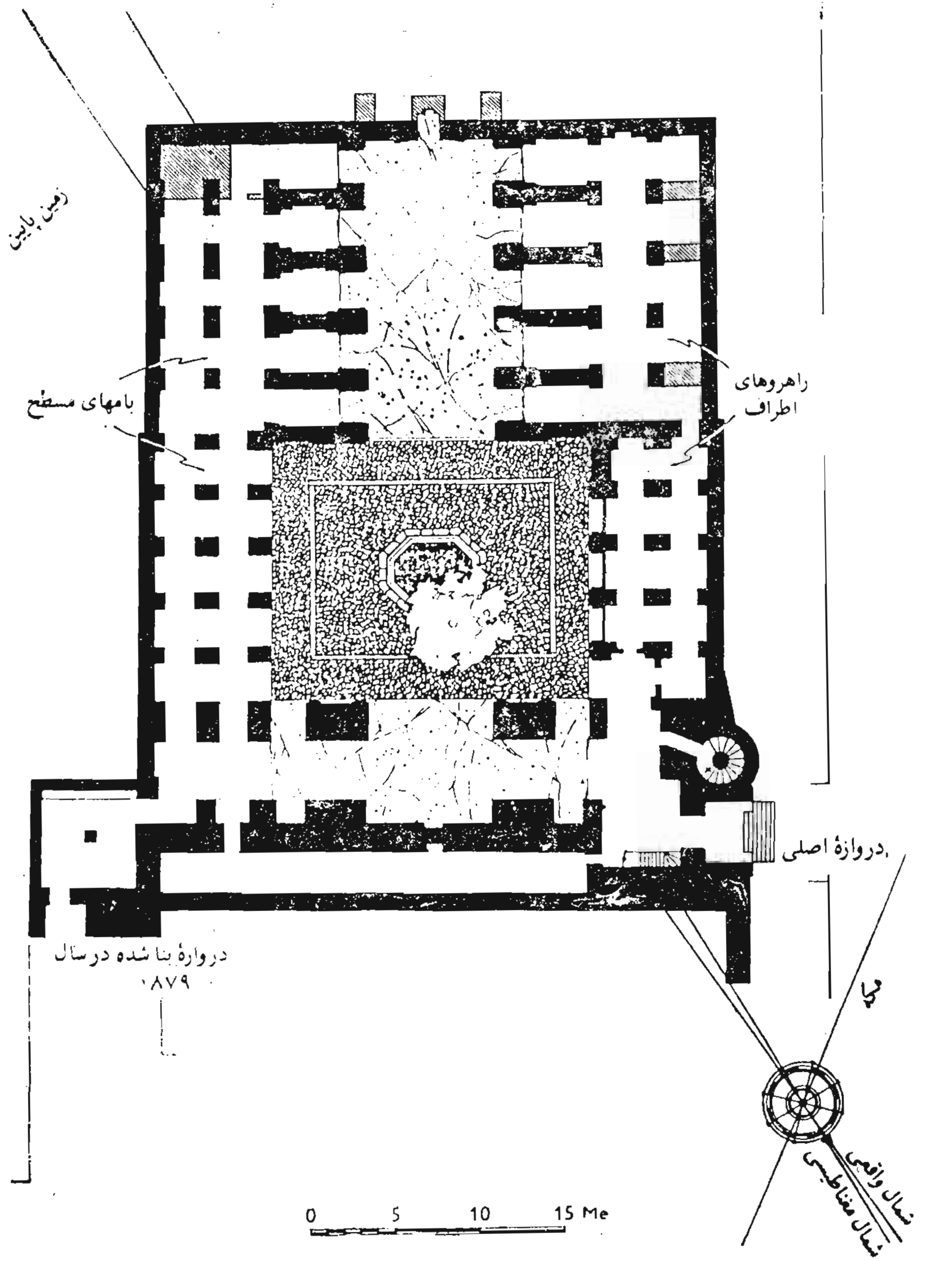
طرح شماره ۲ ــ طرح مسجد بلخ

احتمالا باید در مغرب ایران جست وجو کرد. باز نمودن کاربرد این مساجد بسیار دشوارتر است؛ این مساجد بی‌گمان مانند بناهای ستوندار بزرگ ساختمانهای عمومی نبودند و با کاوشهای اندکی که تاکنون بعمل آمده احتمالا آنها را باید مربوط به‌نوع مسجد خصوصی دانست. همچنین خاستگاه شکل اینگونه معماری نیز مسأله بغرنجی است، زیرا از قرار معلوم **مگر کوشک** غیر روحانی آسیای میانه در هیچ جای دیگر بنایی که تشابه دقیقی با این قبیل ابنیه داشته باشد وجود ندارد.

شاید ممکن باشد که مسجد منحصر به‌فرد «دراگون» در روستای کوچک هزارهٔ نزدیک بخارا را منتسب به‌این نوع مساجد دانست، اما من عجالتاً ترجیح می‌دهم که آن را از گونهٔ دیگر بدانم[5]. براساس اطلاعاتی که از حفاریها بدست آمده مسجد مزبور متأخرتر از سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی نیست. این مسجد در اصل بنایی مکعب شکل است که طول هرضلع آن حدود پانزده متر می‌باشد، با گنبدی میانی که برچهار ستون آجری بلند استوار شده که طاقهای سنگین گل‌نما دار را نگه می‌دارند و یک غلام گردشی که چهار گنبد در چهار گوشهٔ آن قرار دارد و طاقهای ضربی در فضاهای میانی آن را احاطه می‌کنند. این نوع بنا نیز به پرستشگاههای پیش از اسلام که در مغرب ایران شناخته بود مربوط می‌شود، اما نه به‌آسیای میانه، بعداً خواهیم دید که این نوع معماری به‌گونه‌ای از مقابر اولیه ایرانی نیز مربوط می‌گردد. اما باید توجه داشت که به‌سبب وجود این بنا در روستایی کوچک اهمیت بیش‌از حد دادن به‌آن را بسیار خطرناک می‌کند و شاید رویهم رفته تبعیت از نظریهٔ نلسن آسانتر باشد که می‌گوید در این مورد پاره‌ای سنت محلی در نمونه‌ای از بنای ستوندار تغییر و اصلاحی پدید آورده بود.

نوع چهارمی یا سومی از مساجد نیز نامعلوم است. اما اگر بتوان وجود اینگونه مساجد را دقیقاً اثبات کرد، نوع آن بسیار پراهمیت‌تر و بسیار بدیعتر از گونهٔ قبلی خواهد بود، زیرا شواهد اینگونه مساجد هم در مغرب ایران (نیریز، تصویر شمارهٔ ۳) یافت می‌شود هم در شمال شرق (باشان) عالم ایران، و دارای شکلی است که در معماری دوره‌های بعد ایران اهمیت قابل توجهی پیدا کرده بود[6]. شکل ممیز این سنخ معماری در وجود ایوان جنبی بسیار بزرگی است که مسلط بربقیهٔ بنا می‌باشد. درمسجد نیریز که می‌توان تاریخ بنای آن را حدود سال ۳۷۵ق/ ۹۸۵م دانست، ساختمان ایوان باساختمان بقیهٔ بنا تفاوت دارد و به‌این دلایل گمان رفته است که در ابتدا نوعی مسجد وجود داشته است که تنها مشتمل بریک ایوان بوده و ساختمانهای وابسته عموماً در دوره‌های بعد به‌آن اضافه شده است. این دلیل هنوز در نظرم نامطمئن می‌نماید و یکی از دلایل علیه این فرضیه این است که پیش یا بعداز فتوح مسلمانان نمونه‌های ایوانی که تنها مورد استفاده قرار گرفته باشد بسیار نادر است. از این گذشته، نمونهٔ مسجد نیریز برای امکان اینکه ایوان بعدها به‌بنای ستوندار از پیش موجود اضافه شده، مورد

5. V. A. Nilsen, *Monumentalnaya Arkhitektura Bukharskogo Oazisa* (Tashkent, 1956).
6. A. Godard, "Le masjid-e Djuma'a de Niriz," *Athár-é Irán*, vol. I (1936), and G. A. Pugachenkova, *Iskusstvo Turkmenistana* (Moscow, 1967), p. 112.



طرح شماره ۳ـ طرح مسجد نیریز

خوبی فرض شده است. تاریخ باستانشناختی و مشخصات درونی این بنا مانند مسجد باشان در دسترس نمی‌باشد. بنابراین با اینکه نمی‌توانیم به‌طور آشکار امکان این نوع چهارم از مسجد غیرعادی را ردکنیم، از اثبات وجود آن نیز فاصلهٔ زیادی داریم.

بالاخره در گفت‌وگو از مساجد اولیهٔ ایران ناگزیر به‌ذکر نوع پنجمی نیز می‌باشیم که حتی یک نمونه از آن باقی نمانده است، اما بواسطهٔ برخی ویژگیها در مساجد دوره‌های بعد، وجود این نوع مسجد مسلم دانسته شد. این گونه مسجد راکه آ. گودار کشف و بررسی کرده است هم او **مسجد ـ خانه** نامیده است. بنابر نظریهٔ گودار احتمالا گونه‌ای مسجد وجود داشته که شامل مکان وسیعی بودکه گویا دور آن را دیوار گرفته و درون آن را فرش می‌کردند و تنها قسمت درونی بنا که در آن دست می‌بردند برجانب قبله بود و در مرکز این بنا گنبدی می‌زدندکه تمام بنا را زیر خود داشت و از آن یک اتاق گنبد دار می‌ساخت که از حیث شکل شبیه چهار طاق دورهٔ ساسانی بود. مهمترین و معتبرترین استدلال باستانشناسی دربارهٔ این فرضیه این است که دست‌کم مساجد قرن ششم هجری/ دوازدهم میلادی اتاق گنبد داری دارندکه تاریخ آن با دیگر قسمتهای ساختمان فرق دارد و معمولا قدیمی‌تر از بقیهٔ بنا می‌باشد. اما هیچ یک از این گنبدها را نمی‌توان قدیمی‌تر از میانهٔ سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی دانست، اگر چند می‌توان ثابت‌کرد که این گنبدها در بسیاری از مساجدی‌که پیدا می‌شوند از دوره‌های نخستین اسلامی وجود داشته‌اند. تبیین تاریخی وجود این گونه مساجد براین فرضیه قرار گرفته که مسلمانان نخستین در احداث مساجد از سبک معماری چهار طاق ساسانی تقلید کردند. اما دلایل مخالف این نظر نیز وجود دارد. اولا، چنانکه قبلا یادآور شده‌ایم، تنها یک نمونه وجود داردکه بتوان ثابت‌کرد چهار طاق با آیین پرستش مسلمانان وفق داده شد. ثانیاً جایگاههای قدس شهری مهم در ایران پیش‌از اسلام‌که از وجود آنها در بیشاپور و تخت سلیمان آگاهی داریم ساهیتهایی وسیعتر و پیچیده‌تر از گنبدی ساده‌که برچهارستون تکیه می‌کند داشتند. و تا اندازه‌ای جای تردید است‌که چهار طاقی‌که واقعاً در دوره‌های پیش‌از اسلام وجود داشته‌کلا به‌عنوان واحد معماری مستقل بوده است. بالاخره، دربارهٔ گنبدهای دورهٔ سلجوقی نظر دیگری نیز توسط سوواگت مطرح شده است. وی عقیده داشت که در موارد بسیار این گنبدها را در بناهای ستوندار اولیه جا می‌دادند و آنها مقصوره‌های شاهان و ولات بودند و به‌طرز بسیار باشکوهی توسط پادشاهان زمیندار جدید مغرب ایران ساخته شده بودند. با اینکه این فرضیه تمام مسائلی راکه بناهای دورهٔ سلجوقی در پیش می‌نهد حل نمی‌کند، با اینهمه‌در نظر من بسیار محتملتر از نظریهٔ وجود گونه‌ای ساختمان است که نمونه‌ای از آن باقی نمانده است. اما در این‌کتاب شاید بهتر آن باشد نتیجه بگیریم‌که در معماری سدهٔ ششم هجری/ دوازدهم میلادی مسأله‌ای حل نشده وجود داردکه به‌خاطر آن شاید ناگزیر باشیم وجود مسجد ـ خانه را بپذیریم. تنها از طریق حفاریهای بدقت رسیدگی و نظارت شده در بناهای بزرگ دوره‌های بعد این قضیه حل خواهد شد.

چنین بنظر می‌آیدکه دربارهٔ مساجد ایرانی در اوایل دورهٔ اسلامی و راهی‌که بتوان برحسب انواع طرحها این مساجد را نظم و ترتیب داد، مدارکی فراهم باشد. مدارک اضافی نیز وجود دارد. برخی از این اسناد مفصل می‌باشند. مثلا با آنکه مسجد دامغان دارای مناری

مربع‌شکل است که خاص کشورهای مسلمان اطراف مدیترانه بوده، مع‌ذلک منارهای مدور که از سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی شکوه معماری ایران می‌باشد در نایین و آسیای میانه ظاهر شدن آغاز کرد. اما بنظر می‌آید که هیچ یک را نمی‌توان قدیمی‌تر از آخرین دهه‌های سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی دانست. تفسیر مدارک دیگر هنوز دشوارتر است، زیرا آنها عجالتاً چنین می‌نمایند که در گونه‌ای خلأ می‌باشند. مثلا اگر ثابت شود که دروازهٔ شگفت‌انگیزی که در اصفهان پیدا شده واقعاً متعلق به‌مسجد جورجیر است که از طریق متون از وجود آن باخبریم، در این صورت در این مورد دری در اختیار داریم که نخستین نمونه از اثرمعماری سلطنتی آل‌بویه و اولین مورد از دروازهٔ مسجد در ایران می‌باشد که تزیین پیچیده‌ای دارد.[۷]

شاید در مورد مساجد نخستین ایران بتوان چند نتیجه‌گیری مقدماتی مطرح کرد. نخست باید تکرار کرد اگر چند ممکن است اطلاعات ما پردامنه بنظر آید، اما نه تنها بواسطهٔ پهناوری منطقه‌ای که موضوع بحث ماست، بلکه نیز از آن جهت که ابنیهٔ کوچک ولایتی شهرهای کوچک بمراتب بهتر از ساختمانهای پایتختهای بزرگ نمونهٔ معماری عصر می‌باشند، ازین رو آنچه ما در این زمینه می‌دانیم بسیار ناقص است. همانطوری که تاریخ مساجد مغرب کوههای زاگرس برپایهٔ مساجد سامرا، بغداد، دمشق، بیت‌المقدس، قاهره، قیروان و قرطبه است، اما در ایران دربارهٔ مساجد ری، شیراز، بلخ، نیشابور، هرات، مرو، بخارا و سمرقند تقریباً چیزی نمی‌دانیم. این چشم‌انداز نابرابری که در مورد مساجد اولیهٔ ایران وجود دارد با اوضاع و احوال ایران در دورهٔ سلجوقی فرق نمایان دارد و استفاده از مدارکی را که ما خواه درخصوص تاریخ مساجد به‌طور کلی یا تاریخ معماری اولیهٔ اسلامی در ایران داریم بسیار دشوار می‌سازد.

اکنون که این توجه را تصریح کرده‌ایم، شاید در تأکید این سخن که در مساجد اولیهٔ ایران انواع رسمی گوناگون یافت می‌شد محق باشیم. با آنکه در این عصر مساجد ستوندار بیش‌از انواع دیگر می‌باشد، حتی هنگامی که سنتهای مختلف محلی تغییراتی در آن داده مع‌ذلک بی‌گمان تنها نوع موجود نبوده است. مسأله این است که چرا اشکال مساجد در عالم ایران بیش‌از عالم اسلام حوضه مدیترانه تنوع دارد؟ در این مورد چند دلیل می‌توان اقامه کرد. یکی اینکه بسیاری از مراکز اسلامی در ایران بسیار دور از مراکز خلاق بزرگ فرهنگ نخستین اسلامی بوده است. شاید دلیل دیگر این باشد که معماری سنتی ایران در هنگام فتوح مسلمانان برای برآوردن نیازهای تجمعات بزرگ در زیر یک سقف مناسب نبوده است، در صورتی که معماری سرزمینهای اطراف مدیترانه که سنتاً در بناها ستون بکار می‌رفته وحدت فراگیری داشت که می‌توانست در فرهنگ نوین از آن استفاده شود. احتمالا تنها در دوره‌ای متأخر بوده که پاره‌ای تغییرات درونی در نهاد خود دین و ظهور طرح چهار ایوانهای یادبود در آفرینش نوع مسجد «سنتی» ایران موافقت داشته است. یا شاید در اوایل عصر اسلامی اسلام ایرانی همان گرایشهای توحیدگرای اسلام عربی را تأکید نمی‌کرده است.

بهردلیلی که بوده مساجد ایران در اوایل عصر اسلامی شکل روشن و نمونه‌ای‌نداشتند، یا دست‌کم از نظرگاه اطلاعاتی که داریم چنین بنظر می‌آید. با وجود این، حتی اگر حفاریهای

7. A. Godard, "The Jurjir Mosque in Isfahan" in *A Survey of Persian Art*, vol. XIV (oxford 1967). p. 3100.

آینده نشان دهد که مساجد شهرهای بزرگ ایران بکلی به‌سوی سنت مساجد ستوندار سراسر بلاد اسلامی کشانده شدند، اما این حقیقت که این سنت در همهٔ سطوح و در همهٔ نواحی ایران رخنه نکرد و بدین ترتیب سنتهای محلی در طی قرون نخستین اسلامی در ایران بسیار آسانتر از هرجای دیگر حفظ شدند، در دوره‌های آینده نتایج مهمی ببار خواهد آورد. در نتیجهٔ این گرایش محافظه‌کارانه بوده است که ایران تعدادی از اشکال معماری پیش‌از اسلام را نگه‌داشته است.

اگر چند چنین می‌نماید که مساجد نخستین ایران از لحاظ فرهنگی و تاریخی جالب توجه است، اما چون متوجهٔ دیگر کارکردهای‌معماری می‌شویم از لحاظ هنری پیشرفت فرعی معماری مسائل کاملا فرق می‌کند. برعکس، معماری اسلامی ایران تقریباً از همان آغاز پیدایی خود نوآوریهایی پدید آورده بود که گذشتهٔ پیش از اسلام نمی‌تواند دلیل آن بوده باشد.

مهمترین این کارکردهای نو یک معماری تاریخی بنای یادبود، و عمدتاً آرامگاه است که بنایی میان حوزهٔ دینی و غیر روحانی می‌باشد. در سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی تمام عالم اسلام به‌ایجاد آثار یادبود جهت مردگان آغازکرد که یکی از سه‌ناحیهٔ بسیار مهمی که این تحول درآنجا شروع شده بود شمال شرق عالم ایران و دو ناحیهٔ دیگر عراق و مصر بود. بنظر می‌آید که دو چیز دلیل عمدهٔ رشد این شکل جدید معماری بوده است: یکی اهمیتی که در سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی بواسطهٔ تنوع کامل جنبشهای مبتدع به‌اینگونه معماری داده شد (بخصوص تشیع که شهرهای مقدس آن نظیر قم در ایران که پیشرفت تماشاییشان را در آن تاریخ آغازکرده بودند) و دیگر حمایت شاهانهٔ جدید سلسله‌های محلی، نظیر آل‌بویهٔ مغرب ایران، سامانیان مشرق و شاهزادگان کوچک مختلف کوههای شمال ایران. همچنین احتمال می‌رود که روح پاسداری از ثغور اسلامی غازیان نیز نظیر تحولی که احتمالا در معماری مصر پدید آورده بود، کمابیش در این تحول سهمی داشته است، اما اطلاعات ما در این زمینه هنوز بسیار اندک است. از این گذشته، وجود کتیبه‌های پهلوی درکنار کتیبه‌های عربی برروی برخی از بقاع نخستین ایرانی — که هنوز کمابیش باید مورد بررسی قرار گیرد — نشان می‌دهد که پیوستگی به ارزشها یا دست‌کم عرف و عادات دینی و فرهنگی پیش‌از اسلام احتمالا در پیدایی مقابر نقشی داشته است. در زمانی معین این تحول، شکل حرمهای بزرگی می‌گیرد که بارگاه قدس آن خود از همه‌گونه عبادتگاهها و زائرسراها احاطه می‌شود، و مشاهد بزرگ در دوره‌های اخیر اینچنین ایجاد شده‌اند. غیر از چند بنای تاریخی آسیای میانه و شاید برخی اماکن در قم و عراق که ناموثق تاریخ گذاری شدند، از لحاظ باستانشناسی رشد چنین مراکز بزرگ زیارتی و زندگی رهبانی و نیمه‌رهبانی در دورهٔ موضوع بحث ما را نمی‌توان‌ثابت کرد. اما توجه به‌این نکته جالب است که بسیاری از جایگاههای قدس سده‌های هشتم و نهم هجری /چهاردهم و پانزدهم میلادی در اطراف قبورکمابیش جعلی قدیسان چهار سدهٔ نخست اسلام در ایران شکل یافته بود.

بنابراین ما اکنون قبور یاد بودی را بررسی می‌کنیم که تنها و منفرد می‌باشند. تقریباً تمام این مقابر به‌یکی از این دو گروه تعلق دارند: مقابری که به‌صورت برج ساخته شده‌اند

(تصویر شمارهٔ ۵) یا بناهای مکعب شکلی که گنبدی بر بالای آن زده‌اند (تصویر شمارهٔ ۶). گروه نخست بیشتر اختصاص به‌خراسان و منطقهٔ کوهستانی جنوب دریای خزر دارد، اما وجود بنایی از این دست در ابرقو در جنوب غربی ایران نشان می‌دهد که ساختن مقابر به‌شکل برج محدود به‌یک ناحیهٔ تنها نبوده است. بیشترین نمونه‌های متعلق به‌دورهٔ موضوع بحث ما تنها مرکب از استوانهٔ بلندی است که بامی مخروطی که بر گنبدی نهاده است بالای آن را می‌پوشاند و حاشیه‌ای آرایشی یا طرحی کتیبه‌ای درست در زیر بام مخروطی قرار دارد. تنها استثنا گنبد قابوس (تصویر شمارهٔ ۵) است که یکی از شاهکارهای بزرگ معماری ایرانی است. تاریخ بنای این برج سال ۳۹۷ق /۷-۱۰۰۶ م می‌باشد و بنابراین در ایام زندگی قابوس ساخته شده. شاید به‌همین دلیل بوده که این بنا را قصر می‌خواندند نه‌قبر، و آشکارا به‌زمرهٔ عمومی یک معماری غیر روحانی جهت کاربردی معلوم تعلق دارد. چنانکه از داستانی متأخر برمی‌آید، بلندی شگفتی آور این بنا که حدود شصت‌ویک متر می‌شود احتمالا حاصل کوششی جهت محافظت دایمی از کالبد شاهزادهٔ زیاری بوده است. اما برجسته‌ترین جنبهٔ بنا آنقدر که در ترکیب گیج کنندهٔ آن نهفته است در معانی دینی یا نمادی آن نیست. میل قابوس استوانهٔ کم قطر (کمتر از ده‌متر) است که متناسب بلندی بناست. بجز تناسبهای میان بلندی و قطر بنا چیزی تازه و بدیع در آن وجود ندارد، اما استوانه، ده پشتیبان گوشه دار بوجود می‌آورد که نمای ساختمان را به‌ترکیبی از تعداد زیادی واحدهای قائم تبدیل می‌کند استوانه مبدل به ستاره‌ای می‌گردد، اما ترکیبی تجریدی از خطوط یکدست و مناسبات سادهٔ میان عرصه‌های وسیع و روشن نیز می‌باشد. این سیمای بسیار جدید بنا را سادگی آجر ساختمان که کتیبه‌ای و حاشیهٔ آرایشی کوچکی در قسمت فوقانی بنا آن را از هم می‌گسلد نیز تأکید می‌کند. به‌بیانی دیگر توازن تقریباً کاملی بین مقصود (شکوه شاهانهٔ پس‌از مرگ) شکل (برج استوانه‌ای به‌ستاره‌ای مبدل گردید) و مصالح (آجر) بدست آمده است.

این ساختمان مسأله‌ای زیبایی‌شناختی در میان می‌گذارد، و آن دانستن چگونگی تطبیق‌دادن بنای مزبور با سبک عمومی آن روزگار است و من در نتیجه‌گیری این فصل بر سر این مسأله باز خواهم گشت. یک مسألهٔ تاریخی نیز دربارهٔ مقابر برجی‌شکل وجود دارد که همانا باز نمودن اصل و منشأ شکل آن می‌باشد. این شکل را می‌توان به‌برجهای پیروزی دوره‌های اخیر ارتباط داد و بدین ترتیب تنها نمادی شاهانه است که احتمالا اشاراتی ضمنی به‌نظام عالم نیز می‌کند. یا می‌توان آن را به‌آرامگاههای زردشتی که از میان رفته‌اند پیوند داد. شماری از ویژگیهایی که در کتیبهٔ گنبدقابوس و دیگر بقاع برجی شکل دیده می‌شود، نظیر بکار بردن تقویم شمسی نه قمری و استفادهٔ گه‌گاهی از زبان و خط پهلوی، نظر اخیر را سخت تأیید می‌کند، اما تا وقتی‌که ما اینهمه از نمونه‌های اولیهٔ چنین برجهایی بی‌اطلاع باشیم نباید این مطلب را واقعاً ثابت شده انگاشت. اما از دیدگاه نویسندهٔ تاریخ هنر نکتهٔ بسیار مهم این است که گنبدقابوس روشن کنندهٔ تبدیل گونه‌ای معماری نسبتاً متداول به‌بنایی یادبود با مقاصد زیبایی‌شناختی و نمادی است.

جای خوشبختی است که دست‌کم دو بنای تاریخی که همان تغییر شکل سنخ معینی از معماری در داخل گروه دوم بقاع موضوع بحث ما، یعنی مکعبهای گنبددار را روشن می‌سازد

تاکنون باقی مانده است. نخستین دو بنا بقعهٔ معروف بخاراست که به‌دورهٔ سامانی تعلق دارد (تصاویر ۶ و ۸). این بقعه که می‌توان گفت پیش از سال ۳۳۲ ق/۹۴۳ م بنا گردیده، مکعبی است که در بالا اندکی باریکتر می‌شود و طول هر ضلع آن دو متر است. بنای مزبور کاملا از آجر ساخته شده و گنبد مرکزی بزرگی بالای آن را می‌پوشاند و چهار گنبد کوچک نیز در چهار گوشهٔ بنا زده شد. ویژگی اصلی هر چهار جانب بنا مدخل بزرگ گود رفته و قوس‌داری است که چهارچوبی با گوشه‌های راست دارد. در گوشهٔ بنا ستون مدوری که بخشی از آن داخل در بناست تعبیه شده که از گوشه‌های ساختمان می‌کاهد و سنگینی بالا بر روی آن فشار می‌آورد. برجسته‌ترین ویژگی درون بنا کمربند انتقال از مربع به‌گنبد می‌باشد. این بخش بنا مرکب از بخشی شانزده ضلعی است که بر شانزده پایه نهاده شده است. پایه‌ها از دو طاق موازی هم ساخته شده و بر نیم طاقی عمودی تکیه داده که به‌پیچ غلام گردشی که قسمت بالای بنا را طی می‌کند نزدیک می‌شود.

این بنا دو خصوصیت ویژه دارد که یادآوری آن لازم است. یکی طرز بکار رفتن آجر در بنای مزبور است. در اینجا نیز نظیر گنبدقابوس هر آجر چنان در بنا تعبیه شده که گویی در ترکیب بنا ناپدید می‌شود؛ و نیز هر یک بخشی از مجموعهٔ تودرتوی طرحها و زمینه‌ها می‌باشد که مانند غلافی ساختمان را در خود می‌گیرد. میانهٔ بنا میانهٔ تزیین آن شده است. تأثیری که تزیین بنا در بیننده می‌گذارد از یک سو در نمای هماهنگ آن نهفته است که تقریباً به‌پرده‌ای نقش‌دار مانند است و از سوی دیگر در گسترش تقریباً بی‌انتهای تقابلهای سایه و روشنها؛ و از این حیث بکلی برعکس سادگی یکپارچهٔ گنبدقابوس می‌باشد.[8] ویژگی دیگر ساختمان، به رغم هماهنگی ابعاد آن، در این است که اجزای آن از لحاظ اصول‌معماری هماهنگی ندارد. ستونهای چهار گوشهٔ بنا، گنبدهای کوچک، غلام گردشی و کمربند شانزده ضلعی نه در استواری بنا ضروری است و نه بوسیلهٔ ساختمان بهم پیوند می‌یابند، جز اینکه از طریق یک بستگی دل‌انگیزی که بواسطهٔ ترکیب آرایشی سه بعدی پدید می‌آید بهم ارتباط می‌یابند. بدین ترتیب، با وجودی که طرح ساختمان وضوحاً تازه و بدیع نیست و ریشه در یک سنت قدیمی سرزمینهای اسلامی اطراف مدیترانه و خاور نزدیک دارد؛ با اینهمه نمای شکوهمند بنا کاملا تازه و به‌ساختمان بیشتر منظر یک درج جواهر می‌بخشد تا یک جایگاه قدس. ممکن نیست که در باب زمینهٔ چنین تأثیری اطمینان یافت، اما از آنجایی که در مساجد جایهای دیگر چیزی مانند این بنا یافت نمی‌شود، از این رو احتمالا معماری آن باید وابسته به هنر کاخها باشد.

در شاهکار دوم از این گروه، یعنی بقعهٔ عرب‌اتا در تیم که اخیراً کشف شده و تاریخ بنای آن سال ۳۶۶ ق/۷-۹۷۶ م می‌باشد، بستگیهای بسیار مشابهی نمایان است. دو خصیصهٔ عمده این بقعه را از دیگر بقاع همسان خود متمایز می‌کند (تصویر شمارهٔ ۷ و ۹). از این دو ویژگی یکی سر در آن است که مرکب از پیش طاقی مجرد، بزرگ و تقریباً دو بعدی است که مانند بلندگویی که قدوسیت بقعه را جار می‌زند در جلوی آن قرار گرفته. طاقنمای مزبور عجالتاً قدیمی‌ترین نمونهٔ پیش‌طاق شناخته شده می‌باشد که بعدها ویژگی عمدهٔ تمام معماری ایران می‌گردد. آرایش بنا بر روی سر در تمرکز یافته. این تزیین هم شامل

8. *Materialy Khorezmskoi Ekspeditsiya.* vol. II (Moscow,1963), p. 15, fig. 8.

آجرکاری می‌شود هم گچ‌کاری، اما نکتهٔ بسیار مهم این است که درست چند سالی پس از بقعهٔ بخارا که تمام نمای ساختمان تزیین شده، در بقعهٔ عرب‌اتا در بکار بردن تزیین شاهد انتخاب می‌باشیم. در حال حاضر تشریح دلایل این تغییرات غیرممکن است. چه بسا کسی این دلایل را بار دیگر در معماری غیر روحانی بجوید، اما با تحولی که در طی سده‌های آینده بر معماری ایران حکمفرماست، نکته‌ای که ما در اینجا با آن مواجه‌ایم بسیار مهمتر از این می‌باشد. دوم ویژگی تازهٔ بقعهٔ تیم حتی از اولی نیز مهمتر است. این ویژگی در کمربند انتقال به‌گنبد آن مشاهده می‌گردد (تصویر شمارهٔ ۹). با آنکه اصل ترکیب هشت ضلعی که در بقعهٔ بخارا دیده می‌شود، در اینجا نیز مشاهده می‌گردد، اما در بقعهٔ عرب‌اتا با کاستن شایسته از اندازهٔ قوسها و چهارچوب گرفتن آن با طاقی بلند در بالا و با دو مقطع طاقها در جانبین ترتیب روشن و درستی به‌آن داده‌اند. بدین ترتیب به‌قوسها برش عمودی سه جانبهٔ خاصی داده شد و برش طولی مانند یک زمینهٔ مسطح بر چهار ضلع دیگر هشت ضلعی بار دیگر پدیدار می‌گردد، و بدینگونه به کمربند انتقال مکعب بنا به‌گنبد وزن متحد و یک شکلی می‌بخشد. ستون کوچکی به‌صورت زائده‌ای از راههای سابق پدیدار می‌گردد. چیزی که در اینجا مشاهده می‌گردد ساختن مقصوره‌هاست که نخستین استفاده از زمینه‌ای کاملا اسلامی در معماری است. مقصورهٔ بقعهٔ عرب‌اتا هنوز تا اندازه‌ای ناهنجار و بی‌ظرافت و در اندیشهٔ سازندهٔ آن ناقص و شکل نیافته است، درست مانند مقصورهٔ بقعهٔ یزد که درسال ۴۲۸ ق/۱۰۳۷ م بنا گردید. هنوز این ناهنجاری و خامی دیده می‌شود (تصویر شمارهٔ ۱۰). بقعهٔ یزد قدیمیترین بنای مقصوره‌دار مغرب یا جنوب غرب ایران است که تاکنون شناخته شده.

اصل و منشأ مقرنس‌کاری مسأله‌ای بغرنج است که در حوصلهٔ این کتاب نمی‌گنجد. اما برای آنکه از ارائه اسناد و مدارک در خصوص معماری ایران غافل نمانیم می‌توان استخراجی از کشف موزهٔ متروپولیتن در نیشابور بدست داد. این کشف شامل طاقنماهای گچی کنده‌کاری شده‌ای است (تصویر شمارهٔ ۱۱) که شبیه واحدهای مقرنس می‌باشد. گفته‌اند که این طاقنماها قسمتهایی از ترکیبهایی پیچ درپیچ بوده که به‌نمای دیوار متصل بوده‌اند[9]. این طاقنماها را در محیطی غیر روحانی پیدا کردند و هر یک با طرح مستقلی تزیین شده‌اند. اما می‌توان اشاره کرد که به‌دنبال کشش و جاذبه‌ای که در بقعهٔ بخارا بواسطهٔ کمربند تحسین‌انگیز انتقال از مربع به‌گنبد پیدا شده، کوششها شده بود تا از شکل تزیینی اولین برای مقاصد ساختمانی بهره‌برداری گردد. در دوره‌ای که موضوع تحقیق ماست این کوششها هنوز در مرحلهٔ آزمایش بود، اما در نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی در میان تحسین‌انگیزترین دست‌آوردهای معماری ایرانی بوده است.

بقاع ایران به‌دو نتیجه عمده منجر می‌گردد. یکی از این‌نتایج این است که بقاع مزبور مقصود تازه‌ای را تشریح می‌کنند که انگیزهٔ آن در دگرگونیهای بزرگ فرهنگی و دینی نهفته است. نتیجهٔ دیگر اینکه این بقاع بسیار بیشتر از مساجدی که از همان آغاز آمدن اسلام به ایران وجود داشتند، نه تنها تنوع و گونه‌گونی زیادی ظاهر کردند، بلکه از حیث ساختمان

9. C. Wilkinson, "The Iranian Expedition,'' *Bulletin, Metropolitan Museum of Art*, vol. XXXIII (New York 1938), p. 9, figs_4_6.

و تزیین نیز تازگی شایان توجهی نشان دادند. تقریباً تمام این تـازگیها همواره در توسعهٔ بعدی معماری اسلامی در ایران حضور دارند. با وجود این ممکن است کسی درنیابدکه منشأ بیشتر این تازگیها در بقاع می‌باشد. بسیار احتمال می‌رود که بواسطهٔ تقدسشان نگهداری شده‌اند تحت تأثیر و بازتاب زمینه‌ها و شیوه‌هایی بود که در معماری غیر روحانی ایجاد شده بود.

متأسفانه دربارهٔ معماری غیر روحانی چنانکه باید اطلاعی نداریم. اشاره‌های متون به ساختمانهای غیر روحـانی فراوان است. *تاریخ بخارای* نرشخی، *تاریخ مسعودی* ابوالفضل بیهقی که منشی دربار غزنه بود و گزارشهای ابن‌مسکویه دربـارهٔ شاهان آل‌بویه پر از شروح و تـوصیفاتی پیـرامون همـه‌گونه بناهای غیـر روحانی است. امـا مهمترین این بنـاها کاخهای سلاطین می‌باشند. این کاخها را در باغها می‌ساختند و با جدول‌بندیهای ظریف و زیبا در آنها آب جاری می‌کردند، و بنظر می‌آید که ساختمانهای بزرگ یا کوشکهای تنها بودند یا گروهی از خانه‌های مسکونی که مطابق طرحهای معینی آرایش و ترتیب می‌یافتند، چنانکه مثلاً کاخی را «بر شکل بنات‌النعش که بر آسمان است بنا کنند به هفت ستون سنگین» (نرشخی، ص ۲٤؛ چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص ۳۳ - م). تمام روایـات پیکرتراشی و نگارگری را وسیلهٔ اصلی تـزیین بنا ذکر می‌کنند. البتـه ربط دادن ایـن اسنـاد ادبی کـه دست‌کم گوشه‌ای از زندگی توانگران و خوشگذرانان را بدست می‌دهند، به‌اسناد و مدارك واقعی بسیار دشوار است.

تنها مدارك موجود از ابنیهٔ قرون نخستین اسلامی در آسیای میانه یافت می‌شوند، شمار زیادی از ساختمانهای منفرد که در سغد یا خوارزم پیدا شده‌اند کوشك یا قلعهٔ نظامی بوده‌اند که به‌اشرافیت محلی تعلق داشتند و برخی از آنها احتمالاً در ایام نخستین اسلامی ساخته شده بودند، اگر چند تعیین تاریخ دقیق بنای این عمارات چندان آسان نیست. بهر تقدیر بنظر نمی‌آید که بناهای مزبور نسبت به‌ساختمانهای اولیه هیچ‌گونه تغییر مهمی را نشان دهند. تنها استثنا بنای شگفت‌آور در قیرق‌قیز نزدیك ترمذ می‌باشد که به‌تعابیر مختلف آن را کاخ یا کاروانسرا دانسته‌اند، اما طرح بنا (مربعی با گنبدی مرکزی و راهروهایی که از گنبد میانی آغاز می‌شوند و چلیپـاوار یکـدیگر را قطع می‌کنند) کـاملا بکـر و بدیع می‌باشد و هیچ‌گـونه نشانه‌ای که معلوم دارد احداث اینگونه بنا سابقه داشته است در آن پدیدار نیست، و همچنین بعدها در خود منطقه نیز از معماری آن تقلیدنشده است. تاریخ بنای این ساختمان نیز روشن نیست، اما غالباً گفته‌اند که عمارت مزبور در سدهٔ دوم هجری/هشتم میلادی یا سوم هجری/نهم میلادی ساخته شده است.

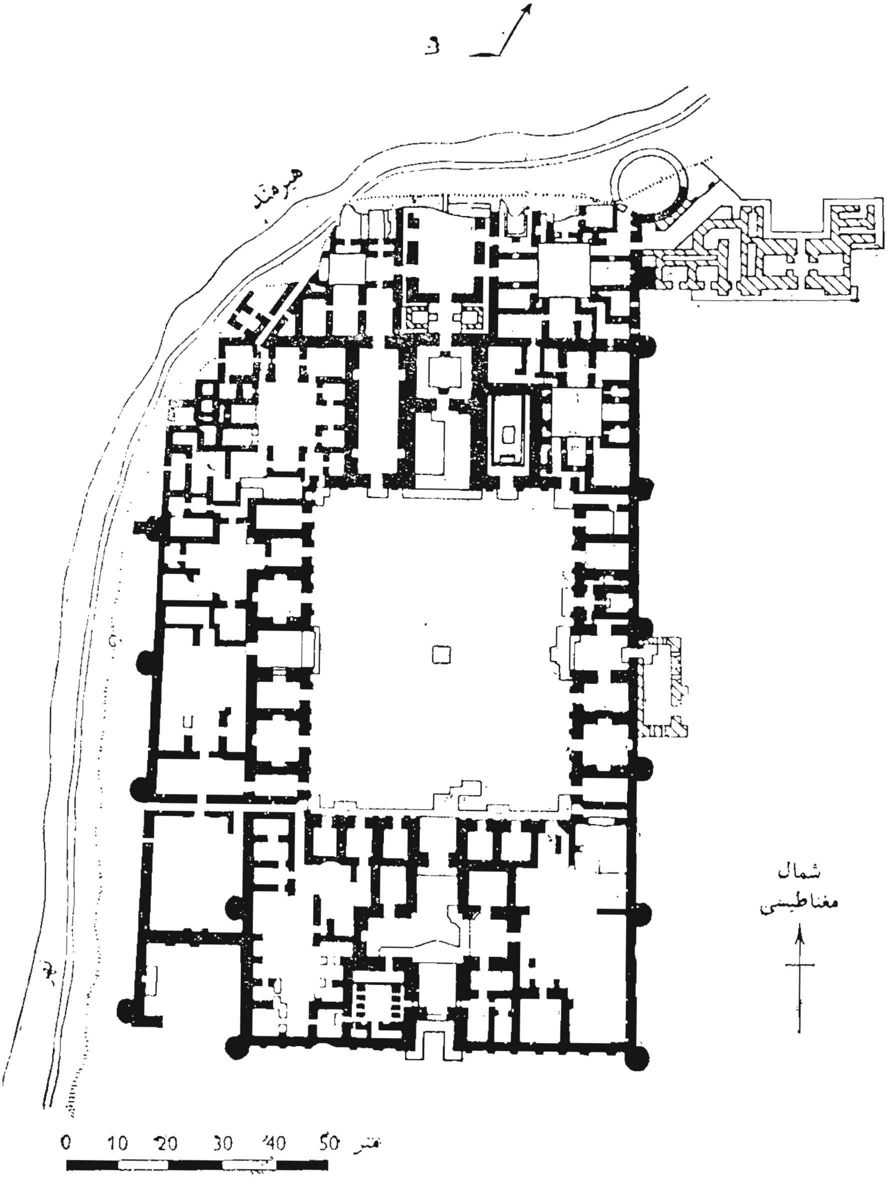
بنابراین آگاهی ما از معماری ایران بیشتر در حول‌و حوش معماری اوایل سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی و نسبتاً محدود به‌قلمرو امپراتوری غزنوی است. با حفاریهایی که در ترمذ انجام گرفته پاره‌های زیادی از گچ‌بـریها بدست آمده که به‌بازسازیهای دوره‌های بعد و نیز اطراف ساختمان تعلق دارند که از آن جمله است تالارهایی که ستونهای بلندی دارند و به روی ایوانهای حیاط اطراف باز می‌شوند. کاخ دیگری با چهار ایوان در گرداگرد حیاط در مرو وجود دارد که بنظر می‌آید متعلق به‌سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی باشد. کاخ بسیار مهمی که در آغاز سدهٔ پنجم هجری ساخته شده، کاخ لشکری بازار افغانستان است (طرح شمارهٔ ٤). این کاخ بخشی از مجموعهٔ بسیار بزرگی است که هنوز قسمت اعظم آن کاوش نشده. واحد

بزرگ این مجموعه حیاط وسیعی است که چهار ایوان در اطراف آن برآورده‌اند، اما مجموعهٔ لشکری بازار شامل عناصر بسیار بدیعی است که از آن جمله است راهروهای داخلی چلیپاواری که می‌توان آن را به کاخ قیرق‌قیز منتسب دانست و نیز ایوان ستونداری که شبیه ایوانهایی است که در ترمذ کشف شده. تردیدی نیست که با پایان گرفتن حفاریهایی که در غزنه انجام می‌گیرد، اطلاعات زیادی در این زمینه بدست می‌آید. حکم کردن در اینکه گروه قابل توجه کاخهای اوایل سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی در افغانستان و تنها کرانهٔ میانی جیحون تا چه اندازه در مورد معماری تمام ایران و حتی در مورد تمام ناحیهٔ شمال شرقی ایران در خلال چهار قرن تاریخ معتبر است دشوار می‌باشد. این داوری موکول به‌زمانی خواهد بود که تمام اطلاعات حاصل از این حفاریها انتشار یابد.

بنابراین بدست دادن طرح روشنی از معماری کاخها در ایران پیش از میانهٔ سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی غیر ممکن است. شناخت کاربردهای رباط و مدرسه حتی از معماری نیز دشوارتر است. آگاهی ما از رباط و مدرسه مبتنی بر مدارك و اسناد دوره‌های بعد می‌باشد و اطلاع ما از وجود آنها، خصوصاً در شمال شرق ایران تنها از طریق منابع ادبی است. اگر چند شماری از قلاعی که هیأتهای پویشی اتحاد جماهیر شوروی در سراسر آسیای میانه کشف کرده‌اند، بجای آنکه ضیاع و عقار افراد باشند می‌توان گفت که رباط می‌باشند، اما مدارکی که این نظر را تأیید کند وجود ندارد و سنخ معماری این بنای منحصراً اسلامی کاملا ناشناخته است. اما مدارس اصولا بناهای شهری بودند. هیچ اطلاع روشنی دربارهٔ شکل و ظاهر مدارس در دست نیست، اما دست کم حفاریهای هیأت موزهٔ متروپولیتن در نیشابور فنونی را که در ساختمان مدارس بکار می‌رفته (آجر، جرزهای آجری، دیوارهای منظم و بهم پیوسته) و نیز بسیاری از طرحهای تزیینی آن را معلوم کرده است. اما هیچ طرحی از تمامی ساختمانها در دست نمی‌باشد و حتی در مورد خانه‌های شخصی نیز تنها آگاهی باستانشناسی روشن ما مبتنی بر خانه‌های مرو، ترمذ و غزنه است. اما باید افزود که با حفاریهایی که در سالهای اخیر در سیراف انجام گرفته و آثاری از خانه‌ها و حانوتهای این شهر پیدا شده تا حد زیادی بر آگاهی ما از خانه‌های مغرب ایران افزوده است.

اطلاع ما از کاروانسراها اندکی بیشتر است، زیرا هیأتهای باستانشناسی روسی چندین بنای بزرگ کشف کرده‌اند که مطابقت زیادی با کاروانسرا دارند. چنانچه این یافته‌ها را کنار هم بگذاریم درمی‌یابیم که تنوع آرایش درونی کاروانسراها حیرت‌آور است تماشایی‌ترین این کاروانسراها بنای معروف رباط ملك (تصویر شماره ۱۲) است که بنظر می‌آمد مطمئناً تاریخ بنای آن حدود سال ۲ - ٤٦۰ ق/۷ - ۱۰۸٦ م است، تا آنکه نلسن توانست معلوم کند که ستون و نوشته‌هایی که برای تعیین هویت این بنا مورد استفاده قرار گرفته‌اند ضرورتاً اشاره‌شان به‌رباط‌ملك نیست[۱۰]. اما قطع نظر از تاریخ دقیق بنای آن، با استفادهٔ شگفت‌آور از آجر که نمای بیرونی دیوارها را آرایش و زیبایی خاصی می‌بخشد و تا اندازه‌ای یادآور معماری پیش از اسلام سغدی است و سردر بسیار جالب توجه آن، بنای مزبور به‌دورهٔ موضوع بحث ما تعلق دارد. با حفاریهایی که در سیراف انجام گرفته و کشف کاروانسراهای شهری که تنها در سال

10. Nilsen, *op. cit.*, p. 55.



طرح شماره ٤ ــ طرح لشکری بازار

۹۷۲ م میلادی انتشار یافته حقایق زیادی برای تحقیق در تاریخ شهرها بدست داده است.

این بررسی آثار معماری معلوم ایران پیش از میانهٔ سدهٔ پنجم میلادی یقیناً کامل نیست و لازم است برای یافتن نمونه‌های بیشتر تحقیقات بیشتری در منابع ادبی و سفرنامه‌ها صورت گیرد. از بررسی ما سه نتیجه می‌توان گرفت. یکی این است که ظاهراً شمال شرق عالم ایران بسیار فعالتر و خلاقتر از مغرب عالم ایران بوده است. این تا اندازه‌ای بدان خاطر بوده است که در افغانستان و آن قسمت از آسیای مرکزی که امروزه در کشور شوروی قرار دارد، ترا کم فعالیت علمی بیش از دیگر مناطق ایران بوده است. اما این را نیز می‌توان گفت که مغرب ایران که تا عصر آل‌بویه پیشرفت چندانی نداشته است جبراً در تماس با هنر مجلل عراق عصر عباسی بوده و بنابراین هنرآن بیشتر تقلیدی و کمتر تازه و بدیع بوده است. اما حتی اگر حفاریهای آینده کما بیش این تصویر را تغییر دهد، با این همه هنوز هم بنظر می‌آید که خراسان و ماوراءالنهر در عصر سامانی و سلسله‌های نخستین ترك مرکز عمدهٔ معماری ایران بوده است.

اما نتیجه‌گیری دوم ما این است که حتی اگر خود را محدود بدان مناطق کنیم، باز هم تعیین یک سبک معماری واضح دشوار است. اگر اصلا سبکی وجود داشته، بناهایی نظیر گنبد-قابوس، مزارات تیم و بخارا، مساجد نایین و دامغان، قصرهای ترمذ و لشکری بازار، خصوصاً در سده‌های چهارم و پنجم هجری/دهم و یازدهم میلادی روشنگر آزمایشی در اشکال و تزیین معماری (یا نبودن آن) می‌باشد. این بناها دلالت بر فرهنگی می‌کنند که در جست‌و جوی یافتن راهها و واژگان رسمی برای خود است. این واژگان را می‌بایست فرهنگ اسلامی ایران در سدهٔ آینده و دقیقاً در مغرب عالم ایران، یعنی ناحیه‌ای که تا آن زمان عقب افتاده بود کشف کند. همروی میان معماری روسی در ولایات مختلف و معماری گوتیک که در ولایتی بسط یافت که کمترین تماس را با سبک روسی داشت کاملا آشکار است. نتیجه‌گیری سوم این است که دورهٔ موضوع بحث ما در معماری شاهد پیشرفت و تکامل تقریباً همهٔ کاربردها و شیوه‌هایی بوده که بعدها پاره و جزء معماری سنتی ایران یعنی مساجد، مزارات، آجر، مقرنسها، از یک تا چهار ایوان اطراف حیاط، پیش‌طاق و مانند آن گردید. اما تا آن زمان هیچ یک از خصایص بنظر نمی‌آمدند که شرایط خودبخودی و پذیرفتهٔ معماری عصر بوده باشند. همچنین حکم کردن در اینکه کدام نوآوریهای آشکار و کدام اقتباس از تمدنهای پیشین ایران بوده است نیز دشوار است. بی‌گمان بنایی که مرکب از گنبدی تنهاست که بر چهار ستون استوار است مأخوذ از معماری پیش از اسلام ایران می‌باشد. همچنین مفصل‌بندی دیوارهای بیرونی از جرزهای بزرگ یا احتمالا سبک آجرکاری و طرح چهار ایوانی که در یک مزار بودایی در آسیای میانه پیدا شده و طرح چهار ایوانی که در یک شکل ساده شده در کوه خواجهٔ سیستان وجود دارد، اقتباس از معماری پیش از اسلام ایران است. با وجود این ترکیبات زمینه‌های قدیمی که مسلمانان نخستین در هنر معماری پدید آورده بودند ساختمانهای آنها را از ابنیهٔ ساسانی یا سغدی متمایز کرد، مگر احتمالا در کوشکهای روستایی آسیای میانه که بهر حال تاریخشان نامعلوم است. به‌نظر من نکته مهم این است که اشکال معماری تا سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی هنوز پیوستگی کارکردی معین و مختصات رسمی نگرفته بود. این تبدیل شمار زیادی

از بر نهاده‌ها به‌سبکی دقیق و سنتی دست آورد بزرگ سده‌های آینده بوده است.

پیش از آنکه موضوع معماری را بپایان بریم مطلب کوتاهی پیرامون تزیین معماری باید گفته شود. در سراسر گفت‌وگوی ما از ابنیهٔ انفرادی اهمیت تنوع وسیع شیوه‌های تزیین معماری طرح شده است. مهمترین شیوهٔ تزیین بنا گچ بری بوده و بیشتر بحث از آرایش بنا نیز باید به‌این هنر اختصاص یابد. اما گچ بری تنها شیوه‌ای نبوده که در تزیین عمارات بکار می‌رفته. گذشته از آجر که اینهمه ماهرانه و تماشایی در بخارا بکار رفته و استفادهٔ گه‌گاهی از پاره‌های چوب، نمونه‌های فراوانی از نقاشی نمایشی نیز وجود دارد. مهمترین اینگونه نقاشیها در نیشابور و لشکری بازار پیدا شد. تقریباً تمام این نقاشیها پاره‌پاره و باقیماندهٔ تصاویر کامل می‌باشند، و مگر در نمونهٔ لشکری بازار که عده‌ای از افراد را نشان می‌دهد که در صفوف منظم به‌پیش می‌روند و اندکی خطوط گرافیک در نیشابور، شرح و تفسیر دقیق موضوعی که در این نقاشیها طرح شده دشوار است. از لحاظ سبک‌شناسی بنظر می‌آید که این نقاشیها دنباله و توالی سنت کهن نگارگری سغد و آسیای میانه است. اما نگارگری تنها به‌منظور تصویر کردن شمایلهای پیچیده بر روی گچ خشک نشده بکار نمی‌رفت. در یزد، سنگ بست و نیشابور، نظیر جایهای دیگر، نقاشی صرفاً جهت پوشاندن دیوارها نیز بکار می‌رفته. اگر چند هرگز نمی‌توان در باب تاریخ دقیق بسیاری از صورتگریهای اماکن مذهبی کلا اطمینان حاصل کرد، اما دو زمینهٔ تزیینی در همهٔ این اماکن حضور دارد. یکی از این زمینه‌ها با گچ بریها و آجرکاری همراه است و مشتمل بر کتیبه‌هایی است که عموماً با خطوط برجسته نقش می‌گردد و آن را صنعت ظریفکاری کوفی می‌خواندند[11]. زمینهٔ دیگر (تصویر شماره ۲۱) که بدیعتر از اولی بود طرحی سراسری از فلسها و برگها بود که در آن نقش اصلی به‌دو دست و احتمالا حتی به‌دو چشم منتهی می‌شد. ترکیب این زمینه مبتنی بر تبرهای عمودی و مورب است، و اگر چند امکان دارد برخی از موضوعاتی که بر روی زمینه‌های گچی نقش می‌گردد مأخوذ از نقشهای روی پارچه باشد، اگر نه حتی گه‌گاه اقتباس از سبک خاتم‌کاری عتیق، با این همه اصل و منشأ این زمینه‌ها و مفاهیمی که بتوان به‌آنها داد هنوز بر ما معلوم نیست. با استثنای احتمالی نمونه‌های نیشابور و فارق از کیفیات طرحی که در برخی از آنها وجود دارد، بیشتر این نقاشیها درحدی نازلتر تقلیدهایی از طرحهای تزیینی می‌باشند که در جایهای دیگر ابداع شده‌اند.

غنی‌ترین رسانهٔ تزیین معماری گچ بری بوده است. تقریباً در تمام موارد در طی دورهٔ نخست اسلامی گچ بری برای پوشاندن نمای دیوار بکار رفته است و در این دوره نسبتاً بندرت با آمیزهٔ پیچیدهٔ رسانه که در دوره‌های آینده یافت‌می‌شود مواجه‌می‌گردیم. از این دیدگاه گچ بری اوایل اسلامی در ایران مستقیماً ردپای هنر گچ بری دورهٔ ساسانی و آسیای میانه را دنبال می‌کند. در جایی که گچ بری دورهٔ اسلامی با گچ بری اخیر تفاوت می‌کند اصولا در انتخاب موضوع است. در گچ بری اسلامی ایران تصویر کردن صورت انسان و جانور تقریباً بکلی ازمیان می‌رود و اگر شمار چندی از حواشی آرایشی که بیانگر زمینه‌های معماری است یا مثلا برای ایجاد سرستونها و رگه‌های سرجرز، نظیر مسجد کوچک بلخ پدید آمده‌اند را مستثنی کنیم، بیشتر گچ بریهای تزیینی مشتمل بر چهارگوشه‌های منفردی است که تشکیل واحدهای

11. S. Flury in *A Survey of Persian Art*, vol. IV, p. 1743.

جداگانه‌ای می‌دهند. هر یک از این چهار گوشه‌ها بطرزی کما بیش دلبخواه بر روی دیوارها، جرزها یا زیر طاقهایی که قرار بود تزیین شوند نصب می‌شدند. جز شمار زیادی از تکه‌های گچ‌بری که در ری پیدا شده و احتمالاً متعلق به‌اواخر دورهٔ ساسانی یا اوایل عصر اسلامی می‌باشد و پاره‌های جداگانه‌ای که تصادفاً بدست آمده‌اند، گروه زیادی از گچ بریهایی که جهت تحقیق در دسترس می‌باشند، در مسجد بلخ که در سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی بنا گردیده، در کاخی در افراسیاب نیشابور که متعلق به‌سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی (یا شاید کمی قدیمی‌تر) است و در نایین بدست آمده است. بیشتر گچ بریهای ترمذ، لشکری بازار و غزنین به‌زمانهای بعد از دورهٔ موضوع بحث ما تعلق دارند. اگر چند بیشتر این گچ بریها هنوز انتشار نیافته‌اند، اما بنظر می‌آیند که از بسیاری جهات بیانگر اوج گرایشهایی هستند که در سراسر سده‌های نخست اسلامی رو به‌تکامل نهاده بودند. نظیر مورد آثار معماری، بیشتر مدارک مربوط به تزیین بنا نیز در شمال شرق ایران تمرکز یافته است، و بنابراین من خود را به‌گفتن مطالب اندکی پیرامون این مدارک محدود می‌کنم و از سخن گفتن پیرامون شناخت سبکهای مختلف با ترتیب زمانی که هنوز نمی‌توان بدان دست زد پرهیز خواهم کرد. نخست آنکه واژگان رسمی این آذین نسبتاً محدود است: بیشتر این آذین را طرحهای هندسی و مضامین گیاهی تشکیل می‌دهد. فلوری و رمپل با توجهی اندك به‌تجزیه و تحلیل مورد اخیر پرداختند و معلوم کردند که اشکال گیاهان در تزیین بنا شامل برگهای مو بود که غالباً دو به‌دو و بزرگتر از اندازه معمول کنار هم قرار می‌گرفتند و ساقهٔ مدور نامعلومی، برگهای کنگر و آرایشی شبیه برگ نخل یا نیمهٔ برگ نخل که ترکیبی ناهماهنگ داشتند آنها را در خود می‌گرفتند. در اندازهٔ هر یک از این طرحها تفاوتهای چندی از بازنماییهای نسبتاً طبیعی تا شکل‌گرایی و دنباله‌روی از یک سبك آشکار است (تصویر شمارهٔ ۱۳). درهم پیچیدگی طراحی شده از عناصر گیاهی بسیار نادر است. اما مهمترین قسمت این آرایش نظمی هندسی است که همه چیز دیگر را کاملا می‌پوشاند. رمپل کوشیده است تا ثابت کند که تقریباً تمام هندسه براساس رشته‌ای از تمرین با خواص دایره بوده است. معمولا واحد اساسی منفرد نسبتاً ساده‌ای برای پدید آوردن انواع صور و اشکال بکار می‌رود که می‌توانند دایره یا چند ضلعی باشند، اما همهٔ آنها را می‌توان با قطب‌نما یا خط‌کش معلوم کرد. رمپل اصل پدید آوردن اشکال هندسی را **گره** یا اصل آرایش گره‌دار خوانده است[۱۲]. پیراستن مقوله‌ای که رمپل و فلوری بیان کرده‌اند هنوز به‌کار مفصلی احتیاج دارد، اما ما در این زمینه دست‌کم به‌فرضیه‌های طرزکار و شروع کردن با آن اعتقاد داریم و نکتهٔ اساسی در خصوص این دوره فشار نیرومند ملاحظات هندسی بر مضامین گیاهی می‌باشد.

مسأله دیگری که باقی می‌ماند مسأله تاریخی است، یکی باز نمودن توسعه و تحول این مضامین، بکار بردن آنها در هر یک از موارد خاص و دیگر وضع سیر تحول مضامین ایرانی در مناسبت با هنر سامرا است که هم تاریخش بخوبی مشخص است هم دریافت درستی از آن

12 L. I. Rempel, *Arkhitekturnyi Ornament Uzbekistana* (Tashkent, 1961), p. 183, and N. B. Baklanov, "Gerikh," *Sovetskaya Arkheologiya*, vol. XI (1946).

شده نکتهٔ قابل توجه در این مورد این است که اگر چند نمونه های سبک مورب سامرا در ایران وجود دارد، اما شمار این نمونه ها چندان زیاد نیست و بنظر نمی‌آید که توسعهٔ بسیار بدیع هنر تزیین معماری در اوایل دورهٔ اسلامی چندان تأثیری در ایران گذاشته باشد. در اینجا نیز نظیر بیشتر معماریها شاهد یک پالایش درونی مضامین بومی می‌باشیم که به‌موجب آن شمار اندکی از طرحها گزیده‌ای از واژگان نسبتاً غنی می‌باشند و به‌تمرین پیچیده‌ای در هندسه تبدیل می‌شوند. اما متحیریم که آیا در این طرحها چیزی بیشتر از لذت بردن ساده از آرایش نماها وجود دارد و آیا باید به‌این پیشرفت و تکامل برخی مفهوم نمادی اسناد داد؟ اما ما با این پرسش وارد حوزهٔ نظریه‌پردازی می‌شویم.

۲ـ هنرهای دستی

می‌توان حدس زد که پیش از میانهٔ سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی هنر نقاشی نسبتاً پیشرفته‌ای در ایران وجود داشته است. قبلا اشاره‌هایی رفته است که پاره‌هایی از نقاشیهای آبرنگی روی گچ باقی مانده است که موضوع غالب آنها کما بیش مبهم می‌باشد. متن معروفی نیز یادآور می‌شود که شاهزاده‌ای سامانی ترجمه‌ای به‌شعر از کتاب کلیله و دمنه داشته که صورتگری چینی یا کس دیگری که متأثر از صورتگری چینی بود صفحات آن را مصور کرده بود[۱۳]. از این هنر مینیاتور چیزی باقی نمانده و حتی نمونه های دوره‌های بعد نیز هرگز نشانه هایی از امکان وجود هنر مصور کردن کتاب در دوره‌های پیش بروز نمی‌دهند. در باب پیکرتراشی یادگاری نیز که احتمالا در دورهٔ موضوع بحث ما وجود داشته همان حکم را می‌توان داد که در باب هنر مینیاتوررفته است. با وجودی که حفاریها و بررسیهای بیشتر در متون ممکن است استنتاج ما را تعدیل کند، مع‌ذلک بنظر می‌آید که بیشتر پیکره‌ها و نقاشیهای سده‌های نخستین اسلام در ایران مدیون علاقه‌مندی شاهان بوده و به‌هنر مهذب دربار تعلق داشته است. نکتهٔ شگفت‌تر این است که ما دربارهٔ تاریخ اولیهٔ هنر خوشنویسی کتاب در ایران تقریباً اطلاعی نداریم و چیزی در دست نیست که بتوانش با کتابهای زیبا ولو اندکی که در عراق و مصر بدست آمده مقایسه کرد.

بنابراین هنرهای معروف به صنعتی تقریباً دربست نمایندهٔ هنرهای غیر از هنر معماری می‌باشند. با دانشی که ما در حال حاضر از اینگونه فنون داریم تنها خطوط تمامیت یک فن را می‌توان ترسیم کرد، در صورتی که در دو فن دیگر می‌توانیم به‌فرضیاتی اندک متوسل شویم. فنی که بیش از همه از آن آگاهی داریم سفالینه سازی است و در باب فلزکاری و منسوجات داوری چندانی نمی‌توان کرد. و نیز تقریباً محال است که از فنون مختلف میان‌بر زد و بیاناتی چند پیراسون سبکهای رایج هنرهای صنعتی و تزیینی دورهٔ موضوع بحث سرهم کرد.

از دیرباز پذیرفته شده است که یکی از بی‌مانندترین پیشرفتهای اولیهٔ اسلامی در انواع هنر ظهور نوعی هنر سفالینه‌سازی تجملی بوده است. احتمالا این هنر پدیدهٔ نیمهٔ دوم قرن دوم هجری/هشتم میلادی بوده و مراکز عمدهٔ آن در عراق و مصر بوده است. غیر از نیروهای

13. T. W. Arnold, *Painting in Isam* (New York, 1965), p. 26.

اجتماعی و فرهنگی که بعداً به‌برخی از این نیروها خواهیم پرداخت، انگیزهٔ بزرگ این هنر جدید سفالینه‌سازی را می‌توان در تقلید کردن از فلزکاری، خصوصاً طلا و تقلید از سفالینه‌های چینی پیدا کرد. انگیزهٔ دوم را با شمار زیادی از چیزهایی که می‌کوشد تا ظروف چینی خال‌خالی یا مخطط را بازآفرینی کند معلوم می‌شود و پاره‌های زیادی از این ظروف که در ایران پیدا شد معلوم می‌دارد که چنین چیزهایی اگر نه احتمالاً در خود ایران ساخته می‌شد، دست‌کم در ایران بکار می‌رفت. نخستین انگیزه به‌اولین اختراع سفالینه‌سازان خاور نزدیک در قرون وسطی، یعنی لعاب انجامید. شیوه‌های لعاب دادن سفالینه‌ها را بدقت مخفی نگه می‌داشتند، و با آنکه چندین گروه ایرانی سعی کرده بودند تا به‌طرق مختلف لعاب‌کاری را تقلید کنند، با این همه هیچ نشانه‌ای در دست نیست که تا پیش از سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی سفالینهٔ لعابداری در ایران ساخته شده است.

بنظر می‌آید که ساختن مهمترین و اصیلترین سفالینهٔ ایرانی در سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی آغاز شده و تولید آن در ولایات شمال‌شرق ایران متمرکز بوده است. دو مرکز عمدهٔ سفالینه‌سازی ایران تاکنون معلوم شده‌اند که نیشابور و افراسیاب ـ سمرقند بوده‌اند، و در حالی که برخی انواع سفالینه تنها محدود به‌یک مرکز بود، گونه‌های دیگر در چندین مرکز سفالینه‌سازی مشترك بوده است. از لحاظ این گزارش همهٔ آنها را با هم بررسی خواهیم کرد. اگر چند اختلافات چندی میان سفالینه‌ها وجود دارد، اما متداولترین و مهمترین آنها ظرف سرخ یا نخودی رنگی بود که لعاب ضخیمی رنگ‌آمیزی شده آن را می‌پوشاند و سپس لعاب شفاف یا الوانی روی آن را می‌گرفت. دست‌آورد بزرگ سفالینه‌سازان شمال‌شرقی ایران این بود که آنها راههایی یافته بودند که بوسیلهٔ حرارت می‌توانستند شمار زیادی از رنگهای مختلف را ثابت نگه دارند و بدین ترتیب توانستند به‌چیزهایی که می‌ساختند آرایش رنگی بدهند که تا مدتها وسیلهٔ شناخت تمام سفالینه‌های ایران باقی ماند. بیشتر این اجناس بشقاب و کاسه بودند که با یک تمامی واحد آرایش می‌شد. کوزه و آفتابه نیز در ایران ناشناخته نبود، اما بیشتر اینها را هنوز بی‌لعاب می‌ساختند.

اصالت و نوبایگی این سفالینه‌های مشرق ایران چندان در شیوهٔ ساخت آن نبوده، اگر چند فن سفالینه‌سازی خود چیز نوظهوری در هنرهای زمانه بود، اما اصالت در نهاد تزیین آن وجود داشت. در درجهٔ نخست به‌مهمترین مضامینی که در آرایش سفالینه‌ها بکار می‌رفت خواهم پرداخت. سپس با تفصیلی بیشتر بر سر مسائل سبک‌شناسی که این سفالینه پدید آورد خواهم رفت، آنگاه با سخن گفتن در باب شماری از انواع دیگر سفالینه در مقایسه با سفالینه‌های لعاب‌دار مهم مطلب را بپایان می‌رسانم.

نخستین و خودبخود اصیلترین تزیین سفالینه‌ها نوشتن روی آنها بود. شمار زیادی از موضوعات شامل تنها نوشتهٔ واحدی بر حاشیهٔ بشقاب بود (تصویر شماره ۱٤). بیشتر این نوشته‌ها خوانا و روشن و مرکب از جمله‌های باسمه‌ای در نیک‌خواهی برای مالکی ناشناس یا کلمات قصار و امثال بود. نمونه‌های زیر نکاتی از این کلمات قصار و امثال می‌باشد: «آنکه خوشنود به‌رأی خویش باشد در مخاطره می‌افتد»؛ «شکیبایی در آموختن تلخ است، اما بری شیرینتر از عسل دارد»؛ «سخاوت از هنرهای نیکمردان است.» ویژگیهای این نوشته‌ها در

این است که همهٔ آنها به‌عربی می‌باشند و متوجه آنند که جزئی از روحیهٔ اخلاقی طبقهٔ متوسط را بیان کنند. درمیان این نوشته‌ها نمونه‌ای از استدلال پادشاهان وجود ندارد. سبک کتیبه‌ای این نوشته‌ها تا حد زیادی با خط بسیار موقر و ملایم کوفی که حروف کشیده و گوشه‌دار دارد فرق می‌کند؛ در نوشته‌های روی سفالینه‌ها انواع پیچ و تاب آرایش به‌خط کوفی می‌دهند (تصویر شمارهٔ ۱۰) یا حروف آن را به‌اشکالی کاملا تزیینی مبدل می‌کنند. اگر چند امکان دارد که گه‌گاه در خصوص برخی از این طرحهای تاریخی تقریبی پیشنهاد کرد، اما سالشماری دقیق این نوشته‌ها و بنابر این اشیائی که نوشته‌های مزبور بر روی آنها یافت می‌شود هنوز به پژوهشهای بیشتری نیاز دارد. به‌احتمال قریب به‌یقین در یک زمان چندین سبک مختلف وجود داشته است.

دومین موضوع عمده در نقاشی روی سفالینه‌ها تصویر کردن شکل جانوران بود. متداولترین اشکالی که بر سفالینه‌ها تصویر می‌کردند صورت پرندگان بود. این پرندگان از نظرگاه پرنده شناسی ندرتاً قابل تشخیص می‌باشند و، اگر چند در اینجا نیز دگرگونیهای زیادی یافت می‌شود، اما بنظر می‌آید که تصور از یک پرنده— شاید حتی صورتهای مجردی که پرندگان القا می‌کردند— بر هر نوع بازنمایی غلبه داشت. بعد از پرنده معمولترین جانوری که صورت آن را بر سفالینه‌ها ثبت می‌کردند نوعی بز شاخ بلند بود، اما شگفت‌آورترین جانوران نوعی گربهٔ کما بیش موهومی است که نمود و عادات بالنسبه عجیب غولها و هیولاهای افسانه را تصویر می‌کنند. امکان دارد تقریباً برای همهٔ انواع جانوری که بر سفالینه‌ها تصویر می‌شوند نمونه‌هایی در هنر پیش از اسلام یافت، اما تصاویر آنها بر سفالینه‌های عصر اسلامی کاملا با نمونه‌های پیش از اسلام فرق دارد. نه تنها موضوعی به‌موضوع دیگر به‌تغییر شکلهای زیاد برمی‌خوریم،بلکه دراین هنر اسلامی گرایش در ترسیم طرح‌جانور است که گه‌گاه شباهت بسیار دوری با موضوع اصلی دارد؛ و سپس برای پرکردن طرح با رنگها، یا تنها یک رنگ سراسر زمینه را می‌پوشاندند، یا تنوع رنگها طرحی از خود پدید می‌آورد.

مضمون آرایشی دیگر عبارت بود از عناصر گیاهی. این عناصر گیاهی اساساً یا نسبتاً سنتی می‌باشند یا ترکیباتی که در اطراف برگی واحد که معمولا برگ خرما یا کنگر بود تمرکز می‌یافتند و برای تکمیل کردن نمای سفالینه کنار هم قرار می‌گرفتند (تصاویر شمارهٔ ۱۶ و ۲۲). قطعاً اگر شماری از طرحهای نسبتاً عجیب را که عجالتاً تعریفی نمی‌توان دربارهٔشان بدست داد مستثنی کنیم، سفالینه‌های شمال شرق ایران نمونه‌هایی از بازنماییهای تصویری را مطرح می‌کنند. موضوعات این تصاویر سواران، رقصندگان، اشخاص ایستاده یا نشسته که گل یا سبویی در دست دارند و نیز شماری از فعالیتهایی که نمی‌توان تشخیص کرد (تصویر شمارهٔ ۱۷) می‌باشند. بزرگترین اصالت و تازگی این بازنماییها در سبک آنها نهفته است. خطی ساده موضوعات اصلی را با دقت بسیار اندک در اندازه‌های جسمی و گه‌گاه کژدیسیهایی که می‌توان کاریکاتورهای قومی یا به‌عنوان تغییر شکلهای برداشت دیداری بشمارش آورد طرح می‌کند. اما در مورد اخیر، بیان علت ظاهری یا تصویرکشی در خصوص کژدیسیها هنوز غیر ممکن است. و نیز جداً باید توجه داشت که تقریباً تمام معانی تصویرکشی که بتوان تعریف کرد وابسته به‌هنر دربار یا مضامین پاره‌ای دینی و پاره‌ای غیر روحانی هنر پیش از اسلام آسیای

میانه می‌باشد. با این همه عدم صراحت کاربرد پیکره‌ها و خصوصاً عدم وضوح جزئیات مهم تا اندازه‌ای این امر را که این پیکره‌ها بازنماییهای متحقق اشخاص خاص یا حتی فعالیتها بوده‌اند مورد تردید قرار می‌دهد. اما در اینجا ما وارد مسألهٔ ادراك اشکال دیداری که در آن ایام وجود داشت و به‌نوبهٔ خود به‌آفرینش پاره‌ای اشکال منجر گردید می‌شویم. برای حل این مسأله نقداً ما از عناصر لازم معاصر آن ایام یا عناصر نظری برخوردار نیستیم. بهر تقدیر این مسأله را تنها در ایران نمی‌توان مورد بررسی قرار داد و تنها نتیجه‌ای که می‌توان برگرفت این است که تصاویر سفالینه‌های شمال‌شرقی ایران مأخوذ از منبع یا منابعی دیگر می‌باشند که بیشتر آنها هنوز ناشناخته می‌باشند.

چنین است موضوعات عمده‌ای که بر سفالینه‌های مشرق ایران پیدا می‌شود. همهٔ آنها دارای شماری خصایص مشترك می‌باشند. اولا به‌دو طریق آنها را می‌توان مورد بحث قرار داد، یا به‌عنوان یك موضوع تزیینی یگانه و اصلی یا به‌عنوان یك جزء و گه‌گاه تنها یك‌کل، بر چیزهایی با موضوعاتی دیگر. به عبارت دیگر در کاربرد و بنابراین در مقصود احتمالا معاصر بیشتر طرحهای تزیینی سفالینه‌ها نوعی ابهام وجود دارد. ثانیاً یکی از علایق عمدهٔ سفالینه‌سازان شمال‌شرق ایران درست‌کردن نمای مستدیر بر سفالینه‌ها بود، این علاقه را همکاران مصری و عراقی آنها نیز داشتند. صنعتگران ایرانی بیش از مصریان و عراقیان ترکیبات بسیار متنوعی، از تضادهای سادهٔ میان موضوع میانی واحد و زمینهٔ آن یا از نوشتهٔ واحد عمیقاً معتدلی بر زمینهٔ سفیدی از هر دست تا پیچیدگی و ایهام بی‌اندازهٔ پیوستگیهای تبرهای میانی با حرکاتی در جهت عقربهٔ ساعت و خلاف آن (تصویر شماره ۲۳) یا به‌چیزی که بنظر می‌آید پرکردن دلبخواه‌نما با شمار زیادی از نقشهای جداگانه باشد پدید آوردند. بنابراین نمی‌توان گفت که ما با سبك واحدی سروکار داریم، بلکه با گونه‌گونی راههای جداگانه تزیین اشیاء مواجهیم که شاید روزی بتوانیم دلایل ناحیه‌ای یا اجتماعی بیشتری بر آن بیابیم.

پیچیده‌ترین مسأله‌ای که این طرحها اقامه می‌کنند مسأله خاستگاه آنها می‌باشد. اگر چند تصاویر جانوران و انسان را می‌توان وابسته به‌سنتهای مختلف پیش از اسلام دانست، اما بنظر می‌آید که شمار نسبتاً زیادی از نقشها ابداعات تازه بودند، یا به‌سنتهای قدیمتری برمی‌گردند که تماس مداوم با آنها قطع شده بود. چون شمار بسیارکمی از آنها وضوحاً مضامین درباری را نشان می‌دهند وچون امثال عربی با کیفیت درنوشته های روی سفالینه ها غلبه دارد، از این رو می‌توان گفت که این سفالینه‌ها ذوق و سلیقه بورژوازی عرب یا مستعرب شمال‌شرق ایران را تصویر می‌کنند. این یك سمت اجتماعی تازه در ایران بود و می‌بینیم که در سده‌های موضوع بحث ما برای ابراز وجود خود در پی شکلی دیداری می‌گردد. شاید به‌همین دلیل باشد که طرحهای آن‌کمتر یك سبك و بیشتر یك حالت را تصویر می‌کند، یعنی گرایشی به اشکال که بدان وسیله آزمایش در جریان یافتن زبان سنتی در هنر سفالینه‌سازی تا دورهٔ آینده پیش نیامد.

تا اینجا به‌نشان دادن اصیلترین و مهمترین گروه سفالینهٔ شمال‌شرقی ایران پرداخته‌ام. البته حتی اگر شمار زیادی از انواع سفالینه راکه اصولا فایده طلبانه و با نیت زیبایی‌شناسی اندکی بود مستثنی‌کنیم، باز هم‌کوزه‌گری تنها صنعتی نبوده که مردم این نواحی داشتند.

شایسته است که از گروه دیگری نیز ذکری درمیان آید. گروه اخیر سفالینه های کنده کاری شده است که در صنعت اخیر طرحها را بر سفالینه می کندند و آنگاه موضوعی را که طرح کرده بودند با انواع لعاب می‌پوشاندند. شمار نسبتاً زیادی از انواع مختلف سفالینه در داخل این مقولهٔ فنی کلی یافت می‌شود. برخی از این انواع مبتنی بر کیفیت خود طرح می‌باشند که یا می‌توانند نظیر سفالینه هایی که در دستهٔ معروف به‌دستهٔ سفالینه های آمل یافت می‌شوند خشن و متداول باشند یا بسیار شکل یافته و طراحی شده، نظیر گروه سفالینه‌های مغرب ایران[۱۴]. یا انواع دیگری در گونه های مختلف وجود دارد که لعابها را یا به‌صورت تک رنگ یا به‌صورت خال‌خالیهای رنگارنگ بکار برده‌اند. از این گروه سفالینه بوده که میسر گردیده تا هویت گروه دیگری از سفالینه های ایران که می‌توان آن را متعلق به‌عصر آل‌بویه و مغرب ایران قلمداد کرد تعیین گردد (تصویر شمارهٔ ۲۳). بحث کردن در انواع دیگر گذشته از اینکه صفحات زیادی از این کتاب را اشغال می کند، درمتن این مقاله نیز از اهمیت چندانی برخوردار نیست، زیرا عجالتاً اهمیت آنها اصولا از لحاظ باستانشناسی است و مناسبت آنها با گسترش سلیقهٔ دیداری ایران عصر اسلامی هنوز روشن نیست.

بالاخره باید به‌فنون دیگر هنرهای صنعتی بپردازیم که دورهٔ موضوع بحث ما را از ادوار دیگر مشخص می کند. غیر از شیشه که پاره‌هایی از آن در حفاریهای رسمی یا پنهانی پیدا شده، اما تحقیق در آنها هنوز بسیار ناقص است، از دو فن می‌توان با تفصیل بیشتری سخن گفت، یکی فلزکاری و دیگری بافندگی.

شمار زیادی از اشیاء فلزی وجود دارد که عموماً به‌دورهٔ میان سقوط سلسلهٔ ساسانی و میانهٔ سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی تعلق دارد. محل اکتشاف بیشتر این اشیاء، عموماً معلوم نیست، مگر چیزهای اندکی که در روسیه و نیز اشیایی که گویند درکوههای شمالی ایران، معروف به‌ناحیهٔ دیلم که اسلام باکندی بسیار در آنجا رخنه کرد و از سدهٔ نخست هجری/هفتم میلادی بسیاری از شاهان مغرب و مرکز ایران از آنجا برخاستند پیدا شده است. تا اندازه‌ای به‌همین دلیل است که این فراورده‌های فلزی را بویهی می‌دانند، یا نه دست‌کم ساسانی یا تولید شمال‌شرق ایران. دلیل دیگر در جهت توجیه این استنتاج این است که چنین اشیایی دارای امضا می‌باشند یا نام مالك بر آنها حك شده است — آفتابه‌ای زرین در فریر گالری (تصویر شماره ۱۸)، خزانه‌ای سیمین که اکنون در تهران نگه‌داری می‌شود، یک جفت بشقاب سیمین در موزهٔ ارمیتاژ— که همهٔ آنها را می‌توان به‌خود شاهان بویهی یا برخی سلسله های کوچك دیلمی منتسب دانست. نیازی به‌گفتن نیست که دربارهٔ تاریخ یا حتی اصلیت برخی از نمونه هایی که در مناطقی که از نظر باستانشناسی نظارت شده‌اند بدست نیامده‌اند شك و تردید برخاسته است، و بر میزان و راههایی که نمونه های بدون آگاهی کتیبه‌ای خاص می‌توانند با دیگران پیوند یابند شك و تردید غلبه دارد. برای مشکل عمدهٔ همهٔ این اشیاء فلزی باید وسیله‌ای یافت که آنها را در گروههایی پر معنی سازمانبندی کرد.

14. E. Kühnel in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gsell.*, vol. cvl (1956), and A. Lane, *Early Islamic Pottery* (London, 1947), pl. 30 as opposed to plate 32 A.

مقوله‌هایی نظیر فنون، اشکال، واژگان تزیینی، ترکیب طرحها، اماکن و خاستگاه و مانند آن در میان این امکانات می‌باشند. چون بررسی هر یک از این مقولات در متن این مقاله امکان‌پذیر نیست، از این رو برحسب جنس فلز این اشیاء خود را محدود به ذکر سریع و گذرا از گروههای بزرگی می‌کنیم که در این مقولات می‌گنجند.

یکی از مهمترین اشیاء زرین آفتابهٔ کوچکی در فریر گالری (تصویر شمارهٔ ۱۸) می‌باشد که روی آن برجسته‌کاری شده. شکل آفتابه که تنه‌ای حجیم و گردنی باریک دارد همانند بسیاری اشیاء فلزی و سفالی نوع خود است. طرح روی آن مرکب از انواع مختلف حاشیه (که در میان آنها هم می‌توان به‌مضامین هندسی توجه کرد و هم مضامین گل و بوته‌ای) می‌باشد که رویهٔ ظرف را به‌صورت زمینه‌هایی با حیوانات گونه‌گون قسمت‌بندی کرده است. اشکال حیوانات و صور گیاهی نهادی باستانی دارند و تقریباً همهٔ آنها مأخوذ از نمونه‌های پیش از اسلام می‌باشند. جامی که در موزهٔ بریتانیا می‌باشد ممکن است تا اندازه‌ای متأخرتر از دورهٔ ما باشد، اما جالب این است که بر جام مزبور شعری نقش شده که باده‌گساری را می‌ستاید و بی‌گمان از لحاظ سنخ‌شناسی به‌کارهای ایامی قدیمتر تعلق دارد. مضامین کهنه‌ای که اکثر آنها خاستگاه ساسانی دارند نیز بر روی گروهی از نشانهای زرین عصر آل‌بویه یافت می‌شود. همچنین از این دوره برخی زیورآلات زرین نیز باقی مانده است با آنکه این اشیاء زرین اندك در کیفیت و کمیت بسیار فراوانتر از چیزهای دیگری می‌باشد که ما از دوره‌های قبل یا بعد می‌دانیم، با این همه هنوز سایهٔ کم رنگی از خزاین بسیارند که چندین قرن دربارهای مختلف شاهان ایران را می‌آراستند.

اشیاء سیمین دشوارترین مسائل را طرح می‌کنند. اندوختهٔ چندی که بیشتر آنها در موزهٔ بریتانیا و تهران یافت می‌شوند مجموعهٔ کاملی از ظروف آبخوری، سینی، سگک کمربند و اشیاء سیمین و مانند اینها می‌باشند که گه‌گاه روی آنها را با سیاه‌قلم تزیین اضافی داده‌اند. روی بیشتر این اشیاء را با تصویر جانور و طرحهای گل آرایش داده‌اند و بر بعضی نوشته‌هایی نقش گردیده که ذکر نام صنعتگران یا مالکانی است که هویت اکثر آنها هرگز معلوم نشده است. چنانچه این اشیاء را به‌عنوان گروهی از مصنوعات ایران عصر اسلامی نگاه کنیم، پاره‌ای دگرگونیهای ظاهری نشان می‌دهند (در بشقابها کمتر، و بیشتر در آفتابه‌ها که اغلب باریک و کشیده می‌شوند) که منجر به‌همانندی با فراورده‌های فلزی دوره‌های اخیر اسلامی می‌گردد. در ضمن شمار زیادی از بشقابها و آفتابه‌ها همچنان سنتهای ساسانی ایران را دنبال می‌کردند. محصولات اخیر گروهی را تشکیل می‌دهند که چندین دهه به‌عنوان گروه ظروف سیمین «پس از عصر ساسانی» معروف بودند و ویژگی عمدهٔ آنها را می‌توان به‌طریق زیر معین کرد. این اشیاء با آنکه اشکال، فنون و موضوعات پیش از اسلام را حفظ کردند، برداشتهای نادرستی نیز از مضامین سنتی دربار ساسانی، تکیه‌هایی بر زندگی در عیاشی نه بر سایه‌های دینی یا پرسشی و گرایشی به‌درآمیختن عناصری از منابع مختلف نشان می‌دهند. از سوی دیگر اشیاء مزبور نشان می‌دهند که سازندگان آنها به‌طرحهای آرایشی بیش از واحدهای پر معنای پیکرنگاری علاقه می‌ورزیدند. و حتی احتمال می‌رود که پاره‌ای موضوعات تازه‌ای معمول شده بودند، نظیر داستان بهرام گور و آزاده، اما ما هنوز تنها در سرآغاز هر گونه فهم پیکرنگاری

این موضوعات می‌باشیم. از آنجایی که بیشتر این اشیاء باکارهایی که محققاً به‌عصر آل‌بویه تعلق دارند فرق می‌کنند، می‌توان بدین نتیجه رسید که اشیاء مزبور در اصل کار صنعتگران شمال‌شرقی یا شمال ایران بودند، نه ایرانیان مناطق غربی، اما در این مورد نیز آگاهی ما هنوز بسیار ناقص است. همچنین نمی‌توانیم تاریخ مناسبی برای بیشتر آنها بدست دهیم، مگر تا آنجاکه احتمال می‌رود برخی از آنها متأخرتر از سدهٔ پنجم هجری/نهم میلادی باشند.

با وجود شک و تردیدهای ما دربارهٔ آنها، اشیاء زرین و سیمین گروه مجزایی را تشکیل می‌دهند. اما همین سخن را پیرامون اشیاء برنجی نمی‌توان گفت. غیر از تعدادی از اشیاء که بواسطهٔ نزدیکی آنها با نمونه‌های عصر ساسانی (عمدتاً آفتابه‌ها) که تصور می‌رود قدیمیتر و ایرانی باشند، تشخیص کارهای اوایل عصر اسلامی از آثار دوره‌های بعد و نیز اشیاء ایرانی ازکارهایی که ساخت دیگر بلاد عالم اسلام، خصوصاً مصر و عراق می‌باشند دشوار است. بنظر می‌آید که خصوصاً راست است که گروه زیادی از اشیایی که شکل حیوانات دارند در موزه‌های سراسر جهان پیدا شدند (تصویر شمارهٔ ۱۹) و آفتابه‌های بزرگ نیز که معروفترین آنها موسوم به‌آفتابهٔ مروان در قاهره است همه جا پیدا می‌شود.

در گفت‌وگوی از گروه زیادی از بشقابهای برنجی، مسأله اندکی روشنتر است، زیرا شمال‌شرقی ایران آخرین محلی است که آن را منشأ اینگونه اشیاء دانسته‌اند. شاید مهمتر از همه ذکر این نکته باشد که دورهٔ موضوع بحث ما آشکارا آغاز تبدیل ساخت اشیاء برنجی به‌وسیلهٔ بزرگ خلاقیت هنری را نشان می‌دهد و بدین ترتیب کاملا طبیعی است که به‌انقلاب بزرگ در هنر ساخت اشیاء برنجی منجر می‌شود که می‌بایست در سدهٔ ششم هجری/دوازدهم میلادی روی دهد. اما نمونه‌های زیادی که بنظر می‌آید محتملترین تاریخ ساخت آنها زمانی میان سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی و سدهٔ ششم هجری/دوازدهم میلادی باشد باقی می‌مانند و ظاهراً در حال حاضر ممکن نیست که تمایز سبک پیکرنگاری یا کارکردی آنها را دقیقاً مشخص کرد.

بالاخره سخنی نیز باید پیرامون منسوجات این دوره گفته آید. تردیدی نیست که بافتن پارچه تنها مهمترین هنر صنعتی عالم اسلام در قرون وسطی بوده و در منابع اطلاعات زیادی پیرامون این هنر وجود دارد، اما اطلاعات مربوط به‌بافته‌های ایران بسیار کمتر از سرزمینهای اسلامی اطراف مدیترانه و خصوصاً مصر است. مسأله در این است که اطلاعات بدست آمده از منابع ادبی را بایدباپاره‌هایی که‌بالفعل باقی مانده ربط داد. تاکنون تنها مقدور گردیده که یک گروه از پارچه‌های ابریشمین راکه تا به‌حال بی‌نسبت بوده به‌زندنه، شهری در ناحیهٔ بخارا اسناد دهند[۱۵]. متأسفانه نمونه‌های فعلی به‌اندکی پیش از فتوح اسلام تعلق دارند، اما در وظیفهٔ پیچیده‌ای که تحقیق در منسوجات در پیش دارد دست‌کم گامهای آغازین برداشته شده. از جهات دیگر اگر شماری از قطعه‌های طراز را مستثنی کنیم، آنچه باقی می‌ماند یک یادگار تاریخی بی‌مانند و یک گروه خواهد بود. یادگار تاریخی منسوخ معروف سن‌ژوزه (تصویر

15. D. G. Shepherd and W. B. Henning, «Zandaníjí Identified» in *Aus der Welt der islamischen Kunst* (Festschrift Ernst Kühnel, Berlin, 1959), pp. 15-40.

شمارهٔ ۲۴) در موزهٔ لوور می‌باشد. بر روی این منسوج نوشته‌ای است که نقش نام مالکش که بختکین ناسی بوده که در سال ۳۵۰ ق/۹۶۱ م درگذشت می‌باشد. نقش کاروان شتر باکتریایی، فیلانی که با اسلوبی بسیار عالی روبروی هم نقش شده‌اند و نوشتهٔ روی پارچه، آن را شباهت بسیار مناسبی با سبکهای سفالینه‌های شمال‌شرقی ایران می‌بخشد که هر دو آنها در روزگاری واحد تولید شده بودند. گروه منسوجات آنهایی هستند که به‌منسوجات بویهی معروفند و برخی از محققان در اصلیت آنها تردید کرده‌اند، اما به‌نظر من در سالهای اخیر اگر نه همه، دست کم اصلیت بیشترینهٔ قطعه‌هایی که از آنها خبر داریم ثابت شده است. بهترین نمونه‌هایی که برخی از آنها تاریخ‌دار می‌باشند، فهرست فوق‌العاده متنوع و دقیقی از اشکال جانوران (عموماً دو جانور موهوم در برابر هم ایستاده‌ای که بر نشانهای بزرگ نقش می‌گردد، تصویر شمارهٔ ۲۰) دارند و یا اشعار بسیار بدیعی بر آنها نقش شده که گه‌گاه قطعات کاملی از اشعار معاصر می‌باشند. تجزیه و تحلیل درست نهادهای پیکرنگاری و سبک‌شناسی این منسوجات تازه آغاز شده است، اما بدیهی است که آنها در سیر تکاملی هنر ایرانی در اوایل قرون وسطی بلکه در گسترش آن در بیرون مرزهای خاص ایران نیز نقش مهمی ایفا کرده‌اند.

۳ـ نتیجه

هرچند اگر بخواهیم به‌بررسی فقدان شاهکارهای بزرگ دورهٔ میان آغاز ورود اسلام به‌ایران و میانهٔ سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی بپردازیم، سخن بدرازا می‌کشد، اما بررسی ما کامل نیست و هر محققی خواهد توانست نمونه‌هایی از این یا آن فن اضافه کند و برخی از جنبه‌های دیگر هنر ایران در این قرون را روشن سازد. این امر بسیار مسلم به‌نخستین نتیجه‌گیری ما منجر می‌شود که در طی این مدت سبک هنری یکنواختی در ایران وجود نداشته‌است. گرایشهای متنوعی در هر فن وجود داشته که تبیین آنها به‌عنوان یک گروه تقریباً محال است. وقتی که بیشترین آگاهی را از آن داریم، نظیر سفالینه سازی در شمال شرق ایران، دشوارترین کار توضیح آن به‌عنوان وجودی رسمی است. تقریباً هر کشفی پرتوی تازه برجنبه‌های هنر ایران در اوایل عصر اسلامی که تاکنون ناشناخته مانده‌اند می‌افکند. هرگز امکان ندارد که بتوان محصول هنری هیچ ناحیه یا حتی هیچ شهر ایران در هرزمانی را با سیر تحولات جایهای دیگر پیوند داد. به‌نظر من حتی اگر نارسایی و نقصان اطلاعات ما را در نظر بگیریم، این امر تصادفی نیست، بلکه خصوصیت عالم ایران را نشان می‌دهد که تا حد زیادی با عراق، مصر یا اسپانیا در طی همان سده‌های شکل گیری فرق می‌کند. با بررسی یک خصیصهٔ عمده فرهنگ ایران در آن زمان، این خصوصیت را می‌توان توضیح داد. خصیصهٔ مزبور این است که اسلامی شدن ایران روندی تاریخی داشته که کلا براثر اوضاع مختلف کمابیش دوازده واحد جغرافیایی ایران و نیز اوضاع شهرهای گونه‌گون در داخل هرناحیه بوده است. قلاع و پناهگاههای سنتهای غیر اسلامی که قدرت و اهمیت آنها بدون تردید در قرون مختلف فرق می‌کرد، اما تا ورود عظیم ترکان به‌ایران همچنان در آن سرزمین حضور داشتند، دواشان در ایران بسیار دیرپاتر از دیگر ولایات اسلامی بوده است. با استثنای احتمالی پاره‌ای از

سنتهای آسیای میانه که تا حوضهٔ طارم در مشرق رخنه کرده بودند، همهٔ رسوم، عادات، سلیقه ها و صفات فرهنگی پیش‌از اسلام در داخل امپراتوری نو آفریدهٔ اسلام به‌حیات خود ادامه‌دادند. اما در عالم مسیحیت سابق حضور بیزانسی مستقل و بعدها کشور مسیحی قدرتمند مغرب عالم اسلام موجب تضعیف سنتهای نصرانی مسیحیانی گردید که در قلمرو اسلام بودند. در ایران کارها از لونی دیگر بود و سیر تکاملی هنر اسلامی ایران را نباید به‌صورت گونه‌ای رشد طولی در طی زمان مشاهده کرد، بلکه هنر ایران تقریباً به‌تعداد نواحی و شهرهای گونه‌گون، چندین زمان مختلف داشته است. اگرچند برخلاف مدارکی که دربارهٔ سفالینه های نیشابور و افراسیاب‌ـ سمرقند و شاید مزارات موجود است در بیشتر موارد اسنادی در دست نیست، اما بی‌گمان تأثیرات متقابل جالبی میان مراکز مختلف شهری یا ناحیه‌ای وجود داشته است که موضوع پژوهشهای بیشتر باستانشناسی و تتبع در متون خواهد بود.

در داخل این کثرت سبکها و گرایشهای هنری ممکن بود که انتظار گونه‌ای تبلور در اطراف دو سلسلهٔ سامانی و آل‌بویه برود. اگر چند در باب هنری ایرانی در عصر سامانی مطالب بیشتری می‌توان گفت (لحظاتی دیگر برسر این نکته باز خواهم گشت)، اما این تبلور بدان مفهوم که «پیوستگی با معیارهای سنتی»، یعنی گروه اشکال بهم پیوسته، میزان شده و وسیعاً انحصاری که نتواند به‌هردو سلسله مرتبط باشد اتفاق نیفتاده است. در خصوص آل‌بویه شاید پاسخ در این حقیقت نهفته باشد که قطع نظر از اهمیت آنها به‌عنوان نخستین سازندگان و حامیان بزرگ در مغرب ایران از میانهٔ عصر ساسانی بدینسو، پیوستگی سیاسی و فرهنگی آنها هنوز سخت به‌فرهنگ مسلماً منحط اما هنوز مؤثر عباسی عراق گره خورده بود. مورد سامانیان هنوز پیچیده‌تر است. البته می‌توان یاد آور گردید که در تمام فنون تنها یک یادگار باقی مانده است که یقیناً به‌سلسلهٔ سامانی تعلق دارد و آن هم بقعهٔ بخارا می‌باشد، و نیز بسادگی می‌توان خاطرنشان کرد که ما در مورد سامانیان از اطلاعات لازم برخوردار نیستیم، اما این پاسخ کافی نیست، زیرا از آثار شمال‌شرق ایران آنقدر چیزهای دیگر باقی مانده است که شاید بتوان بازتابی از سبک اصلی عصر سامانی در آنها کشف کرد. نبودن این سبک را باید به‌طریقی روشن کرد. به‌نظر من سه عامل را باید در نظر داشت. یکی آنکه، اگر چند در دورهٔ سامانی پاره‌ای ثبات سیاسی برشمال شرق ایران حکمفرما بوده است، اما دورهٔ سامانی هنوز عصر تقابلهای فرهنگی میان گرایشهای گونه‌گون، نظیر سغدیان محلی، مهاجران مغرب ایران، عناصر ترک، مسلمانان عرب و مانند آنها بوده است. تنها در دوره‌های بعد بود که میزان بسنده‌ای از ثبات فرهنگی اتفاق افتاد و موجب گردید تا گونه‌ای وحدت هنری پدید آید. اما این وحدت هنری حتی در دوره‌های آینده، نظیر عصر تیموریان یا غوریان و خوارزمشاهیان بسیار تحمیلی و زودـ گذر بوده است. می‌توان گفت که سرنوشت جغرافیایی و تاریخی شمال شرقی ایران و آسیای میانه این بوده که در طی قرون و اعصار گردآورندهٔ نفوذ سراسر آسیا باشند و گه‌گاه خلاقیتی نیز در ابداع پاره‌ای جزئیات داشته اما ندرتاً توانستند سبک سنتی راستینی پدید آورند.

بنابراین نخستین نتیجه‌گیری ما این است که ایران در سده‌های نخستین اسلامی نظیر تمدنهای معاصر آن در غرب، یعنی کارولنژیانی و اتونی هستی هنری قابل تعریفی — یاسبک دوره— که قابل مقایسه با دورهٔ بعد، یعنی عصر سلجوقی باشد پدید نیاورده است.

با وجود این آفرینش هنری این ایام بسیار وسیع بود و دومین نتیجه‌گیری این خواهد بود که این آفرینش هنری در شمال شرقی ایران تمرکز یافته بود. البته رسیدن ما بدین نتیجه کمابیش بدان سبب است که آگاهی ما از آن ناحیه به‌مراتب بیش‌از دیگر نواحی ایران‌است، اما شگفت‌آورتر آنکه تقریباً هردسته از آثار ایرانی در اوایل عصر اسلامی را به‌بهترین وجهی می‌توان از طریق نمونه‌های شمال شرقی ایران روشن کرد. این امر دو دلیل دارد. یکی آنکه پیچیدگی و آمیختگی طرح فرهنگی شمال شرقی ایران بسهولت بسیار موجب خلاقیت گردید، زیرا که هنر بیواسطهٔ پیش‌از اسلامی منطقه هنری بسیار غنی بوده، و احتمالا غنی‌تر از هنر عالم تضعیف شده ساسانی در سدهٔ اول هجری /هفتم میلادی بوده است. دلیل دیگر که متناقض و مهمل می‌نماید این است که شمال شرقی ایران اسلامی‌ترین ناحیهٔ ایران نیز بوده است. بخارا، سمرقند، مرو، نیشابور، هرات و بلخ مراکز بزرگ علم و تبلیغ اسلامی بودند. در مرزها روح تبلیغی اسلام در هرتعداد سازمانی که غالباً کمتر از جایهای دیگر مورد نیاز بود خود را تربیت می کرد. بنابراین در ترکیب اسلامی مبارزه با گروه فراوانی از سنتهای قدیمتر است که می‌توانیم شاهد یکی از انگیزه‌های بزرگ خلاقیت در انواع هنر مناطق شمال شرقی ایران باشیم.

بالاخره لازم است در نتیجه‌گیری گونه‌ای ارزشیابی از اهمیت جداگانهٔ کهنه و نو در هنر اوایل عصر اسلامی بدست دهیم. آیا داریم تنها تداوم سنتهای قدیمتر را مورد بررسی قرار می‌دهیم یا آنکه اسلام پدیده‌ای انقلابی در هنر ایران بوده است؟ احتمالا پاسخ هردو پرسش منفی خواهد بود. تردیدی نیست که مضامین قدیم نظیر بیشتر واژگان معماری، شماری از اشکال کامل معماری مانند واحدهای گنبددار، برخی انواع ابنیهٔ غیر روحانی، بسیاری از شیوه‌های تزیین بنا، بسیاری از مضامین نگارگری و گروههای چندی از محصولات فلزی به حیات خود ادامه دادند. در پاره‌ای از این نمونه‌ها جدا کردن آثار پیش‌از اسلام از یادگارهای اسلامی تقریباً غیرممکن است. اما در عین حال بنظر می‌آید که همهٔ فنون سفالینه سازی، بیشتر طرحهای سفالینه‌ها، مساجد ستوندار، معماری آجری، استفادهٔ از آجر در تزیین، توجه طبقهٔ متوسط به‌اشیاء تجملی، شماری از اشکال فراورده‌های فلزی و خصوصاً اشیاء برنجی بیشتر آفرینشهای تازه باشند. برخی از اینها، نظیر هنر سفالینه سازی، مساجد کوچک، توجه بورژوازی و نوشتن روی اشیاء از مراکز اولیهٔ هنر اسلامی حتی به‌هلال خصیب نیز وارد شده‌اند. شاید روزی بتوان نوعی از کفهٔ توازنی از اشکال کهنه و نو بدست داد و در باب راههایی که اشکال نو رفته رفته جای اشکال کهنه را گرفتند اظهار نظر کرد. مع‌ذلک بنظر می‌آید که چنین کفهٔ توازنی واقعاً آنچه را که در هنرها روی داده نشان نمی‌دهد، زیرا این کفه توازن جانشین گونه‌ای محاسبهٔ قراردادی خواهد شد که آشکارا روندی پویا داشت؛ چنین روند پویایی را می‌توان در شتاب تبدیل کتیبه‌نویسی به‌سفالینه‌سازی و تحول آجر به‌تزیین مشاهده کرد.

فرضیه‌هایی که من می‌خواهم مطرح کنم این است که در سراسر عالم ایران روند آگاهانه‌ای از انتخاب اشکال و معانی از جهان باستان چنانکه مناسب با نیازهای تازه باشد روی داده است. بدین ترتیب از یک سو در بیشتر فنون متداول گچ بری و سفالینه‌سازی فقر آغازین مضامین تزیینی پدید آمده بود، زیرا بسیاری از مضامین پیش‌از اسلام دیگر مناسب

نیازهای تازهٔ فرهنگ اسلامی نبودند. از سوی دیگر، نظیر مورد زروسیم، تداومهای آگاهانه‌ای از مضامین باستانی وجود داشت، زیرا شاهان عصر اسلامی هوشیارانه در صدد آن بودند که خود را به‌سلسله‌های پیش‌از اسلام ایران، خصوصاً به‌دودمان ساسانی پیوند دهند. وگرنه معانی مضامین باستانی تغییر می‌کرد. طرحهای گل و بوته‌ای پارچه‌های سغدی پرکنندهٔ زمینهٔ گروههایی از سفالینه‌های نیشابور گردید و نقشهای مذهبی سابق نظیر نقش زنان برهنه بر اشیاء سیمین مفهومی غیر روحانی بدست آورده بودند. در مواردی اندک، نظیر مورد پرندگان و برخی حیوانات دیگر، شاید نقشهای سنتی بسیار قدیمی همچنان حفظ شدند.

برای آنکه بتوان طرق روند تغییر و گزینشی را که اتفاق افتاده بدرستی تهذیب و تشریح کرد، هنوز کار زیادی باید برروی نقشهای ویژه انجام گیرد. اما اکنون می‌توان شاهد برآمدن شماری عناصر ــ آجر، نقش کردن کتیبه، مقرنس کاری، گنبدهای درخشان، سفالینه‌ها بود که می‌بایست اشکال عمدهٔ فرصتهای سنتی هنر ایران در سده‌های میانه گردند. بنابراین ما از دورهٔ انتقال سخن می‌گوییم و صفت برجستهٔ ایران در عالم اسلام این است که این دورهٔ انتقال درآنجا بیش‌از جاهای دیگر دوام آورد. دوام این دورهٔ انتقال در درجهٔ اول بدان دلیل بوده که هنر اسلامی ایران توانسته بود که در طی قرون متمادی تازگی و بی‌مانندی خود را حفظ کند. در عین حال با وجودی که احتمالا پاره‌ای از آثار ایرانی بدیع و بی‌سابقه بوده، مع‌ذلک این روند ضروری نه تنها منحصر به‌ایران نبوده، بلکه فقط یک جنبه از طرق پیچیده‌ای بوده که هنر اسلامی درسراسر سرزمینهای قلمرو اسلام پدید آورده بود.

بخش دهم

سکه شناسی

هنگامی که تازیان به‌ایران در آمدند و در سال ۲۱ق /۶۴۲م سپاه ساسانی را در نهاوند در هم شکستند، سکه‌هایی که خود زده باشند به‌ایران نیاوردند. مهاجمان عرب در سالهای نخست پس از فتح سرزمینهای امپراتوریهای بیزانس و ساسانی از پول رایج این سرزمینها استفاده می‌کردند که عبارت بودند از **سولیدوس** یا **دناریوس آئورئوس** که مسکوک زرین بیزانس بود و **فولیس** که جنس آن مسی بود و در فلسطین و سوریه رواج داشت و **دراهم** ساسانی که مسکوکی سیمین و در مشرق رایج بود. با گذشت سالهایی اندک ولات عرب ایران به‌تقلید از دراهم آغازکردند و سکه‌هایی ضرب نمودند که از همان هنگام درهم نام گرفت در آغاز سکه‌های ولات اسلامی بی‌نام ضرب می‌شد. بعدها آنها نام خود را به‌خط‌پهلوی برمسکوکاتی که می‌زدند نقش کردند، اما همواره برحاشیهٔ بیرونی روی سکه نقشی دینی به خط کوفی نیز می‌افزودند. نمونهٔ اصلی این سکه‌ها دراهمهای یزدگرد سوم، خسرو دوم و هرمز چهارم بودند؛ متداولترین «تمثال» روی سکه‌ها از آن خسرو دوم است که بازدهٔ بی‌اندازهٔ او در زدن سکه درطول پادشاهی‌دیرپایش (۶۲۸ - ۵۹۱م) کشور را پرکرده بود و تصویرش را در ایران و عراق همه‌جا می‌شناختند. نمونه‌ای ازسکهٔ خسرودوم درتصویرشمارهٔ (۱) ۲۵ نشان داده شده؛ برروی سکه نیم تنهٔ پادشاه نقش گردیده که ریش دارد و روی او به‌طرف راست سکه است و برروی سرش کلاهی بالدار نهاده است. در سمت راست سکه در جلوی چهرهٔ پادشاه، نام او به‌پهلوی نقش شده و برحاشیهٔ سکه نقش آ.ف.د زده شده که مفهوم آن روشن نیست. بر پشت سکه آتشکده‌ای نقش شده که خدمهٔ آن دورش کرده‌اند. در سمت چپ سکه به‌خط پهلوی تاریخ بیست‌وششمین سال جلوس پادشاه نقش گردیده و در سمت راست آن نقش **نه** به‌پهلوی زده شده که مخفف نهاوند و علامت سکه خانهٔ آن شهر است.

در تصویر شمارهٔ (۲) ۲۵ نمونه‌ای نوعی از تطبیق سکه‌های عرب ـ ساسانی نشان داده شد؛ این سکه نمونهٔ درهمی است که عبیدالله‌بن‌زیاد، والی خلافت درسال ۶۳ق/۶۸۳م در دارابجرد زده است. در این سکه مشاهده می‌شود که «تمثال» روی آن تقریباً همان است

که برروی نمونهٔ اصلی آن نقش شده بود، اما بجای نام خسرو در دو سطر نام والی و پدرش به‌خط پهلوی نقش شده است. نشان برجستهٔ دیگر سکهٔ مزبور این است که در پایین سمت راست آن به‌خط کوفی نقش **بسم‌الله** زده شده. نقوش پشت سکه هم مانند نمونهٔ اصلی است؛ در سمت راست آن نقش **دا** زده شده که مخفف دارابجرد و علامت سکه خانهٔ آن شهر است و تاریخ ضرب سکه در سمت چپ آن نقش شده. تاریخ پنجاه‌و دوی که برسکه نقش شده مبدأ یزدگردی دارد. بکاربردن سه‌مبدأ مختلف یزدگردی، پس‌از یزدگرد و هجری براین سکه‌های عرب ـ ساسانی برمشکلات بسیاری که جزء لاینفک پژوهش در این سکه‌های انتقالی دشوار اما بی‌اندازه جالب می‌باشد افزوده است.

نوع درهمهایی که از آن سخن رفته است به‌نام دو خلیفه اموی، یعنی معاویه و عبدالملک‌بن‌مروان ضرب شده‌اند و دست‌کم سی‌وسه والی درکمابیش سی‌سکه‌خانهٔ مختلف، در ولایات عراق، خوزستان، فارس، جبال، آذربایجان، اران، کرمان، سیستان و خراسان به ضرب سکه پرداختند. بیشتر این سکه‌خانه‌ها در شهرهایی قرار داشتند که سکه‌خانه‌های ساسانی در ایام فتوح در این شهرها دایر بودند و تردیدی نیست که سکه زنان و دیگر کارگران سکه‌خانه‌ها ایرانی بودند و در سکه‌خانه‌هایی که دراهم ساسانی تولید می‌کردند آموزش دیده بودند. درواقع بنظر می‌آید که حروف نقوش اولیهٔ کوفی برحواشی سکه‌ها با نقوش پهلوی درآمیخته است.

طی نیمهٔ آخر دههٔ هشتم و آغاز دههٔ نهم هجری (پنج‌سال آخر سدهٔ هفتم و نخستین سالهای سدهٔ هشتم میلادی) نوآوریهایی در ضرب سکه بعمل آمد و چندین تغییر در نقش تصاویر روی سکه تجربه گردید. برسکه‌هایی که حجاج‌بن‌یوسف، سردار بزرگ و عامل اموی ضرب کرد، گه‌گاه نام وی به‌خط کوفی نقش گردیده و آرایش ساده‌ای از جملهٔ شهاده یا اظهار ایمان برحاشیهٔ روی سکه آورده شده است (تصویر شمارهٔ (۳) ۲۰، بیشابور ۷۶ هجری). یک درهم جالب توجهی (تصویر شمارهٔ (٤) ۲۰) که تاریخ ضرب ندارد، اما احتمالا در سال ۷۰ق /۶۹۰م زده شده، تصویری برآن نقش گردیده که یقیناً پادشاه ساسانی نیست، زیرا سرجامه و آرایش سینه‌اش غیرعادی می‌باشند و برپشت سکه تصویر یک محراب و **عنازه** یا نیزهٔ کوتاه پیامبر با عبارات **امیرالمؤمنین** و **خلیفةالله** به‌خط کوفی نقش شده است[1]. بی‌تردید نقش کردن محراب و عنازه بجای آتشکده نشان می‌دهد که کوشش می‌شده تا پیکر نگاری کاملا اسلامی پدید آورند که بازنمای رهبری روحانی و دنیوی خلیفه باشد. همچنین درهم جالب توجه دیگری در دست است که فعلا تاریخ ضرب آن را سال ۷۰هجری تعیین کرده‌اند

۱. نگاه کنید به،
G. C. Miles, "Mihrab and 'Anazuh: A study in early Islamic Iconography" in *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld* (Locust Valley, N. Y., 1952), pp. 156-71. Cf. also Miles, "Some Arab - Sasanian and Related Coins," *Ansmn*, Vol. VII (1957), pp. 192-3, nos. 7. 8. See also, With regard to the head-gear, the observations of Richard Ettinghausen, *From Byzamtium to Sasamian Iran and the Islamic World* (Leiden 1972), p. 33.

(تصویر شماره (٥) ٢٥). بر روی این سکه در دو سوی‌نیم‌تنهٔ خسرو دوم نوشته‌ای به‌خط کوفی نقش شده و برپشت سکه تصویر خلیفه نقش گردیده که در میان دوایری از شمشیر ایستاده است. اینگونه تصویر را عربان از بیزانس وام گرفتند، و عبدالملک‌بن‌مروان برروی سکه‌هایی که درسوریه و فلسطین زده نقش زدن این نوع تصویر را معمول کرده بود.[۲]

با وجودی که اصلاح بنیادی در ضرب سکه از سوی عبدالملک که در سالهای میان ۷۷ و ۷۹ق /۹ - ٦٩٦م اتفاق افتاد (با اندکی تأخیر در نواحی ایران) من حیث المجموع به‌امحای بازنماییهای تصویری در بیشتر نواحی امپراتوری اسلام منجر گردید، با این همه نمونه‌های ساسانی و نیمه‌ساسانی چندین نسل در مناطق دوردست دوام آوردند. مثلا در ناحیهٔ کوهستانی طبرستان، ولات عباسی در ربع چهارم سدهٔ دوم هجری دراهمهای نوع ساسانی را رواج دادند (اما با معیاری کمتر). نمونه‌ای از اینگونه سکه در تصویر شمارهٔ (٦) ٢٥ نشان داده شد. این سکه را یحیی‌بن محناق درسال ١٦٥ق /٧٨١م ضرب کرده‌بود. «ناانسانی کردن» چهره اسپهبد ازسوی یکی از ولات طبرستان، به‌نام سلیمان موردی استثنایی است. در این سکه چهرهٔ اسپهبد به‌لوزی تبدیل شده و کلمهٔ **بخ** «آفرین» درمیان آن نقش گردیده است. درخوارزم که ناحیهٔ دور افتاده دیگری است، سکه‌های سیمین نازک بسیارکمیابی بدست آمده است که نقوش روی آن بکلی با سکه‌های دیگر فرق دارد. بر روی این سکه‌ها نقش سری زده شده و برپشت آنها تصویر سواری نقش گردیده است (تصویر شمارهٔ (١) ٢٦): در پشت سر سوار نام الفضل نوشته‌شده که احتمالا فضل‌بن یحیی می‌باشد (حدود ١٧٩ق /٧٩٥م. بالاخره‌سکه‌های سیمین بدلی خاصی وجود دارد که بخار- خداه‌های معروف زده بودند و در ناحیهٔ بخارا رایج بودند؛ زمان رواجی این گونه سکه‌ها را مطابق با ایام خلافت مهدی، هارون الرشید و مأمون (۹۸ - ١٥٨ق /٧٧٥ - ٨١٣م) تعیین کرده‌اند. نمونه‌ای از یک نوع سکهٔ وزبانه را که دارای نوشتهٔ سغدی (یا بخاری) وکوفی است در تصویر شمارهٔ (٢) ٢٦ نشان داده‌ایم. نمونهٔ اصلی این سکه‌ها مسکوکات بهرام پنجم می‌باشد.[۳]

حفاریهای سالهای اخیر این حقیقت را آشکارکرده است که طی سالهای انتقالی پس‌از فتوح عرب سکه‌های مسین محلی وجود داشته که شاید فراوانتر از آن بوده اند که ممکن است پراکندگی اینگونه سکه‌ها در مجموعه‌های عمومی بزرگ القاکنند. ساختمان خشن و ناهنجار

۲. مقایسه‌کنید با:
G C. Miles, The Earliest Arab Gold Coinage, in *ANSMN*, vol VIII (1967), p. 216, pl. XLVI, 9. که درآنجا آمده و در اینجا دوباره چاپ شده نمونه‌ای اکنون در موزهٔ انجمن سکه شناسی امریکا قرار دارد. تنها نمونهٔ نوع دیگر در مجموعهٔ زوبور در مسکو بود (مقایسه‌کنید با: WalKer, B. M. Cat. 1, p. 25).

۳. مقایسه کنید با:
G. C. Miles, *Rare Islamic Coins*, *ANSNNM*, no. 118 (New York, 1950), p. 10. no. 35; and R. N. Frye, *Notes on the Early Coinage of Transoxiana*, *ANSNNM*, no. 113 (New York, 1949), pp. 19 ff; Frye "Additional Notes on the Early coinage of Transoxiana," *ANSMN*, vol. IV (1950), pp. 105-8.

شهرواها و نیز اثراتی که گذشت زمان برآنها گذاشته سبب گردیده که کمتر مورد توجه دلالان و فروشندگان عتیقه قرار گیرند، اما واقعاً جذابیت و گیرایی فوق‌العاده‌ای دارند. بربیشتر این سکه‌ها تصاویر اصلاح شدهٔ ساسانی نقش گردیده، اما بعضی سکه‌ها نیز هستند که نمونهٔ اصلی آنها مسکوکات بیزانس بودند و برشماری از آنها نقش انواع تصاویر کاملا ابتکاری و بدیع عرب زده شده، که از آن جمله است سکه‌ای که تصویرش در شمارهٔ (۳) ۲۶ آمده و در حفاریهای اصطخر پیدا شده است. نقش نیم‌تنهٔ روی سکه آشکارا الهام از سکه‌های ساسانی است، اما سرجامهٔ نیم شباهتی با سرجامهٔ خسرو دوم ندارد و در عقب سر نیم‌تنه نام ولید نقش شده که بی‌تردید منظور ولید اول، خلیفهٔ اموی است (۸۶ - ۹۶ق /۱۵ - ۷۰۵م). آرایش پشت سکه از گونهٔ آرایش پس از اصلاح سکه‌های اسلامی است و تنهاجملهٔ شهاده برآن نقش شده است.

چنانکه در بالا گفته آمد اصلاحاتی که عبدالملک در سکه‌ها وارد کرد با اصلاح سکه‌های زرین در سال ۷۷ هجری آغاز گردید و دو سال بعد سکه‌خانه‌های ایران و عراق (و در دمشق، تختگاه خلافت اموی در سوریه) به‌ضرب درهمهای کاملا تصویر دار پرداختند که می‌رفت تا متداولترین سکه در خاورنزدیک و میانه گردد و مقدر بود که نه‌تنها برسکه‌های بیزانس بلکه حتی برپول رایج اروپای غربی نیز تأثیر گذارد. نمونه‌ای از این سکه که دارای طرحی ساده و نقشی عالی است در تصویر شمارهٔ (٦) ۲٥ نشان داده شد. سکهٔ مزبور را در سال ۹۶ق /۱٥ - ۷۱٤م در سکه‌خانهٔ سابور (بیشابور) ضرب کردند. چون درهم اموی تا چندقرن نمونهٔ اصلی سکه‌هایی بوده که در سرزمینهای اسلامی ضرب می‌گردید، خوب است که با تفصیل بیشتری دربارهٔ آن سخن رود. برروی سکه با نقشی بسیار خوانابه‌خط کوفی جملهٔ شهادهٔ «لااله‌الاالله، لاشریک‌له» کنده شده. درحاشیهٔ آن نقشی مستدیر زده شده که نوشته است «بسم‌الله: این درهم درسال ۹٦ درسابور ضرب گردید.» برپشت سکه نقش صدودوازدهمین سورهٔ قرآن زده شد که شامل این آیات است: «قل هوالله احد، الله الصمد، لم‌یلدولم‌یولدولم‌یکن‌له کفواً احد.» برپیرامون پشت سکه «محمدرسول‌الله ارسله بالهدی ودین الحق لیظهره علی‌الدین کله ولوکره المشرکون» نقش گردیده که بخشی از آن آیهٔ سی‌وسوم سورهٔ توبه است. در منابع از هفتاد سکه خانهٔ اموی سخن می‌رود که در آنها درهم ضرب می‌کردند. از آنها شصت‌وشش سکه‌خانه در عراق و ایران بودند؛ مابقی در دمشق، افریقیه (قیروان)، اندلس (قرطبه) بودند و جای یکی نیز معلوم نشده است. توجه بدین نکته جالب است که تعداد دوسوم سکه‌خانه‌هایی که پس‌از اصلاح در ضرب سکه در آنها مسکوک درهم می‌زدند، همان سکه‌خانه‌هایی بودند که در آنها در همهای نوع عرب ـ ساسانی ضرب می‌گردید. تنها کار دو (ارجان و مروالرود) و یا شاید سه (زنجان؟) سکه‌خانه که مسکوک نوع عرب ـ ساسانی ضرب می‌کردند متوقف گردید. همنواختی شگفت‌آور سبک درهمهای پس‌از اصلاح از اسپانیا تا مشرق خراسان و افغانستان موجب گردیده که برخی نظر دهند که احتمالا اگر نه سکه‌ها، دست‌کم بیشتر قوالب سکه زنی را در یک یا دوکارگاه مرکزی می‌ساختند[4]. زیاد

۴. مقایسه کنید با:

John Walker, *A Catalogue of the Muhammadan Coins in the British* ←

شدن تعداد سکه‌خانه‌ها پس‌از ۷۹ هجری براعتبار این نظریه می‌افزاید؛ اما در این مرحله از اشغال عراق و ایران از سوی تازیان قالب سازان و فناوران کار آمد دیگری که همهٔ این سکه‌خانه‌های نوبنیاد را بکار می‌انداختند ازکجا پیدا شدند؟

البته گزارشهای ما دربارهٔ فعالیت و تولید سکه‌خانه‌ها نارساست، و هرگز نیز گزارش کاملی در این خصوص فراهم نخواهد شد، اما براساس نوشته‌های منتشر شده و یادداشتهای نگارنده سخنی چند دربارهٔ این موضوع می‌توان گفت[5]. همهٔ سکه‌خانه‌های پس‌از اصلاح ایران فعالیت خود را یک زمان آغاز نکردند: نخستین آنها چهار سکه‌خانه در عراق (ابرقباذ، بصره، کوفه و میسان)، دو یا شاید سه‌سکه‌خانه در خوزستان (سورق، سوق الاهواز فیل ([؟]) دو واحد در فارس (برام قباذ و فسا) سه واحد در جبال (ری، شق‌التیمره و ساه بصره یا نهاوند قدیم) و یکی در خراسان (مرو)[6]. تنها سکه خانه دیگری که در نخستین سال اصلاح ضرب سکه فعالیت داشت، سکه‌خانهٔ دمشق، کرسی خلافت اموی بود که بیرون از منطقهٔ موضوع بحث ماست. برخی از سکه‌خانه‌ها که در ناحیهٔ عراق ـ ایران درهم می‌زدند تنها پس‌از سالهایی اندک کارشان متوقف گردید. گزارش معتبری از سکه‌های ابرقباذ پس‌از سال ۹۶ هجری، میسان پس‌از ۹۷، سورق پس‌از ۹۹، فیل پس‌از نخستین سال، برام قباذ پس‌از ۹۵، شق‌التیمره پس از ۸۲ هجری در دست نیست. در سال ۱۳۱ق /۷٤۹م از هفتاد سکه‌خانهٔ اموی که در آنها درهم می‌زدند تنها هشت سکه‌خانه هنوز به‌تولید ادامه می‌دادند: این هشت سکه‌خانه عبارت بودند از سکه‌خانه‌های اندلس (برای اسپانیا)، افریقیه (برای شمال افریقا)، دمشق (برای سوریه)، بصره و واسط (برای جنوب عراق، به‌اضافهٔ ساسیه که تنها در سال ۱۳۱ هجری افتتاح گردید)، جزیره (برای شمال عراق) و باب (برای ناحیهٔ قفقاز). در خور توجه است که مقارن پایان عصر اموی مسکوک نقره در شهرهای بزرگ خوزستان، فارس، جبال و خراسان (نظیر سوق‌الاهواز، اصطخر، سابور، جی، همدان، ری، بلخ و مرو) رواج نداشت، اما نکتهٔ خصوصاً جالب این است که هواخواهان نهضت عباسی در این سکه‌خانه‌ها و سکه‌خانه‌های دیگر تولید درهم را از سرگرفتند. ضرب درهم از سوی هواخواهان نهضت عباسی مرحلهٔ دیگری در تاریخ سکه شناسی ایران است که در زیر به اختصار بدان خواهیم پرداخت.

با داوری از روی تعداد نمونه‌های ثبت شده و شمار زیاد سکه‌هایی که در مجموعه‌ها و در دست سوداگران سکه مشاهده می‌شود چنین بر می‌آید که پرحاصلترین سکه‌خانه‌ای که درهم اموی می‌زد سکه‌خانهٔ واسط بوده است. واسط شهر پادگانی و اداری مهمی برسر راه میان کوفه و بصره بود که حجاج‌بن‌یوسف در سال ۸٤ق /۷۰۳م بنا کرده بود. نخستین محصول سکه

→

Museum, II: *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-reform Umaiyad Coins* (London, 1956) [hereinafter cited as *B. M. Cat.* II], pp. lxiii–lx–iv, to which add P. Balog's observations in *RN* (1958), pp. 230–1.

5. Summary in walker, *B.M. Cat.* II, pp. lx–lxi.

۶. بهرام قباد را احتمالاً باید برام قباذ خواندکه از **وه از آمد (کرد) کواد** فارسی میانه و به‌معنی «قباد بهتر ازآمد (ساخت این را)» است. این شهر ارجان بود؛ مقایسه کنید با یاقوت.

خانهٔ واسط تاریخ سال ۸٤ هجری را دارد و نمونهٔ سکه‌هایی که در این سکه‌خانه ضرب شده‌اند تا سال ۱۳۲ق /۷۵۰م ادامه می‌یابد و از همهٔ این سالها نمونه‌هایی موجود است، به استثنای سکه‌های سال ۱۰۰ و ۱۰۲ هجری که دلیل آن بهیچ‌وجه روشن نیست. اگرفی‌الواقع بیشتر قوالب سکه زنی سکه‌خانه‌های اموی که درهم می‌زدند در یک مرکز تولید می‌شدند، بنظر می‌آید که به‌احتمال بسیار زیاد این مرکز شهر واسط بوده است.

جنبشهای عباسی و خارجی بخوبی در ضرب سکه انعکاس یافته‌اند. ظاهراً در سالهای ۱۲۷-۳۲ق /۷٤٥-۵۰م در سکه‌خانه‌های رامهرمز در خوزستان، اصطخر و سابور در فارس، جی، تیمره، ماهی (شاید دوماه، یعنی نهاوند و دینور)، همدان وری در جبال و بلخ و مرو در خراسان تعدادی درهم و اندکی سکه‌های مسین زده بودند که شعار عباسی «قل لا- اسئلکم علیه اجراً الاالمودة فی‌القربی» (آیه ۲۳ سورهٔ ٤۲) نقش شده است. برخی از سکه‌های ری نام عبدالله‌بن‌معاویهٔ انقلابی را برخوددارند و برسکه‌های دیگری که تاریخ واحدی دارند نام خود ابومسلم نقش شده است. مسکوکات جایهای دیگر بی‌نام‌اند، اما تردیدی نیست که درضرب همهٔ آنها از ابومسلم اجازه می‌گرفتند. نمونه‌ای از این سکه‌های جالب که درهمی است که در سال ۱۲۸ هجری در رامهرمز ضرب گردید در تصویر شمارهٔ (۵) ۲٦ آمده است. باید توجه داشت که پشت این سکه با مسکوک اموی تفاوتی ندارد، اما برحاشیهٔ درونی روی سکه نقش دعوت عباسی زده شده. نوع دیگری از سکه‌های انقلابی این دوره (کوفه، ۱۲۸ هجری، و تنبوک ۱۳۳ (هجری) را باید منتسب به‌خوارج دانست. برروی این سکه جملهٔ لاحکم الاالله نقش گردیده که رجز خوارج در جنگها بوده است.[۷]

با جلوس ابوالعباس سفاح برسریر خلافت در ۱۳ ربیع‌الاول ۱۳۲ق /۳۰ اکتبر ۷٤۹م دورهٔ طولانی سکه‌های عباسی که در سکه‌خانه‌های متعدد ایران ضرب می‌شدند آغاز می‌گردد. ضرب مسکوک زرین در ایران به‌معنی واقع تا حدود سال ۲۲۰ق /۸۳۵م ظاهر نمی‌شود، اما درهمها و **فلوسهایی** (جمع **فلس** از **فولیس** بیزانسی) دردست است که از میانهٔ سال ۱۳۰ ق /۷۵۰م بدین سو در ایران ضرب شده‌اند. بنظر می‌رسد که در نخستین دههٔ خلافت عباسی بصره و کوفه منبع اصلی ضرب مسکوک نقره برای مشرق خلافت بودند، اما ازسال ۱۳٤ هجری ضرب درهم درسکه‌خانه‌های ایرانی آغاز گشت. این درهمها در نمود کلی با درهمهای عصر اموی که نمونهٔ اصلی درهمهای عباسی بودند فرق چندانی نداشتند، اما در نقوش آنهاپاره‌ای تغییرات داده شد. روی درهمی عباسی که در سال ۱۳٦ق /٤-۷۵۳م ضرب شد، (تصویر

۷. فهرست ناقصی از این سکه‌های طرفدار دعوت عباسیان و مسکوکات خوارج در مقالهٔ نگارنده تحت عنوان *Numismatic History of Ray* (که از این پس از آن به‌صورت NHR نام می‌رود) آمده است، *ANSNS*, vol. II (New York 1938) مطالب تکمیلی دربارهٔ این‌گونه مسکوکات در مقالات زیر یافت می‌شود:

D. Sourdel, *Inventaire des Monnaies Musulmanes anciennes du Musée de Caboul* (Damascus, 1953), pp. 5-9; in Miles, *Persepolis Region*, pp. 51-2 and 66-7; in Miles, Al-Mahdi al-Haqq, Amir al-Mu'minin," *RN* (1965), pp. 333-4; and in Ebrahim Artuk, *Denizbacs Definesi* (Ankara' 1966)' pp. 36-8.

شمارهٔ (۶) ۲۶) مگر درباریک شدن نوشته‌ای که برسطح آن نقش شده و تاریخ حاشیهٔ سکه شباهت زیادی با مسکوک عصر اموی دارد، اما نقش زدن سورهٔ صدودوازدهم قرآن برپشت سکه دیگر رها شده و بیان «محمدرسول‌الله» جای آن را گرفته است. اقرار به«رسالت نبوی» پشت سکه همچنان مانند سکهٔ عصر اموی است. با گذشت زمان نقوش تکمیلی دیگری بر- سکه‌های عباسی اضافه می‌شود، اما سبک و طرح اساسی درهم عباسیان و سلسله‌های نیمه مستقلی که تابع خلفا بودند همچنان ثابت می‌ماند. باید دانست برپشت درهمی که در سال ۱۷۲ق /۹ - ۷۸۸م در محمدیه (ری) ضرب شده (تصویر شمارهٔ (۷) ۲۶) (تاریخ سکه- شناسی ری، شمارهٔ ۲۷۱) نوشته‌ای شش سطری نقش گردیده است؛ در بالا و پایین سکه دو کلمهٔ **چارب** (؟) و **فضل** نقش شده که بی‌تردید به‌ارزش سکه اشاره دارند؛ میان این دو کلمه، نقش «محمدرسول‌الله، الخلیفة الرشید، از جمله فرمانهایی است که محمد، پسر امیر- المؤمنین صادر کرده» زده شده. البته منظور از الرشید، هارون‌الرشید، خلیفه‌عباسی است و محمد نیز همان امین، خلیفهٔ بعدی می‌باشد.

درهم دیگری که در سال ۲۰۳ق /۱۹ - ۸۱۸م (تصویر شمارهٔ (۸) ۲۶) در سمرقند ضرب گردیده نقوشی هنوز بیشتر دارد. در پایین روی سکه کلمهٔ «**المشرق**» نقش شده و در حاشیهٔ بیرونی آن آیهٔ سه‌وچهار سورهٔ روم نوشته شده است که چنین خوانده می‌شود: «لله- الامر من‌قبل‌ومن بعد و یومئذ یفرح المؤمنون.» برپشت سکه در هفت سطر آمده است که: «بسم‌الله، محمدرسول‌الله، المأمون خلیفةالله؛ از جمله فرمانهایی است که امیرالرضا، وارث مسلم مسلمین، علی‌بن موسی‌بن علی‌بن‌ابی‌طالب؛ ذوالریاستین صادر کرده.» منظور از الرضا هشتمین امام شیعیان است که درمحرم سال ۲۰۱ق /اوت ۸۱۶م مأمون وی را نامزد جانشینی خود کرد[۸]. کلمهٔ ذوالریاستین (رئیس قلم و شمشیر) که در سطر آخر آمده به‌فضل‌بن‌سهل، ندیم معروف مأمون اشاره دارد.

در بالا یادآور شده‌ایم که ضرب مسکوک زرین در ایران تنها در پایان ربع اول سدهٔ سوم هجری /نهم‌میلادی آغاز گردید. از سال ۱۹۹ق /۱۵ - ۸۱۴ در بغداد، پایتخت خلافت دنیارهایی با نقش البغداد ضرب می‌شد، اما قدیمترین دینار ضرب سکه‌خانهٔ ایران که نگارنده دیده دیناری است که در سال ۲۲۰ هجری در مرو زده شده[۹]. در سالهای بعد تعدادی از سکه- خانه‌ها به‌ضرب مسکوک زرین آغاز کردند. در فهرست زیر تاریخ ضرب دینار در سکه‌خانه‌های ایران تا پایان سدهٔ سوم هجری ذکر شده است، اما در این فهرست از سکه‌خانه‌هایی نام رفته که نگارنده از آن آگاهی داشته و ثانیاً به‌خاطر تکمیل کردن فهرست از سکه‌خانه‌های عراق نیز نام رفته است. این سکه‌خانه‌ها عبارتند از:[۱۰]

۸. در بارهٔ این سکه‌های جالب در *NHR* (pp. 103 ff) بحثی مکفی شده است.

9. M. Jungfleisch, "La trouvaille du Cimetiére de Sainte-Barbe á Babylone d' Egypte (Juillet 1948)," *RN* (1949), p. 166.

۱۰. این فهرست تجدید نظر و الغا کنندهٔ فهرستی است که در *NHR* (pp. 119-20) آمده است. منابع تنها برای سکه‌هایی ذکر شده است که در سال ۱۹۳۸ برای نگارنده ناشناخته بوده است. این فهرست بقرار زیر است:

←

مرو ۲۲۰
محمدیه ۲۲۵
سرمن رأی (سامرا) ۲۲۶
بصره ۲۳۷
دبیل ۲٤۱
ارمینیه، ۲٤۳
سمرقند ۲٤٤
متوکلیه ۲٤۷
شاش ۲٤۸
واسط ۲۵٤
اهواز ۲۵۵
حلوان ۲۵۸
کوفه ۲٦٦
قزوین ۲٦۸
همدان ۲۷۰
آذربایجان ۲۷۲
ماه‌البصره (نهاوند) ۲۷۳
قم ۲۸۲
اصفهان ۲۹۳
کرج ۲۹۳

تصویر شمارهٔ (۹) ۲٦ نمونه‌ای از دینارهای عباسی است که در سال ۲۹۳ق /٦-۹۰۵م در اصفهان ضرب شده. روی این سکه دارای نقش حاشیه‌ای مضاعف می‌باشد. در نقش

→

سامرا: مایلز، Rare Islamic Coins، (نیویورک، ۱۹۵۰) ص۳۶، شمارهٔ ۱۴۰.
دبیل، ANS، منتشر نشده.
ارمینیه: عبدالرحمن فهمی، فجرالسکة العربیه (قاهره ۱۹۶۵)، ص۶۰۷.
سمرقند: کامـل مهندس در *Les Annales Archéologiques de Syrie*، ۱۳ (۱۹۶۳)، ص ۱۷۵.
شاش: ج. الان در *NC* (۱۹۱۹)،
واسط: اله س. لیندرولین «Wásit» ص۱۵۸.
اهواز: فهمی همانجا، ص۶۳۳.
حلوان: پیشین، ص۶۳۶.
نهاوند، و. ج. تیزن گاوزن *Moneti vostochnago Khalifata* (سن پطرزبورگ۱۸۷۳) شمارهٔ ۲۰۷۷.
قم: منتشر نشده، مجموعهٔ رابرت. دبلیو. موریس.
اصفهان: مایلز، *Rare Islaminc Coms*، ص۴۳، شماره‌های ۶-۱۶۵.
کرج: ای. فون. زامباور، *Münzprägungen*، ص۲۰۴.

حاشیهٔ درونی ضابطهٔ ذکر تاریخ ضرب سکه رعایت شده اما نقش بیرونی آیهٔ سه‌وچهار سورهٔ سی‌وسوم قرآن است؛ برپشت سکه نام المکتفی بالله، خلیفهٔ عباسی نقش شده است.

اگر چند فلوس پست مسین یا برنجی عباسی، خصوصاً بواسطهٔ پوسیدگی و زنگ زدگی جلب نظر نمی‌کنند، اما از لحاظ تاریخی از اهمیت زیادی برخوردارند. طی سدهٔ دوم هجری بیشتر شهرها با هردرجه اهمیتی فلوس ضرب می‌کردند. غالباً براین سکه‌ها اسامی ولات یا عمالی نقش شده که گه‌گاه نامشان در وقایعنامه‌های موجود ضبط نشده است. حفاری علمی اماکن باستانی موجب شده است که ما برشمار زیادی از اینگونه مسکوکات دست یابیم؛ و نیز می‌توان انتظار داشت که از حفاریهای آینده اطلاعات تازهٔ جالبتری بدست آید. برسکه‌های مسینی که میان سالهای ۱۳۸ و ۱۹۶ق /۷۵۵ - ۸۱۱م در ری ضرب شده‌اند دست‌کم نام نوزده شخص مختلف نقش شده است[11]. حفاریهای اصطخر و نقش رستم تعدادی از سکه‌های محلی را از دل خاک بیرون کشیده است که از آن جمله است مسکوکات ارجان، اردشیرخوه، اصطخر، برام قباذ، توج، جی، سابور، شیراز، فارس، فساوکورة المهدیه من فارس (یعنی جور «گور» که به‌فیروز آباد نیز معروف است)[12]. در تصویر شمارهٔ (۱۰) ۲۶ نمونه‌ای از سکهٔ شهر اخیر که درسال ۱۶۱ق /۸ - ۷۷۷م ضرب گردیده نشان داده شده است.

اندکی پس‌از آغاز سدهٔ سوم هجری ظهور پادشاهیهای نیمه مستقل در ایران درسکه‌زنی انعکاس می‌یابد. نخستین این به‌اصطلاح «سلسله‌های کوچک» (نه‌در واقع آنقدر کوچک، بلکه از نظر وسعت قلمروشان و استقلالشان از خدمت عباسی به‌طورکلی مگر در نام) که سکه‌شناسان مسکوکاتشان را تشخیص داده‌اند طاهریان می‌باشند. طاهربن‌الحسین، سردار نامی مأمون و سر سلسلهٔ دودمان طاهری به‌ذوالیمینین شهرت داشت، و این لقب برسکه‌هایی که وی از سال ۲۰۶ق /۸۲۱ ضرب کرده یافت می‌شود. سکه‌خانه‌های طاهریان در شهرهای هرات، سمرقند، بخارا، نیشابور، زرنگ، بست والمحمدیه (ری) قرار داشته است. درهمی که طلحةبن‌طاهر درسال ۲۱۰ق /۶ - ۸۲۵م در المحمدیه ضرب کرده (تصویر شمارهٔ (۱۱)۲۶) از هرحیث شبیه درهم عباسی است، اما باید دانست که در پایین پشت سکه نام طلحه نقش شده و حال آنکه نام خلیفه اصلا ذکر نشده است. سلسلهٔ نخستین دیگری که از سیستان برخاسته بود، دودمان صفاری بوده است. در تصویر شمارهٔ (۱۲) ۲۶ درهمی نشان داده شده که لیث‌بن‌علی درسال ۲۹۷ق /۱۰ - ۹۰۹م درسکه‌خانهٔ فارس (شیراز) ضرب کرده بود. سطح این سکه عریضتر از درهم معمولی عباسی است و چندین نشان شاخص دارد: یکی آنکه نام امیرصفاری در پایین روی سکه و نام خلیفه المقتدر در زیر پشت سکه نقش شده است. درحواشی بیرونی پشت و روی درهم صفاری کلمات «نیک‌بختی» نظیر آنهایی که برسفالینه‌های لعابدار ایران مشاهده می‌شود نقش شده است که عبارتند از: النصر، الظفر، الیمن و السعادة. از سکه‌های موجود صفاری نام هفده سکه‌خانه معلوم می‌شود؛ بست، زرنگ، سجستان در سیستان؛ بلخ، پنجهیر، ریکنز، سرو، نیشابور و هرات در خراسان؛ ارجان، جنابا (گناوه)، شیراز (فارس) و فسادر فارس؛ اصفهان و المحمدیه در جبال؛ اهواز در خوزستان و عمان در شبه‌

۱۱. مقایسه کنید با: *NHR*, nos 41-4, 47, 58, 60, 64, 70, 78, 81, 85, 96.

12. *Miles, Persepolis Regioln*, pp. 52 ff.

جزیرهٔ عربستان.

نمونه‌ای از سکه‌زنی یکی از سلسله‌های کوچک مغرب ایران که دیناری است که یوسف‌بن‌دیوداد ساجی ترک در سال ۳۰۳ در ارمینیه (یعنی دبیل) ضرب کرده در تصویر شمارهٔ (۱) ۲۷ نشان داده شده است. روی این سکه بهیچ‌وجه فرقی با دینارهای عباسی این دوره ندارد، اما برپشت سکه علاوه برنام خلیفه نام امیرساجی نیز نقش شده است. ساجیان در سکه‌خانه‌های آذربایجان (اردبیل یا مراغه؟) اران (بردعه)، اردبیل، ارمینیه، بردعه، مراغه و مدت کوتاهی در المحمدیه به‌ضرب مسکوکات زرین و سیمین دست زدند. سلسله‌های کوچک دیگر یا خاندانهای فرمانروایـان مغرب و شمال ایران که طی سده‌های سوم و چهارم هجری/ نهم و دهم میلادی به‌ضرب سکه پرداختند عبارت بودند از: دودمان ابودلف در کردستان و جبال (کرج، ماه البصره و ماه الکوفه، همدان و اصفهان)؛ چندین امیرعلوی و مدعیان‌خلافت در قزوین و طبرستان؛ بنی‌جوریان (یا ابوداودیان) طخارستان، ولات سامانی که سکه‌هایی که آنها در اندرابه، بلخ، بامیان، پنجهیر و ترمـذ (تصویر شمارهٔ (۲) ۲۷) ضرب کردند شناخته شده، درهمی از احمدبن‌محمدبن‌یحیی که در سال ۲۹۷ق /۱۰-۹۰۹م در بلخ ضرب شده (یکی از قدیمترین نمونهٔ خط نسخ شکسته، نقش نام والی در پایین روی این سکه می‌باشد)، ولات صعلوکی ری[۱۳]؛ زیاریان طبرستان و گرگان، دست نشاندگان آل‌بویه، اعقاب شاهان گیلان و اسپهبدان رویان (تصویر شمارهٔ (۳) ۲۷)، درهمی از بیستون‌بن وشمگیر که سیادت رکن‌الدوله بویهی را پذیرفته بود؛ این درهم در سال ۳۵۸ق /۹-۹۶۸م در گرگان زده شد؛ همچنین از سکه‌های بدست آمده معلوم گشت که زیاریان در سکه‌خانه‌های استراباد، آمل، ساریه و هوسم نیز به‌نام خود سکه زدند[۱۴]. از آل باوند که نیز فرمانروایان طبرستان بودند، درهمی (تصویر شمارهٔ (٤) ۲۷) از رستم‌بن شروین باوندی که دست نشاندهٔ‌عضدالدوله بویهی بود در دست است که در سال ۳۶۷ق /۸-۹۷۷م در فریم ضرب شده و برروی آن جملهٔ «علی‌ولی‌الله» که شعار شیعیان می‌باشد نقش شده است (تنها سکه‌خانهٔ دیگر آل باوند که شناخته شده، سکه‌خانهٔ ساریه است[۱۵]؛ سلاریان یا مسافریان آذربایجان، اران و طارم که سکه‌خانه‌هایی در آذربایجان، اردبیل، ارمینیه، بردعه، مراغه و جلال‌آباد داشتند که محل شهر اخیر مشخص نیست (تصویر شماره (٥) ۲۷)، درهم زیبایی که در سال ۳٤۳ق /٥-۹٥٤م بـه‌نام وهسودان‌بن محمد ضرب شده و برآن عبارت تجلیلی «سیف‌آل‌محمد» و اسامی امامان

13. *NHR*, pp. 135-40, 144-6.

۱۴. مقایسه کنید با:

G. C. Miles, "Coinage of the Ziyàrid Dynasty of Tabáristán and Gurgán," *ANSMN*, vol. XVIII (1972), pp. 119-37.

۱۵. مقایسه کنید با:

G. C. Miles, "The Coinage of the Báwandids of Tabáristan," in C. E. Bosworth, ed., *Iran and Islam, In Memory of the Late Vladimir Minorsky* (Edinburgh, 1971), pp. 443-58.

اسماعیلی نقش شده است[۱۶]؛ جعفریان تفلیس؛ جستانیان دیلم (درهمهایی که در سال ۳۶۰ق /۹۷۰م به‌نام آنها در دست است در رودبار ضرب شده)؛ بنوحسنویهٔ کردستان با سکه‌خانه‌هایی در دینور (؟)، الرور، شابور خواست و همدان؛ و بنی کاکویه که نخست تابع آل‌بویه و بعدها دست نشاندهٔ سلجوقیان بودند سکه‌های خود را در سکه‌خانه‌های اسدآباد، اصفهان، بروجرد، جربادقان (گلپایگان)، شابور خواست، العسکر، المنصور، قرمیسین، القصر، کرج، ماه الکوفه، المحمدیه، همدان و یزد ضرب می‌کردند. در تصویر شمارهٔ (۶) ۲۷ درهم بسیار درخشانی از محمدبن‌دشمنزیار که در سال ۴۱۰ق /۲۰-۱۰۱۹م در اصفهان ضرب شده نشان داده شده است: برروی سکه نام خلیفه و شاهزادهٔ کاکویی نقش شده و پشت آن نام مجدالدوله دیلمی با لقب شاهنشاه آمده که امیر کاکویی تحت سیادت وی فرمان می‌رانده است.

اکنون به‌سلسله‌های بزرگی می‌رسیم که در سدهٔ سوم و چهارم هجری /سده‌های نهم و دهم میلادی برنواحی وسیعی از ایران حکومت می‌کردند. نخستین این سلسله‌ها دودمان ایرانی سامانی بودند که قلمروشان در اوج قدرت آنها از مرزهای هند در مشرق تا مرکزفلات ایران در مغرب امتداد می‌یافت. بازدهٔ دولت سامانی در ضرب سکه، خصوصاً مسکوک نقره بی‌اندازه بوده است. بیشتر گنجهای بزرگ نقره متعلق به‌سده‌های دهم و یازدهم میلادی (چهارم و پنجم هجری) که در روسیه، لهستان و اسکاندیناوی از زیر خاک در آورده‌اند، درهمهای سامانی‌اند مثلا بیش‌از شصت‌وهشت درصد گنجی که بتازگی در لهستان پیدا شده و احتمالا حدود سال ۹۱۲ میلادی در زیر خاک دفن کرده بودند سکه‌های سامانی بودند.[۱۷] قدیمترین مسکوکات سامانی سکه‌های مسینی بودند که احمدبن‌اسد در سال ۲۴۴ق /۹-۸۵۸م در سمرقند ضرب کرده بود[۱۸]. برخی سکه‌هایی که در سالهای ۲۵۰ و ۲۶۰ هجری رواج یافته بودند تداخل سکه‌های سامانیان وعباسیان بودند، اما ضرب منظم درهمهای سامانی از حدود سال ۲۷۹ق /۸۹۲م آغاز می‌گردد و زدن مسکوک زرین نیز حدود همان ایام در امارت اسماعیل‌بن احمد شروع شد. با مرگ اسماعیل‌بن نوح اندکی بیش‌از یک‌قرن بعد ضرب مجموعه‌های بزرگ سکه پایان می‌گیرد. در تصویر شمارهٔ (۷) ۲۷ نمونه‌ای از درهمی که در سال ۳۰۶ق /۱۹-۹۱۸م در سمرقند ضرب گردیده نشان داده شد و تصویر شمارهٔ (۸) ۲۷ نمونه‌ای از دینار نوح‌بن نصر (نوح اول) است که در سال ۳۴۳ق /۵-۹۵۴م در آمل زده شد.

بیشتر دینارها و درهمهای سامانی از انواع قراردادی و رسمی می‌باشند، اما برخی

۱۶. مقایسه کنید با:
S. M. Stern, "The early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurásán and Transoxiana," *BSOAS*, vol. XXIII (1960), pp. 72-4.
نگارنده اکنون بیش‌از چهار نمونه از این سکهٔ جالب را می‌شناسد.

۱۷. مقایسه کنید با:
M. Czapkiewicz *et al.*, *Skarb monet Arabskich Z Klukowicz Powiat Siemiatycze* (Wroclaw, Warzawa, Krakow, 1964).

18. A. Markov, *Inventarnii Katalog musulmanskikb Monet* (St. Petersburg, 1896), p. 113.

درهمها با اندازه‌های بسیار بزرگ (با قطر تا ٤٨ میلیمتر) وجود دارد که در ناحیهٔ هند وکش ضرب شده و بی‌تردید برای گردش محلی بوده است (تصویر شمارهٔ (۱) ۲۸)، کورهٔ بدخشان، با نامهای نوح بن منصور، الحارث، و الطایع، خلیفهٔ عباسی).[۱۹]

بیشترین تعداد سکه‌خانه‌های سامانی در خراسان و نواحی مجاور در مشرق بودند، اما تک و توک سکه‌هایی نیز پیدا شده که در سکه‌خانه‌های شهرهای مغرب ایران ضرب شده‌اند. فهرست زیر نام چهل‌وهفت شهری است که در سکه‌خانه‌های آنها مسکوک سامانی ضرب می‌شده، اما تردیدی نیست که این فهرست هنوز ناقص است؛ این شهرها عبارت بودند از: در فرغانه، واقع در مشرق رودسیحون، شهرهای اخسیکت، اوزکند، تونکث، ایلاق، شاش (تاشکند)، فرغانه (اندیجان؟)، قبا، سرغینان و نصر آباد؛ در سغد، میان دو رودجیحون و سیحون، شهرهای بخارا، سغد، سمرقند وطغامه؛ در ماوراء النهر، شهرهای اشروسنه، اندیجاراغ، بدخشان، بنکث، ترمذ، ختل، راشت، زامین و صغانیان؛ در سیستان، شهرهای فروان و فراه؛ در خراسان، شهرهای اندرابه، بامیان، بلخ، پنجهیر، طالقان، غرجستان، مرو، المعدن، نیشابور و هرات؛ در قومس، شهر البیار؛ در گرگان، شهرهای استراباد و گرگان؛ در طبرستان، شهرهای آمل و فریم؛ در فارس، شهر شیراز (شیراز را فارس نیز می‌خواندند)؛ در جبال، شهرهای ساوه، قزوین، قم، کرج (معروف به کرج ابی‌دلف میان همدان و اصفهان ـم)، ماه‌البصره، المحمدیه و همدان.

آل‌بویه نیز تقریباً به‌اندازهٔ سامانیان سکه‌های فراوان ضرب کرده‌اند. قدیمترین سکه‌های آل‌بویه مسکوکاتی است که عمادالدوله، مؤسس این سلسله ضرب کرده، و نخستین سکه‌هایی که وی زده در سال ۳۲۰ق /۹۳۲م در اهواز بوده است؛ و آخرین سکه‌های امیران بویهی سکه‌هایی است که بیش‌از یک قرن بعد ملک رحیم خسرو فیروز، آخرین امیرشاخهٔ فارس و خوزستان دودمان آل‌بویه که در سال ٤٤٧ق /١٠٥٥م به‌دست طغرل‌بیک سلجوقی از پادشاهی خلع شده ضرب کرده است.

مسکوکات آل‌بویه برای مورخ تاریخ سیاسی منبع اطلاعاتی با ارزشی است، زیرا فراوانی القاب، اسامی و سکه‌خانه‌ها از مناسبات شاهزادگان شاخه‌های متعدد آل‌بویه با یکدیگر و دست نشاندگان گونه‌گونی که سیادت آنها را برسمیت می‌شناختند و نیز از وسعت قلمرو آنها اطلاعات بسیار ذی‌قیمتی بدست می‌دهند. تا آنجایی که ما می‌دانیم سکه‌خانه‌های آل‌بویه از بسطام در مشرق تا بغداد و عمان کشیده می‌شود. فهرست پنجاه سکه‌خانهٔ آل‌بویه که باز هم احتمالا ناقص است به‌قرار زیر می‌باشد: در ولایت قومس، شهرهای بسطام، دامغان و سمنان؛ در ولایت گرگان، شهرهای استراباد و گرگان؛ در طبرستان، شهرهای آمل، ساریه و فریم؛ در گیلان، شهر هوسم؛ در جبال، شهرهای اصفهان، حلوان، دینور، شابور خواست، ساوه، سنجاباد، قرمیسین، قزوین، قم، ماه الکوفه، المحمدیه، نایین و همدان؛ در ارمینیه کرسی ولایت (اردبیل)؛ در کرمان، شهرهای بردسیر، بم، جیرفت و سیرجان؛ در فارس، شهرهای ارجان، اردشیر خوه، جنابه، دارابجرد، سابور، سیراف، شیراز، فارس، فسا، کازرون و کردفناخسرو؛ در خوزستان العبادان من‌الاهواز، اهواز، ایذج، تستر (شوشتر) من‌الاهواز، جندی شاپور،

۱۹. مقایسه کنید با *ANS* Annual Report (1969), P. 14.

رامهرمز، سوق‌الاهواز، عسکر مکرم،عسکرمن‌الاهواز والکردیه (؟)؛در عراق شهرهای مدینة‌السلام (بغداد)، در شبه‌جزیره عربستان عمان.

تقریباً نزدیک به‌تمام سکه‌های آل‌بویه از سنخ قرار دادی و رسمی است. نمونه‌ای از سکه‌ای که باقرصی پهنتر در سال ۳٤٦ق /۸ - ۹٥۷م در ارجان ضرب گردیده در تصویر شمارهٔ (۲) ۲۸ نشان داده شد؛ برروی این سکه نام رکن‌الدوله ابوعلی نقش گردیده وبرپشت آن اسامی المطیع، خلیفه عباسی و عضدالدوله ابوشجاع نقش شده است. تعداد اندکی از سکه‌های آل‌بویه دارای‌نقوش‌تصویری کاملا غیرعادی می‌باشند. یک سکهٔ سیمین بی‌مانندی که در واقع دینارش نامیدند در یک طرف کمابیش دارای نوشتهٔ مرسوم کوفی است که نقش نام رکن‌الدوله، سکه‌خانهٔ المحمدیه و تاریخ ۳٥۱ق /۹٦۲م می‌باشد، اما برجانب دیگر آن «تصویر» نو ساسانی جالب توجهی همراه با نوشته‌هایی به‌پهلوی نقش شده است (تصویر شمارهٔ (۳) ۲۸)[۲۰]. «تصویر» مشابهی به‌سبک تصاویر ساسانی برروی نشان زرین بزرگی از فناخسرو عضدالدوله که در سال ۳٥۹ق /۷۰ - ۹٦۹م در فارس (شیراز) ضرب شده نمایان است[۲۱]. از این گذشته چندین «سکهٔ تشریفاتی» زرین بسیار خوبی وجود دارند که در سالهای ۳٦۳ و ۳٦٥ق /۹۷۳ - ۹۷٦م به‌نام عزالدوله در بغداد ضرب شده‌اند. تصویر یکی از این سکه‌ها که پادشاهی را نشان می‌دهد که نشسته و مطربی به‌نواختن عود مشغول است چندین بار در جاهای مختلف چاپ شده است. عکس دو عدد از اینها برای نخستین بار در این کتاب چاپ می‌شود. برهردو جانب یکی از این دو سکه شیری را نشان می‌دهد که دارد به‌گوزن نری یورش‌می‌برد؛ بر روی این سکه با نقشی مستدیر جملهٔ **شهاده** و قاعدهٔ تاریخ ضرب سکه آمده و برپشت آن نام عزالدوله نقش شده است. سکه‌ای دیگر (تصویر شمارهٔ (۱) ۲۹) بریک جانب عقابی را نشان می‌دهد که اردکی را در چنگال گرفته و برجانب دیگر عقابی که درحال دریدن آهویی است.

هنوز از سکه‌های دو سلسلهٔ مهم که پیش‌از آمدن سلجوقیان در مرزهای شرقی ایران حکومت می‌کردند سخنی نگفته‌ایم؛ این دو سلسله عبارتند از قراخانیان و غزنویان. (سکه‌زنی سلسلهٔ دیگری که خوارزمشاهیان نام داشتند و با فتح خوارزم به‌دست محمود پایان می‌گیرد، ظاهراً بسیار محدود بوده است.) سکه‌زنی قراخانیان (ایلگ خانیان) که جالبترین و پیچیده‌ترین شاخهٔ سکه‌شناسی ایران است، چندان مورد بررسی محققانه قرار نگرفته و شایستهٔ تحقیق و تتبع بیشتری می‌باشد. قدیمیترین سکه‌های ثبت شدهٔ این سلسله مسکوکات هارون بغراخان دوم است که در سال ۳۸۲ق /۹۹۲م درگذشت. تاکنون سکه‌هایی از آلیاژمس و نقره از‌کمابیش

۲۰. این سکه که احتمالاً قطعه‌ای قدیمی است درمالکیت م.ر. گرفت موهیگنیزی، بلژیك می‌باشد. نگاه‌کنید به ج۳. مایلز "A. Portrait of the Buyid Pricce Rukn al-Dawlah," *ANSMN*، ج XI (۱۹۶۴)، ص۹۳-۲۸۳.

۲۱. نگاه‌کنید به‌مهدی بهرامی در *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld* (locust Valley, N. Y., 1952)، P. 18، Pl. I, figy. 2a' b، برخی‌دراصلیت این‌سکه تردید کرده‌اند؛ (مثلاً ارنست کوهنل "Die Kunst Persians unter den Buyiden"، *ZDMG* (1956)، P. 85)، اما خصوصاً از لحاظ اصالت مسلم ه‌تصویر سکهٔ رکن‌الدوله، نگارنده نشان عضدالدوله را معتبر می‌داند.

بیست پادشاه قراخانی تا انقراض آن سلسله در آغاز سدهٔ هفتم هجری /سیزدهم میلادی بدست آمده است. سکه‌خانه‌های گزارش شدهٔ قراخانیان عبارتند از: در ناحیهٔ سیحون، شهرهای بناکث، طراز و کاشغر؛ در ولایت فرغانه شهرهای اخسیکت، اوزکند، اوش، ایلاق، تونکث ایلاق، خجند، شاش، فرغانه، کند، مرغینان، هفت ده و یارکند؛ در سغد، شهرهای اشتیخن، بخارا، سغد، سمرقند، کرمینیه، کش و کشانی؛ در ماوراء النهر، شهرهای اشروسنه، ایل‌اردو، خرلغ-اردو، دبوسیه، صغانیان و قره‌اردو؛ در خراسان شهرهای نیشابور و هرات. گونه‌های سکه‌های قراخانیان متنوع و تخیلی است، خطوط روی سکه غالباً بسیار زیبا و جالب‌توجه می‌باشد و القاب منقوش برسکه‌ها فراوان و درهم آمیخته است. تصویر دو نمونه از سکه‌های قراخانی در کتاب حاضر آمده است: یکی از این دو (تصویر شمارهٔ (۲) ۲۹) سکهٔ مسین نصربن علی‌ایلگ خان (متوفی به‌سال ۴۰۳ق /۱۳ - ۱۰۱۲م) است. برروی این سکه با خط کوفی تا خورده نام نصرو برپشت آن نام محمد نقش شده که از نخستین نمونه‌های خط کوفی تا خورده است. سکه دیگر درهمی است که یوسف قدرخان در سال ۴۲۳ق /۱۰۳۲م در اوزکند ضرب کرد (تصویر شمارهٔ (۳) ۲۹). نقوش روی سکه زیبا و نوشتهٔ آن مرتب و آراسته است و ضابطهٔ نقش تاریخ ضرب سکه چنان آرایش یافته که تشکیل میدانی می‌دهد و برپشت سکه نقش القادر بالله، ناصرالحق، ملك مشرق، قدرخان زده شد.

سرانجام می‌رسیم به‌سلسلهٔ بزرگ غزنویان که خاستگاه و بیشتر تاریخ آنها در بیرون از مرزهای ایران قرار دارد، اما تهاجم آنها به‌خراسان و جبال استیلایشان برآخرین امیران سامانی موجب می‌گردد که در این فصل از سکه زنی آنها نیز سخنی رود. مسکوکات غزنوی وسیعاً متنوع و پیچیده است و از حیث نوع و ساختمان در نواحی مختلف امپراتوری فرق‌زیادی با یکدیگر دارند. قدیمیترین سکه‌های غزنوی آنهایی است که الپتگین، غلام ترك دربار سامانی در میانهٔ سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی ضرب کرده است. پس‌از وی سبکتگین، پسر بزرگش محمود و مسعود، پسر محمود دینارها و درهمهایی در اندازه‌های بزرگ در سکه‌خانه‌های مختلف ضرب کرده‌اند که بسیاری از آنها در خاك ایران به‌معنی واقع بوده‌اند. با آنکه ظهور سلجوقیان به‌فرمانروایی و سکه‌زنی غزنویان در ناحیهٔ موضوع بحث ما خاتمه می‌دهد، اما شاهزادگان متوالی غزنوی تا انقراض آن سلسله در سال ۵۸۲ق /۱۱۸۶م به‌ضرب سکه در مشرق ادامه می‌دهند. سکه‌خانه‌هایی که غزنویان در ایران داشتند عبارت بودند از: در ولایت سغد شهر کرمینیه؛ در ماوراء النهر (بدخشان) شهر ولوالج؛ در سیستان شهرهای سجستان، غزنه و فروان؛ در خراسان شهرهای اندرابه، بامیان، بلخ، جوزجان، نیشابور و هرات؛ در فارس شهر فسا؛ در جبال، اصفهان و ری.

در اینجا دو تصویر از سکه‌های غزنوی را که در نیشابور ضرب شده‌اند نشان داده‌ایم. تصویر شمارهٔ (۴) ۲۹ درهمی است که تاریخ ۳۸۶ق /۹۹۶م دارد؛ برروی این سکه نام نوح‌بن نصر سامانی به‌خط نسخ نقش شده و برپشت آن نقش الوالی سیف‌الدوله محمود همراه

۲۲. برای نمونه‌های قدیمیتر خط کوفی تاخورده برسکه‌ها نگاه کنید به لیزاولوف (گلوم‌بیك) "Plaited Kufic on Samanid Epigraphic Pottery," *Ars Or ientalis*, vol. VI (1966), P. 120.

با شمشیری مورب آمده است؛ تصویر شمارهٔ (٥) ۲۹ دیناری را نشان می‌دهد که در سال ۳۸۷ق /۹۹۷م ضرب شده؛ برروی این سکه نام محمود و تیغی افراشته نقش گردیده و بر پشت نقش نام امیرمتبوع سامانی مشاهده می‌شود که در اینجا لقب الملک المنصور دارد.

در این بررسی مختصر ازسکه های گونه‌گون ایران از ایام فتوح عرب تا اوایل سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی از اهمیت جنبه های اقتصادی پول سخنی نرفته است. در اینجا کمابیش روی کمکهایی بحث شده است که این سکه ها می‌توانند به‌نگارندگان تاریخ سیاسی و فرهنگی و نیز دانشجویان هنر و کتیبه خوانی بکنند.

بخش یازدهم

علوم دقیقه

۱ - پیشگفتار

هدف این بخش بدست دادن شرح فعالیت علمی در ایران طی چهارقرنی است که از حدود سال ۳۰ق / ۶۵۰م آغاز می‌گردد. برای رسیدن بدین مقصود شایسته است سخن را با مقدمهٔ کوتاهی آغاز کنیم، سپس برای هریک از شاخه‌های علوم دقیقه که ایرانیان کار پر-اهمیتی در آن زمینه کرده‌اند فصل جداگانه‌ای اختصاص دهیم. فصل پایانی این بخش ارزیابی مختصری است از دست‌آوردهای ابوریحان بیرونی، یعنی مردی که زندگی او زیب و آرایش این دوره است.

از قضا آگاهی ما دربارهٔ علم در عصر ساسانی بیش از اطلاع ما از همین زمینه در صد سال استیلای عرب می‌باشد. اگر چند از اسناد و مدارك علمی که به‌فارسی میانه نوشته شده باشد چیزی در دست نیست، اما ثابت شده است که در دربار ساسانی آثار یونانی و سانسکریت به‌پهلوی ترجمه شده و پاره‌ای از این اسناد به‌زبانهایی که این ترجمه‌ها از روی آنها شده موجود است. همچنین مشهور است که شاهنشاهان ساسانی هزینهٔ تحریر گوناگون زیج‌شاه (یازیک شهریار) را که مجموعه‌ای از جداول نجومی جهت محاسبهٔ موقع سیارات، پیش‌بینی کسوف‌و خسوف و مانند اینها بوده پرداخته بودند. از این گذشته، با گردآوری اطلاعات از منابع نخستین اسلامی می‌توان صورت ذهنی روشنی از تحریرهای مختلف زیج‌شاه، از جمله تحریری که در ایام پادشاهی یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، از آن شده حاصل کرد.

نامی از هیچ کتاب علمی که در ایام خلافت دودمان اموی نوشته شده باشد یا ستاره-شناسی که در این ایام به‌ارصاد ستارگان پرداخته باشد به‌ما نرسیده است، اما وجود اسامی زیادی از مترجمانی که درست اندکی بعد به‌ترجمهٔ کتب فنی از زبان پهلوی به‌عربی پرداختند گواهی می‌دهند که بی‌تردید برخی فعالیت علمی در این دوره صورت می‌گرفته.

با ظهور عباسیان اوضاع بکلی تغییر یافت. در یک قرنی که از سال ۱۳۲ ق/ ۷۵۰ م آغاز می‌شود. علوم دقیقه در بغداد و ناحیت آن با توجهی بیش از هر جایی در جهان متقدم

پرورش یافت. از این گذشته، از حیث شمار دانشمندانی که در این یک قرن به کار علمی اشتغال داشتند، فعالیت علمی درسراسر دورهٔ سده‌های میانه هرگز به‌چنان اوجی نرسید.

در دو قرن آخر موضوع تحقیق ما (۲۳۰ - ۴۴۲ ق/۸۵۰ - ۱۰۵۰ م) که دورهٔ عدم تمرکز سیاسی در پی ضعف امپراتوری عباسی است، کانونهای فرهنگی کوچکی در دربارهای سلسله‌های گونه‌گون جدید و رقیب، چون آل‌بویه، سامانیان و غزنویان شکل گرفت. و چنین افتاد که برهم خوردن تراکم اهل علم در بغداد با تغییر در نهاد و کیفیت کاری که علما عرضه می‌کردند همراه بوده است.

دانشمندان اوایل عصر عباسی که گرایش به‌اخترگویی ـ ستاره‌شناسی داشتند، وارث شیوه‌ها و نگرشهای علمای پیشین هندی و ساسانی بودند و در ابداع و نوآوری نقش اندکی ایفا کردند. یگانه سهم بزرگ آنان در قالب مشاهدات نجومی متعدد و دقیق بوده است. علم حساب آنان زیاد چشم‌گیر نیست. در مثلثات تابع اصلی آنان، یعنی جیب (سینوس) از هندیان گرفته شده بود. باقی توابع، چون ظل (تانژانت)، قاطع (سکانت) و نظایر آن نخستین بار در متون دورهٔ عباسی ظاهر می‌شوند، اما آنها نیز احتمالاً در جایی دیگر ابداع شده بودند. می‌توان گفت درباب معادلهٔ جبری درجهٔ دوم نیز که در زیر از آن سخن می‌رود همان بیان صادق است.

اما بتانی با نوشتن آثارش پیشرفتی مسلم در نجوم نظری بوجود آورد. وی انگاره‌های سیاره‌ای بطلمیوس راکه بسیار فراتر از سنتهای نجومی هند و ایران بود پذیرفت؛ و هیئت بطلمیوسی درکاربندی منجمان تواناتر برای همیشه جایگزین هیئت هندی و ایرانی گردید. همچنین سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی شاهد اثبات قضایایی بود که اصالتاً در آفرینش مثلثات به‌عنوان شاخهٔ مستقلی از ریاضیات نقشی قاطع داشته است، و بدون ارجاع ضروری به‌نجوم کروی از حل مثلثهای مسطح وکروی سخن می‌گوید. بدین ترتیب، اگر چند طی دو سدهٔ آخر دورهٔ موضوع بحث ما شمار دانشمندان فعال کاهش یافته بود و به‌طریق اولی پژوهشهای علمی راه نقصان گرفته بود، اما کیفیت و اصالت کار دانشمندان آشکارا بهتر و فراتر از اسلاف بلافصل آنان بوده است.

۲ـ علم حساب

در ایران عصر عباسی در آن واحد سه نظام محاسبهٔ متمایز و مستقل وجود داشته است: (۱) حساب‌الکتاب (حساب دبیران) که ظاهراً بومی سرزمین ایران بود. (۲) الحساب‌الهندی، و (۳) حساب‌الجمل که از یونانیان گرفته شده بود. در زیر به‌خاصه‌های عمدهٔ هر یک از نظامهای فوق خواهیم پرداخت.

دانش کنونی ما دربارهٔ حساب‌الکتاب رهین تتبع در رساله‌ای است که ابوالوفاء بوزجانی (متولد سال ۳۲۸ ق/۹۴۰ م، درگذشته به‌سال ۳۸۸ ق/۹۹۸ م)، متفکر نوآور و قدرتمند برای استفادهٔ کارکنان دولتی نوشته است. این نظام نمادهای عددی خاصی نداشت و همهٔ ارقام با حروف نوشته می‌شد. محاسبات مقدماتی آنطورکه با اعداد صحیح در این حساب انجام می‌گرفت چندان درخور توجه نیست، اما شیوهٔ محاسبهٔ کسرها شیوهٔ بارزی بود. ملاحظات ذوقی

اقتضا می‌کرد که کسرهای معمولی که در نتایج محاسبات ظاهر می‌شوند، بدین صورت نشان داده نشود. از یک اهل دیوان فاضل انتظار می‌رفته که محاسبات کسری را به‌صورت ترکیب ساده‌ای از مجموع و حاصل ضربهای «کسرهای قانونی» که به شکل ۱/n, n ⩾ ۱ بود دقیقاً یا تقریباً نشان دهد (استثنائاً کسرهای بخصوصی به‌شکل ۲/۳ می‌توانست در محاسبات بکار رود). برای مثال کسر $\frac{۳}{۱۷}$ را به شکل زیر درمی‌آوردند

$$\frac{۳}{۱۷} \approx \frac{۱}{۶} + \frac{۱}{۶} \cdot \frac{۱}{۱۰}$$

که تقریبی نسبتاً ضعیف بود. منشأ این نظام دشوار که همه جا مورد استفاده قرار می‌گرفت ناشناخته است. بکار بردن کسرهای با صورت واحد بی‌درنگ ما را به‌یاد علم حساب مصر باستان می‌اندازد، اما وجود چنین ارتباطی مورد تردید است. منشأ این نظام هرکجا بوده، قرنها خود را درکنار صورتهای وارداتی حساب که مؤثرتر از آن بودند حفظ کرده است.

اما تاریخ انتقال نظام جا ارز اعشاری از هند به‌ایران معلوم نیست. سبخت (Sebokht)، راهب سوری در تألیفی که در سال ۴۲ ق/۶۶۲ م نوشته صراحتاً به‌حساب هندی اشاره می‌کند، اما تا دوره‌های بسیار متأخر نمی‌توان نمونه‌هایی از کاربرد آن در بین‌النهرین و فلات ایران ارائه داد. البته اینکه شکل دقیق نمادهای عددی از کجا گرفته شده فی نفسه اهمیتی ندارد؛ چه اشکال «عربی ـ غربی» متداول در شمال افریقا که «اعداد هندی ـ عربی» کنونی (اعداد رایج در نوشتار لاتینی ـ م)، چه اشکال «عربی ـ شرقی» که هنوز در خاور میانه بکار می‌رود، هر دو بی‌تردید مأخوذ از ارقام هندی می‌باشند. نکتهٔ مهم در این است که هر عددی را در این نظام می‌توان با نمادهایی که از ده بیشتر نیست نشان داد، که در آن سهم هر نماد خاص نسبت به‌مقدار عدد نه تنها با خود نماد تعیین می‌گردد، بلکه بستگی به‌جای آن رقم درکل عدد یا ارزش مکانی آن رقم نیز دارد؛ مثلا در عدد ۴۶۰۹/۱۳ سهمی که نماد ۶ در این عدد دارد، ارزش آن ششصد است، زیرا مرتبهٔ صدگان را اشغال کرده است، از آن جهت که سومین رقم سمت چپ ممیز است.

قدیمی‌ترین رسالهٔ شناخته شده در باب حساب اعشاری کتابی است که محمدبن موسی‌ـ الخوارزمی (اوج شهرتش ۲۰۵ ق/۸۲۰ م) نوشته است؛ اصل عربی این کتاب از میان رفته، اما ترجمهٔ لاتین آن موجود است. طی دو قرن بعد دست کم ده متن دیگر در باب حساب هندی نوشته شد. برخی از این نوشته‌ها تا زمان ما باقی مانده و در سالهای اخیر پژوهشهایی در چندـ تای از آنها صورت گرفته است. همهٔ این متون تبیینها و نمونه‌هایی از اعمال مقدماتی و نیز مثالهایی از گرفتن جذر بدست می‌دهند. به‌استثنای اقلیدسی، حسابدان دمشقی (اوج شهرتش ۳۳۹ ق/۹۵۰ م)، مؤلفان این آثار کسرهای اعشاری بکار نمی‌بردند و کسرهای اعشاری کلا تا چندین قرن بعد متداول نگشت.

سومین نظام حساب، یعنی حساب جمل مطلقاً در علم هیئت که تنها موضوعی بود که در آن دقیقاً حساب دقیق انجام می‌گرفت بکار می‌رفت. در این محاسبات حروف الفبای عربی (که از این حیث حروف ابجد خوانده می‌شود) به‌عنوان نمادهای عددی بکار می‌رفتند. در

مورد اعداد صحیح یک سیستم علامت گذاری دهگانی داشتند که قادر به‌نمایش دادن ارزش مکانی اعداد نبود. برای کسرها نظام شصتگانی داشتند، یعنی بجای پایهٔ‌ده شصت بکار می‌بردند. البته این نظام سابقه‌ای دیرینه داشته و از هزارهٔ دوم پیش از میلاد در بین‌النهرین متداول بوده است. در اعمال آسانتر، نظیر جمع و تفریق از حساب جمل استفاده می‌شده، اما ضرب و تقسیم دشوارتر بوده است. وقتی کمیتهایی که می‌بایست ضرب و تقسیم شوند کسری بودند اعداد را به‌صورت شصتگانی نمایش می‌دادند و گه‌گاه حاصل‌ضربها و خارج‌قسمتها نیز مستقیماً به‌صورت شصتگانی محاسبه می‌شدند. در منابع توصیفهایی از جداول ضربهای شصتگانی که برای چنین محاسباتی ضروری بود وجود دارد، اما هیچ نمونهٔ واقعی از دورهٔ مورد بحث ما در دست نیست. روشی که برای این اعمال متداولتر بود این بود که هر دو عددی که می‌بایست جمع و تفریق شوند به‌اعداد صحیح شصتگانی تبدیل می‌شدند. یعنی تمام عدد را به کوچکترین واحد شصتگانی که در عدد اصلی وجود داشت تبدیل می‌کردند. مثلا ۲۰۱° و ۱۷′ و ۵۵″ به‌صورت ۹۰۴۶۷۵ ثانیه نشان داده‌می‌شد که برابر است با (۵۵+۶۰×۱۷+۳۶۰۰×۲۰۱). سپس اعمال ضرب و تقسیم به‌صورت اعشاری انجام می‌گرفت‌و نتیجه به‌شصتگانی برگردانده می‌شد. لازم بود که جوابها را همراه با واحدشان بیان کنند، و مثلا بگویند ثانیه‌ها ضربدر دقیقه‌ها می‌شود ثالثه و الی آخر.

ریاضیات محاسبه‌ای به‌پیچیدگی و گسترشی که بعدها در دوره‌های مغول و تیموری نایل آمد نرسیده بود. اما جدول عددی توابع تا حد زیادی جامعتر و دقیقتر از جداولی بود که یونانیان و هندیان استخراج کرده بودند. درکتاب **قانون مسعودی** بیرونی که کتاب درسی در نجوم است (اتمام تحریر حدود سال ۴۲۷ ق/۱۰۳۶ م) با ذکر مثال جدول سینوسها تا مرتبهٔ چهارم شصتگانی برای هر ربع درجهٔ افزایش زوایا (بنابراین با دقتی بیش از یک در ده‌میلیون) محاسبه شده است. ستونهایی نیز داده شد که در آن تفاضل اول و تفاضل دوم برای سهولت درگرفتن تقریب ذکر شده است. در مقابل، جدول‌مشابه وترها درکتاب **مجسطی** بطلمیوس تنها تا سه رقم شصتگانی و افزایش زوایا هم به‌صورت نیم درجه نیم درجه بود.

در میان فرایندهای پیچیده‌تر علم حساب عمل ریشه‌گیری در دورهٔ عباسی توجه زیادی را به‌خود جلب کرده است. کتابی درسی در علم حساب که اکنون موجود است و مؤلف آن نسوی (اوج شهرت ۳۹۰ ق/۱۰۰۰ م) می‌باشد مشتمل است بر روش گرفتن کعب که با کار بسیار قدیمی چینیان در این زمینه همانند است. این روش که در اروپا آن را روش روفینی-هورنر (Ruffini_Horner) نامیدند احتمالا از طریق هند به‌خاور نزدیک رسید. ابوالوفاء و بیرونی رسالاتی در باب ریشه‌گیری درجاتی بالاتر ازکعب نوشته‌اند، اما دستبرد ایام این آثار را از میان برده است.

۳- جبر

عبارتهای به‌صورت

$$ax^2+bx+c=0,\ a\neq 0 \qquad (۱)$$

که a و x و b و c ثابت و x متغیر است به‌معادلهٔ درجه دوم‌معروف است. ریشهٔ یک معادلهٔ درجهٔدوم عددی است که چون بجای x درعبارت بالاقرار بگیرد طرف‌چپ مانند طرف راست‌مساوی صفر شود. در این صورت می‌گویند آن عدد در معادله صدق می‌کند. مثلا اعداد ۳ و ۱۳ - هر دو ریشه‌های معادلهٔ

$x^{۲} + ۱۰x - ۳۹ = ۰$ می‌باشند. (۲)

اکنون معلوم شده است که هر معادلهٔ درجهٔ دومی دارای دوریشه است،اگر چند یک یا هر دو ریشهٔ آن ممکن است منفی (مثل نمونهٔ بالا) یا اصم (نه قابل بیان به‌صورت اعشار پایاندار و غیر تکراری)، یامختلط (مثل $\sqrt{-۱}$) باشد، حتی‌وقتی که‌ضرایب a و x و b و c اعداد صحیح باشند.

ریاضیدانان عصر عباسی نخستین علمای ریاضی بودند که به‌حل سیستماتیک معادلهٔ درجهٔ دوم پرداخته بودند، و به‌نسبت محدودیتهای تصور آنان از اعداد به‌حل کامل معادله رسیده بودند. معروفترین و شاید قدیمی‌ترین نمایش این آموزه کتاب‌الجبر والمقابلهٔ خوارزمی است که اصطلاح جبر کنونی از عنوان این کتاب نام گرفته است.

اخیراً رسالهٔ مشابهی منتشر گردیده که نام مؤلف آن عبدالحمیدبن ترك است، این رساله تاریخ تألیف ندارد، اما بی‌گمان در دورهٔ عباسی نوشته شده است. برای این جبریها و دیگر جبریهای مسلمان تصور عدد منفی وجود نداشت. بنابراین برای آنان که در جست‌وجوی حل معادلات درجهٔ دوم بودند ممکن نبود همهٔ معادلات درجهٔ دوم را با عبارت واحد (۱) نشان دهند که در آن a و x و b و c خواه مثبت یا منفی باشند وکلیهٔ جوابهای ممکن را برحسب این ضرایب کلی با یک عبارت واحد بدست دهند. معادلهٔ (۲) شکل زیر را داشت.

$x^{۲} + ۱۰x = ۳۹$ (۳)

و روش حل آن با روشی که برای حل معادلهٔ زیر طرح می‌شد تفاوت می‌کرد.

$$x^{۲} + ۲۱ = ۱۰x$$

همچنین باید در نظر داشت که نمادهای «جبری» که امروزه در نظر پاره‌ای مردم مترادف با خود موضوع است در جبر خوارزمی جایی نداشت. معادلهٔ (۳) اینچنین نشان داده می‌شود که «مالی و ده جذر مساوی است با سی‌ونه». علامات امروزی که در اینجا بکار می‌روند تنها برای سهولت کار است؛ متون عربی فاقد علامات ریاضی می‌باشند و چیزی مگر الفاظ وکلمات ندارند. حتی اگر a یا c صفر باشند، مفهوم آن بکار نبردن یکی از جملات است، و از این رو موجب موردی جداگانه و روش دیگر حل مسأله می‌گردد.

تحت این حالتها پنج مورد متمایز از معادلات درجهٔ دوم وجود دارد:

$$ax^{۲} = c$$
$$ax^{۲} = bx$$
$$ax^{۲} + bx = c$$
$$ax^{۲} + c = bx$$
$$ax^{۲} = bx = c$$

که‌ضرایب همه مثبت است.مواردی نظیر $ax^{۲} + bx + c = ۰$ نمی‌توانست‌وجود داشته باشد، چون این نوع معادلات فقط برحسب اعداد منفی و مختلط قابل حل است که در آن زمان وجود

نداشت. اما خوارزمی برای هر یک از پنج موردی که در بالا آمده برای حساب کردن ریشه‌ها برحسب ضرایب مفروض قاعده‌ای لفظی بدست می‌دهد. قاعده با مثالی همراه است، و به‌طور کلی شباهت نزدیکی با شیوهٔ موسوم به «کامل کردن مربع» دارد که هنوز بکار می‌رود. این جنبه از جبر اسلامی که شامل رشته‌های مجازی از اعمال حسابی است که بر روی مجموعه‌های اعداد معلوم انجام می‌گیرد با مضمون متون جبری میخی بابل باستان همانند است که بی‌تردید بستگی دورادوری با آن دارد.

اما رسالهٔ خوارزمی بابی نیز دارد که اعتبار این قواعد را «ثابت می‌کند» این بخش از کتاب با نهاد هندسی نیرومندی که دارد یادآور ریاضیات یونانی است و احتمالا در نهایت از بخشهای جبری اصول اقلیدس یا آثار وابسته به‌آن برداشته شده است. این روش مستلزم تفسیر هندسی داده‌های مفروض است: $X^۲$ مربعی است که اندازهٔ ضلع آن نامعین است: bx مستطیلی است که طول اضلاع آن b و x است و c مستطیلی است که مساحت آن c برابر مربع واحد است. اثبات آن عبارت است از (۱) نمایش خط X که با استفاده از قاعدهٔ هندسی برای حل معادله رسم می‌شود. (۲) نشان دادن اینکه شکل دو بعدی که پیدا می‌شود از لحاظ هندسی، یعنی برحسب مساحتها آن معادلهٔ مفروض را صادق می‌کند.

همچنین تلاشهای پراکنده‌ای برای حل معادلات درجهٔ سوم، یعنی چند جمله‌ایهایی که درجهٔ آنها یکی بیشتر از درجهٔ معادلات درجهٔ دوم است صورت گرفته بود. بیرونی نشان داده بود که طول ضلع یک کثیرالاضلاع منتظم محاطی نه ضلعی را می‌توان برحسب جواب معادلهٔ درجهٔ سوم $X^۳ = ۱ + ۳X$ محاسبه کرد. اما حل سیستماتیک همهٔ انواع معادلهٔ درجهٔ سوم تا پایان سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی عملی نگردید.

۴ـ مثلثات

شاخهٔ ریاضی معروف به‌مثلثات در پاسخ مستقیم به‌نیاز ستاره‌شناسان به‌عنوان وسیله‌ای جهت محاسبهٔ فواصل زاویه‌ای بر کرهٔ فلکی برحسب کمانهای دیگری بر روی این کره که مستقیماً قابل مشاهده‌اند بوجود آمد. در ایام بطلمیوس رشته‌ای ظاهر گشته بود که به‌طور کلی همهٔ آنچه را که لازم بود فراهم می‌آورد. این رشته مرکب بود از دو چیز: یک قضیه و یک جدول عددی. قضیهٔ منلائوس در مورد چهار ضلعی کروی کامل صادق است، یعنی در مورد شکلی که از هر چهار قوس دایرهٔ عظیمهٔ کره تشکیل می‌شود. از تقاطع هر سه ضلع چهار ضلعی با ضلع چهارم دو پاره خط بوجود می‌آید، بدین طریق، سه جفت پاره خط کروی بوجود می‌آید که هر یک دارای وتری است، و قضیهٔ منلائوس رابطه‌ای است بین وترها. قضیهٔ منلائوس و جدول وترها برای حل کلیهٔ مسائل کروی مجسطی کافی است، اما در بسیاری اوقات محاسبات به‌ابتکار زیادی نیاز دارد. چهار ضلعی کامل با چهار پهلو و شش رأس خود شکلی پیچیده است. برای هر کاربرد باید چهارضلعی مناسبی یافت یا رسم کرد، چنانکه پنج قوس آن که در تناسبی مرکب قرار گرفته معلوم و قوس ششم مجهول مطلوب است، شکل ساده‌تری لازم بود. از این گذشته برای کاستن از بار محاسبه بهتر بود بجای یک جدول وترها

فهرستی از توابع جدول‌بندی‌شدهٔ خاص که مرتبه‌هایی بالاتر و فواصلی کوتاهتر از جدول مجسطی دارد بکار برد که هم آسانتر است هم دقت تقریب بیشتری دارد.

نخستین گام در کنار نهادن تابع قوس در هند مدتها پیش از ظهور اسلام برداشته شده بود. ریاضیدانان دریافته بودند جدولی که برای هر قوس بجای وتر آن نصف وتر مربوط به دو برابر آن قوس را بدست بدهد مناسبتر است. این کار سرآغاز اختراع سینوس بود که اساسی‌ترین تابع متناوب در علم جدید است. سینوس ازهند، احتمالا از طریق دورهٔ اخیر ساسانی به‌بغداد رسید و به‌دست ستاره‌شناسان عباسی اصلاحات محسوسی در این تابع جدید بعمل آمد.

تمام توابع مثلثاتی برحسب قوسها، وترها و تانژانتهای (ظل) متغیر در دایره‌ای ثابت قابل تعریف است. ثابت می‌شود که مساوی 1 گرفتن شعاع این دایره اعمال جبری را آسان می‌کند و در حساب کردن صرفه‌جویی می‌نماید و این عمل در روش کنونی نیز عمومیت دارد. اما برای صورتهایی از توابع سینوس که از هند آمد، این شعاع، یعنی R، مقادیر مختلف داشت که هیچ یک از آنها واحد نبود. بیشتر کاربردهای جداول مبتنی بر این سینوسها متضمن تقسیم یا ضرب در R بود که اگر $R=1$ بود لزومی نداشت. ستاره‌شناسان دورهٔ عباسی با گرفتن $R=60$ که مبنای سیستم شصتگانی است (با سرمشق گرفتن از **مجسطی**) تقریباً همان کار را انجام می‌دادند و اعداد درون جدول را با حساب شصتگانی ساده محاسبه می‌کردند. ضرب یا تقسیم یک عدد شصتگانی در 60 صرفاً مسألهٔ انتقال «ممیز شصتگانی» (یا معادل آن) به‌سمت راست یا چپ است، درست همانطوری که وقتی می‌خواهیم عددی را که در دستگاه اعشاری نشان داده شده در ده ضرب کنیم، ممیز اعشاری را به‌اندازهٔ یک رقم جابجا می‌کنیم. دست کم دو ریاضیدان سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی، یعنی ابوالوفاء و بیرونی مزیت قرار دادن $R=1$ را درک کردند و جدول سینوس بیرونی (در بالا در فصل علم حساب بدان اشاره رفته) از هر جهت همان تابع امروزی است.

عمل تقسیم خسته کننده‌تر از ضرب است و گرفتن جذر پر زحمت‌تر از هر دو. اگر محاسبی که مسائل مثلثاتی را حل می‌کند تنها یک تابع، یعنی سینوس (یا وتر) را در اختیار داشته باشد، گاهی ناگزیر به‌گرفتن ریشه‌ها می‌شود. اما اگر بتواند جداول تانژانت و نیز تابعهای سکانتی همراه با توابع کمانهای متمم آنها را حساب کند می‌تواند محاسبات خود را به‌جمع، تفریق و ضرب محدود سازد. تابع کاتانژانت را ممکن است اندازهٔ ظل شاخص عمودی به‌ارتفاع R بر سطحی افقی تصور کرد، در این صورت زاویهٔ ارتفاع خورشید متغیر مستقل محسوب می‌شود. جداول ظل اولیه که در آنها به‌عنوان شناسه از زمان روز استفاده می‌شود نه زاویه، در بسیاری از جاهای جهان باستان وجود داشته است. در هند طول شاخص $R=12$ رواج یافت، و زمانی پیش از سدهٔ نهم میلادی/سوم هجری تبدیل شناسه از ساعت به‌درجه انجام گرفت، زیرا در زیج خوارزمی جدول $12\cot\theta$ دیده می‌شود که برای $\theta=1^\circ, 2^\circ, 3^\circ, \ldots, 90^\circ$ تا دو رقم شصتگانی محاسبه شده است. بیشتر معاصران و اخلاف خوارزمی تا چندین قرن در انتخاب R از وی تقلید کردند. اما یک ستاره‌شناس دیگر بغداد، به‌نام حبش مروزی (اوج شهرت ۲۱۵ ق/۸۳۰ م) در زیج خود $60\tan\theta$ در دستگاه شصتگانی برای $\theta=\frac{1}{2}^\circ, 1^\circ, 1\frac{1}{2}^\circ, \ldots, 89^\circ$

بدست می‌دهد که تا سه رقم محاسبه شده است، و بدین ترتیب به‌تابع تانژانت امروزی بسیار نزدیک می‌شود.

اگر چند در دورهٔ عباسی توابع سکانت و کوسکانت را نیز معمولا با $R=۱۲$ تعریف و جدول‌بندی کرده بودند، اما چندان رواج نداشت. کوسکانت را به‌عربی مظهرالظل می‌خواندند. بدین ترتیب تجهیزات محاسباتی مثلثات تکمیل گردید و ما به‌سر بررسی پیشرفتهای جانب هندسی قضیه برمی‌گردیم.

گرایش این بود که چهار ضلعی کامل به‌سود شکلی بسیار ساده‌تر، یعنی مثلث، کنار گذاشته شود. یک قضیهٔ انتقالی در این فرایند «قانون چهار کمیت» بود که می‌گوید در هر دو مثلث قائم‌الزاویهٔ کروی که یک جفت زاویهٔ حادهٔ برابر دارند، رابطهٔ

$$\sin a/\ \sin a' = \sin c/ \sin c'$$

بین اضلاع a و á مقابل زوایای مساوی و دو وتر c و c′ برقرار است. نخستین کسی که این قضیه را ثابت کرده بود معلوم نیست، اما ریاضیدانان سده‌های چهارم و پنجم هجری/ دهم و یازدهم میلادی به‌طرق مختلف این قضیه را ثابت کرده‌اند که از جمله یکی از آنها بر پایهٔ قضیهٔ منلائوس است.

قاعدهٔ چهار کمیت به‌نوبهٔ خود برای اثبات قضیهٔ سینوس بکار می‌رفته که نقطهٔ عطفی در تکامل علم مثلثات بشمار می‌رود، و این قضیه در مورد اضلاع هر مثلث کروی صادق است. این قاعده عبارت است از:

$$\frac{\sin a}{\sin A} = \frac{\sin b}{\sin B} = \frac{\sin c}{\sin C}$$

که حروف بزرگ بر زوایا و حروف کوچک مشابه بر اضلاع مقابل آنها دلالت می‌کند. محققان در نسبت دادن تقدم کشف قضیهٔ سینوس به‌سه ریاضیدان معاصر هم، یعنی ابوالوفاء، ابومحمد خجندی و ابونصر منصور که هر سه تن خاستگاه خراسانی داشته‌اند، اختلاف دارند.

۵ـ نجوم نظری ـ نظریهٔ سیارات

از همان آغاز پیدایی علم، اجرام منظومهٔ شمسی کنجکاوی سودمندی را در انسان برانگیخته که موجب گردید تا وی نمونه‌های مجردی را ابداع کند که قادرش سازد تا موقعیتهای مکانی و حرکات خورشید و سیارات را پیش‌بینی نماید. زمین و دیگر سیارات منظومهٔ شمسی در مداری تقریباً دایره شکل گرد خورشید می‌گردند. اگر زمین ساکن تصور شود آنوقت خورشید است که همراه با اقمارش حول ما گردش می‌کند. برای سیاره‌ای سفلی که مدارش کوچکتر از مدار زمین (یا خورشید) است، متصور کردن حرکت برآیند نسبت به‌زمین آسان است. این برآیند عبارت است از حرکت نقطه‌ای بر چرخی که مستقلا می‌چرخد در عین حالی که مرکز چرخ روی طوقهٔ چرخی بزرگتر گردش می‌کند. در اصطلاح عهد باستان چرخ بزرگتر (یا مدار) را فلک حامل (*deferent*) و چرخ کوچکتر را فلک تدویر (*epicycle*) می‌گفتند. وضع سیارهٔ علوی تا اندازه‌ای پیچیده‌تر است، زیرا مدار آن بزرگتر از مدار خورشید می‌باشد. اما

می‌توان برای نگه داشتن فلک حامل به‌مثابهٔ چرخ بزرگتر که مرکز آن در مجاورت زمین باشد و فلک تدویر به‌مثابهٔ چرخ کوچکتر، یعنی چرخی که حامل سیاره است، بی‌آنکه تأثیری بر وضع سیاره بگذارد جای‌دو فلک را عوض کرد. بنابراین، در کلیهٔ شرایط، سیاره نسبت به‌زمین در رشته‌ای از حلقه‌ها، عموماً به‌سمت جلو (به‌توالی) حرکت می‌کند. اما این حرکت متناوباً معکوس می‌گردد. مدل سادهٔ مبتنی بر فلک تدویر، که در آن همهٔ حلقه‌ها با هم مساویند بهیچ وجه دقیق نیست، اما تقریب خوبی است. در مورد سیارات واقعی، مقدارو چگونگی حرکت رجعی بسته به‌محلی در آسمان که این برگشتها در آنجا اتفاق می‌افتد تغییر می‌کند.

اکنون که این مسأله مطرح گردیده سودمند است که سه روش حل آن را که در مکانها و زمانهای مختلف بکار بسته می‌شد ذکر کنیم:

(الف) روشی منحصراً عددی می‌توان بکار برد، بی‌آنکه در هیچ مرحله از مدلهای هندسی استفاده شود. این راه بسیار پیچیده را ستاره‌شناسان بابلی در دورهٔ سلوکی بسط دادند؛ تا پیش از کشف رمز خطوط الواح بدست آمده از حفاریها و خواندن آنها که معلوم گردید این روش بر آنها ثبت شده اطلاعی از آن در دست نبود. پرهیز این روش از هندسه جنبهٔ نوعی استثنایی به‌آن می‌دهد.

(ب) مدل سادهٔ فلک حامل ـ فلک تدویر را می‌توان پذیرفت، و دگرگونی لازم در حرکات رجعی که بوسیلهٔ طرحهای محاسباتی که انگیزه یا پایهٔ هندسی بی‌واسطه ندارد ایجاد می‌شود. برخلاف (الف)، این طرز عمل بواسطهٔ حضور ضمنی فلک تدویر متضمن تبدیلات مثلثاتی است نه جبری. این روش خاصهٔ ستاره‌شناسی هندی و ساسانی بود.

(ج) پیکربندی فلک حامل ـ فلک تدویر را می‌توان با مختلف‌المرکز ساختن زمین نسبت به‌فلک حامل و اعمال تغییر متناوب در سرعت مرکز فلک تدویر، برای اصلاح تطابق میان مدل و واقعیت از لحاظ هندسی اصلاح کرد. این روش که همان روش بطلمیوس است بهترین راه حلی است که می‌توانش بدون رها کردن مدارهای دایره‌ای بکار بست. در اینجا همانند روشهای (الف) و (ب) نتیجهٔ نهایی عددی است، از این رو مجموعه‌ای از طولهای حقیقی است که با لحظات مفروض تطابق دارد. اما در اینجا محاسبه تا آخر به‌تعویق انداخته می‌شود. و اشکال هندسی جهتی را که محاسبه باید اختیار کند تعیین می‌نماید.

اکنون در موضعی قرار داریم که اندکی به‌ستاره‌شناسی عصر عباسی بپردازیم، و عقلا تعمیم درستی است اگر گفته شود که پیش از حدود سال ۳۳۶ ق./ ۸۵۰ م نظریهٔ سیارات به‌طور مسلط از سنخ (ب) بوده، و سپس سنخ عالی (ج) جای آن را گرفته است. دقیقتر از این بودن و بدست دادن جزئیاتی پیرامون پیشرفتهای نجوم طی قرنی که در تاریخ پیش گفته پایان می‌گیرد دشوار است. دلیل این امر آن است که شمار رسالات موجودی که از این دوره باقی مانده بسیار اندك است و همین تعداد اندك را نیز ضمایم دوره‌های بعد مکرر تحریف کرده است. چون اسنادی از نجوم به‌فارسی میانه در دست نیست، و از این گذشته، چون معمولا راهی برای تمیز میان آموزهٔ عباسی و فن ساسانی که نجوم عباسی جانشین و دنبالهٔ آن است وجود ندارد، از این رو همین اسناد معدود خود تقریباً تنها منابع ما برای تحقیق و تتبع در ستاره‌شناسی عصر ساسانی می‌باشند. مسأله وقتی دشوارتر می‌شود که بدانیم چقدر از نجوم هندی

کنکه، سفیر افسانه‌ای مستقیماً به‌دربار منصور عباسی آورده است. این نجوم شامل «سند هند کبیر» بود که پیوند نزدیکی با براهمهٔ **اسپوطه سیدهانته** تألیف براهماگوپتا (اوج شهرت ۶۳۰ میلادی) داشت. و لازم است اصطلاحات فنی دیگری را نیز در اینجا مطرح سازیم.

هر روشی از نوع (ب)، خواه هندی، خواه ساسانی یا عباسی عناصر مشترکی به‌شرح زیر دارند:

(۱) باید راهی برای معلوم کردن «تعدیل اول»، فی‌المثل، e_1، یعنی تغییر موقعیت مکانی سیاره بواسطهٔ مکان آن روی فلک تدویر وجود داشته باشد.

(۲) باید راهی برای معلوم کردن «تعدیل مرکز»، مثلا، e_1، یعنی تغییر موقعیت مکانی سیاره بواسطهٔ وضع آن نسبت به‌نقطه‌ای در آسمان که برای هر سیاره ثابت است (و اوج آن سیاره نامیده می‌شود) وجود داشته باشد.

(۳) باید قاعده‌ای وجود داشته باشد که موجب اثرکردن e_1 بر e_2 و تأثیر گذاشتن e_2 بر e_1 شود، زیرا دو معادله مستقل از یکدیگر نمی‌باشند.

معمولا هم e_1 و هم e_2 بوسیلهٔ جداول عددی تعریف می‌شدند. در منابع هندی، یعنی تحریرهای نخستین زیج‌شاه و سندهند، جداول e_1 با استفاده از مدل فلک تدویر محاسبه می‌شود، در صورتی که توابع e_2 دارای شکل خاستر $K\sin t$ است که K به‌سیاره بستگی دارد و t شناسه است. در آخرین تحریر زیج‌شاه بنظر می‌رسد که e_1 نیز سینوسی باشد. در اسناد دورهٔ اول عباسی این «روش سینوسها» تداول دارد و نیز چنین است «روش میلها» که $K\delta(t)$ را بجای تابع سینوسی می‌گذارد (که $\delta(t)$ میل سماوی نقطه‌ای بر دایرةالبروج است که دارای طول سماوی t می‌باشد). اما هنوز بر ما معلوم نیست که آیا این روش ابداع عصر عباسی است یا از دورهٔ ساسانی به‌نجوم عصر عباسی انتقال یافته.

یک روش هندی رسیدن به(۳)؛ یعنی درآمیختن تعدیلها، بدست آوردن یک مقدار اولیه برای t_1؛ یعنی تغییر شناسه به‌اندازهٔ نصف t_1 و بکار بردن این شناسهٔ جدید برای بدست آوردن مقدار اولیه برای t_2 است. با استفاده از شناسه‌ای که به‌اندازهٔ نصف e_1 و e_2 تغییرکرده مقداری نهایی برای t_2 بدست می‌آوریم. اکنون از طریق تغییر به‌اندازهٔ مقدار نهایی t_2 مقدار نهایی برای t_1 بدست می‌آوریم. این روش چهار مرحله‌ای در جداول نجومی خوارزمی وجود دارد که احتمالا از طریق سند هند به‌وی رسیده است. یک روش سه مرحله‌ای عباسی نیز وجود دارد که متضمن «تعدیل معادله» نیست، اما خاستگاه این روش نامعلوم است.

بی‌تردید زیجهای عصر عباسی نمونه‌هایی می‌باشند که در آنها پارامترهای بطلمیوسی وارد روشهای غیر بطلمیوسی گردیده، که از آن جمله است روش میلها. آنچه گفته آمد تصویری است کلی از نحوهٔ کار اهل عمل که این اعمال و محاسبات صوری را انجام می‌دهند بدون آنکه دلایل پشت آن قواعد را بدرستی بدانند.

شرح اوضاع علم نجوم در زمان البتانی و پس از آن آسان است. او وطبقهٔ بهتری از منجمان که از وی پیروی می‌کردند نظریهٔ سیارات بطلمیوسی را کاملا و به‌نحو شایسته اخذ کردند. آنان از رصدهای خود برای اصلاح و بهبود پارامترها استفاده می‌کردند؛ در موضوعاتی

که گیرایی خاصی داشت، مانند نظریهٔ رؤیت قمر، نظریهٔ تازه‌ای آوردند، اما بهیچ وجه نکوشیدند در این سیستم تجدید نظر کلی کنند.

۶ـ نجوم ارصادی

اگر چند ممکن نیست گزارش روشن و سرراستی دربارهٔ نظریهٔ ستاره شناختی در اوایل عصر عباسی بدست داد، اما بر خلاف آن، اما منابع مربوط به‌رصدگیری با وجود نواقصی که دارند فراوان و دقیق می‌باشند. در سطور زیر به‌ترتیبی کما بیش تاریخی به‌نقل پاره‌ای از آنها می‌پردازیم.

کهنترین فعالیتی که ما از آن خبر داریم حلقهٔ ارتباطی با نجوم عصر ساسانی دارد. حدود سال ۱۸٤ ق/۸۰۰ م احمد نهاوندی نامی در جندیشاپور، شهر پادگانی و مرکز مطالعات پزشکی که شاپور اول ساسانی در خوزستان برآورده بود به‌ارصاد خورشید می‌پرداخت. این گزارش تنها ذکری است که از محل در ارتباط با نجوم می‌شود، و گزارشهای بعدی دربارهٔ رصدگیری تا مدتی دراز از بغداد، مرکز خلافت می‌باشد.

مثلا نخستین فعالیتهای مضبوط حبش‌الحاسب مروزی در شهر اخیر صورت گرفته بود. فعالیت وی در نجوم که از سال ۲۰٤ ق/۸۱۹ م آغاز می‌گردد و بالغ بر چهل سال ادامه می‌یابد مجموعه‌ای از ارصاد کسوف و خسوف، تعیین مقارنه و مقابلهٔ سیارات، طول فصول و رؤیت هلال ماه است. او نیز مانند دیگر منجمان در نقل مکانهای دربار خلافت با آن همراه بوده است. حبش در سال ۲۱۷ ق/۸۳۲ م در دمشق قلب‌الاسد را رصد می‌کرده و در سامرا ثابت کرده بود که محاسبات وی در رؤیت هلال رمضان سال ۲٤۵ ق/۸۶۰ م درست بوده است. اما در سال ۲۵۰ ق/۸۶٤ م به‌بغداد بازگشت و در آنجا قران مشتری و قلب‌الاسد را ارصاد کرد.

حبش معاصر چند تن از منجمان دیگر بوده که معروفترین آنان محمد و احمد، پسران موسی‌بن شاکر، راهزن توبه کرده‌ای بودند که زمانی کاروانیان را در راههای خراسان غارت می‌کرده و بعدها از نزدیکان و مقربان مأمون، خلیفهٔ عباسی شده بود. پسران موسی‌بن شاکر در سال ۲۲۵ ق/۸٤۰ م کار خود را در بغداد آغاز کرده سپس به‌سامرا رفتند، اما پس از چندی به‌بغداد بازگشتند، و آخرین ارصاد آنان که سال ۲۵۷ ق/۸۷۰ م گزارش گردیده در این شهر انجام یافته است.

طی دهه‌ای که از سال ۲٤۰ ق/۸۵٤ م آغاز می‌شود محمدبن عیسی ماهانی ارصادهای بسیاری از سیارات و کسوف و خسوف کرده که همهٔ آنها در بغداد انجام یافته بود.

با داوری از روی اطلاعاتی که باقی مانده سخت کوش‌ترین و نستوه‌ترین در میان همهٔ رصادهای بغداد گروه عبدالله‌بن اماجور ظاهراً ترك بوده که از او، پسرش و بردهٔ آزادشدهٔ این پسر تشکیل می‌یافت. در ۲۸ جمادی‌الثانی سال ۳۱۶ ق/۱۸ اوت ۹۲۸ م که کسوفی اتفاق افتاده بود، ابن‌اماجور با رصد گرفتن تصویر منکسف در آب—روش مناسب آن عصر که برای پرهیز از آسیب دیدن چشم بکار بسته می‌شد— قسمت تاریك خورشید را اندازه گرفت. گروه

اماجور از سال ۲۷۲ ق/۸۸۵ م به‌کار نجوم آغاز کرده و با دست‌کم یک قران را که در شیراز ارصاد کرده بودند گزارشهایی از بالغ بر بیست رصد آنها به‌دست ما رسیده است.

در این ایام در مشرق خلافت بغداد در امتداد فلات ایران فعالیت علمی پراکنده بخوبی جریان داشت. در شهر بلخ (واقع در افغانستان کنونی) سلیمان‌بن عصمت سمرقندی طی دوره‌ای از سالها که از سال ۲۰۷ ق/۸۷۱ م آغاز می‌شود چندین بار ارتفاع نصف‌النهاری خورشید را رصدگیری کرده بود. وسیلهٔ اصلی وی یک ربع دیواری چهار متری بود که عضاده‌ای بر آن نصب شده بود.

در شیراز عبدالرحمن صوفی یک رشته ارصاد برای تعیین طول فصول کرده بود که از انقلاب شتوی سال ۳۰۹ ق/۹۶۹ م آغاز می‌گردد. وی از حلقهٔ نصف‌النهاری بزرگی استفاده می‌کرده که مقیاس آن به‌فواصل پنج دقیقهٔ قوس درجه‌بندی شده بود، و چندین دانشمند دیگر در این زمینه به‌وی کمک می‌کردند. ابزار مزبور به‌نام عضدالدولهٔ دیلمی، حامی عبدالرحمن، «حلقهٔ عضدی» نامیده شد.

ری در نزدیکی تهران کنونی پهنهٔ دو رشتهٔ جداگانه بوده است. ابوالفضل هروی و ابوجعفر خازن در آغاز تابستان سال ۳۴۸ ق/۹۵۹ م و با استفاده از ربع دیواری برای تعیین عرض جغرافیایی ری و تمایل دائرةالبروج به‌دفعات زیاد عبور خورشید از نصف‌النهار را رصدگیری کردند. همین پژوهش در سال ۳۸۴ ق/۹۹۴ م نیز انجام گرفت، اما این‌بار تجهیزات رصدگیری بسیار پیشرفته‌تر بوده است. در این سال ابومحمود خجندی از یک سدس دیواری استفاده کرده بود که بسیار بزرگتر از ابزارهای نوع خود که در گذشته می‌شناختند بوده است. این ابزار بخشی از روند به‌سوی ابزارهای رفته‌رفته بزرگتر بوده که برای افزایش دقت رصدگیریها طرح‌ریزی می‌شدند. این روند در رصدخانهٔ مراغه (۶۵۷ ق/۱۲۵۹ م) ادامه یافت و سرانجام به‌دستگاه عظیم‌الجثهٔ سمرقند (۸۳۳ ق/۱۴۳۰ م) منجر گردید. «سدس فخری» خجندی که به‌نام فخرالدولهٔ دیلمی، پادشاه محل نامگذاری شده بود به‌نسبت دقیقه‌های قوس درجه‌بندی شده بود. اما بنا بر روایت بیرونی نتایج ارصادها قابل اعتماد نبود، زیرا سوراخی که در مرکز قوس قرار داده بودند اندکی بعد از ساخت آن نشست کرد.

این دوره با فعالیتهای ابوریحان بیرونی پایان می‌گیرد. نخستین ارصادهای ابوریحان که به‌دست ما رسیده عبارت از رصدگیری ارتفاع خورشید در انقلاب صیفی سال ۳۸۴ ق/ ۹۹۴ م است که در روستایی نزدیک خوارزم انجام یافته بود. سه سال بعد که وی در خوارزم اقامت داشت با ابوالوفاء که در آن هنگام در بغداد بسر می‌برد قرار نهاد که برای تعیین اختلاف طول جغرافیایی میان بغداد و خوارزم، با هم خسوفی را در یک زمان ارصاد کنند. در سال ۳۹۳ ق/۱۰۰۳ م که ابوریحان در گرگان در تبعید سیاسی بسر می‌برد دو خسوف را رصدگیری کرد. اما در سال بعد به‌موطن خود بازگشت و در شهر گرگانج ماه گرفت دیگری را ارصاد نمود. در سال ۴۰۶ ق/۱۰۱۶ م که وی هنوز در گرگانج بسر می‌برد چندین بار خورشید را رصدگیری کرده و مشاهدات خود را ثبت نموده است. در دو سال دیگر مجبوراً به‌خدمت غزنویان پیوست، و تمام ارصادهای ثبت شده‌ای که از وی باقی مانده و آخرین آن در سال ۴۱۲ ق/۱۰۲۱ م بوده در غزنه یا مجاور آن انجام گرفته است.

افراد و اماکنی که در بالا از آنها یاد شده بهیچ وجه جامع و کامل نیست، اما تصور روشنی از چشم‌انداز و نهاد نجوم ارصادی در عصر عباسی بدست می‌دهند: تأثیرات جنبی این عملکردهای گسترده بر تحقیقات نظری را باید در ماهیت این اصلاحات جست. برآورد نادرست بطلمیوس دربارهٔ میزان تقدم تصحیح گردید و تغییرات دراز مدت مشابهی نیز کشف شد. پارامترهای حرکت متوسط خورشید، ماه و سیارات چندین بار از سر محاسبه شد. مقادیر برخی از پارامترها دقیقتر گردید. هیچ دلیلی اساسی در دست نیست که در دورهٔ عباسی رصدگیریهایی به‌دقت و اهمیت رصدگیریهای تیکوبراهه انجام نیافته باشد، اما مدارکی هم که بتواند ثابت کند در این دوره یا در پنج سدهٔ آینده چنین ارصادهایی صورت گرفته در دست نیست.

۷ـ جغرافیای ریاضی

بطلمیوس در کتاب جغرافیای خود تمامی اطلاعات کمی موجود دربارهٔ سیماهای طبیعی و مصنوعی جهان شناخته شدهٔ عصر خود را گردآوری و نقشه‌برداری کرده بود. جغرافیادانان عصر عباسی از روش بطلمیوس پیروی می‌کردند. روایت کاملا موثقی می‌گوید که مأمون، خلیفهٔ عباسی هیأتی از اصحاب تخصص را که شمار افسانه‌وار آنان را هفتاد تن ذکر کرده‌اند دعوت نموده بود تا مواد و اطلاعاتی را که در اختیارشان گذاشته می‌شود در مجموعه‌ای از نقشه‌ها بدقت مقابله کنند و نشان دهند. حاصل کار این جغرافیادانان به‌دست ما نرسیده است، اما نسخهٔ خطی منحصر بفردی که رسالهٔ جغرافیایی بسیار جامعی است در دست می‌باشد که خوارزمی، جبری، منجم و یکی از اعضای هیأت سزبور بر اساس نتایج بدست آمده از کار گروه متخصص مأسون نوشته است. جغرافیای خوارزمی بتنهایی طول و عرض جغرافیایی ۵۴۰ شهر به‌اضافهٔ موقع و محل کوهها، دریاها، جزایر و دیگر سیماهای طبیعی و مصنوعی را نشان می‌دهد. اگر چند رسالهٔ خوارزمی تا حد زیادی مأخوذ از جغرافیای بطلمیوس است، اما مطالب اضافی زیادی بر آن افزوده شده و پاره‌ای از اشتباهات و پندارهای نادرست آن اصلاح گردیده، ولی خطاهای دیگر آن همچنان حفظ شده است. در این کتاب کاملا پیداست که اماکنی که در سوریه، بین‌النهرین و ایران وجود داشتند کلا دوباره تنظیم شده‌اند. برای چند شهر دو طول جغرافیایی داده شد که یکی بطلمیوسی است و دیگری طولی که مؤلف خود مستقلا بدست داده است.

موقعیت ظاهری یک جرم فلکی نه تنها در زمانی که رصد می‌شود مایل است، بلکه نسبت به‌محل رصاد برکرهٔ زمین نیز متمایل می‌باشد. بدین دلیل بود که بیشتر زیجهای قرون وسطی دارای فهرستی از شهرها با مختصات جغرافیایی جداگانه می‌باشند تا کسی که از آنها استفاده می‌کند بتواند تبدیلات لازم میان وضعیتهایی را که برای محل او محاسبه شده و اماکنی که در جدول (زیج) برآورد شده است بعمل آورد. مثلا زیج کوشیاربن لبان (اوج شهرت ۳۸۰ ق/۹۹۰ م) مختصات نود شهر را بدست می‌دهد.

اگر مختصات محلی که می‌خواستند در آن رصدخانه بنا کنند نامعلوم بود، لازم بود که این مختصات را معلوم سازند. عرض جغرافیایی محل را می‌توان برحسب ارصادهای ساده و

سرراست بآسانی محاسبه کرد، اما تعیین طول جغرافیایی بسیار دشوار است. بیرونی هنگامی که رصدخانه‌ای در غزنه تأسیس می‌کرد با این مشکل مواجه بوده است. وی این مشکل را به‌طریقی جامع و اختصاصی حل کرده و مساعی خود را در کتابی (تحدید) که تمامی رشته‌های جغرافیای نجومی قرون وسطی را توضیح می‌دهد تشریح کرده است. از روزگار باستان می‌دانستند که اختلاف جغرافیایی دو محل با اختلاف ساعت آنها اندازه گرفته می‌شود. و نیز از اعصار بسیارقدیم دریافته‌بودند که یکی ازراههای پیدا کردن این‌اختلاف این است که راصددر دومحل واقعه‌ای را رصد کنند که در هر دو محل قابل رؤیت باشد ـ تقریباً تنها امکان مناسب خسوف بود. بیرونی این شیوه را مورد بحث قرار می‌دهد (و خود بدان اقدام می‌کند)، اما دشواری تعیین‌آغاز، میانه‌و پایان هر کسوف‌نیرین موجب‌گردید که وی‌شیوهٔ دیگری راترجیح دهد. در این روش فرض می‌گردید که برآورد عقلا درستی از بعد دایرهٔ عظیمهٔ میان دو محل بر روی سطح زمین را می‌توان از طریق شناخت راههای کاروانی میان آن دو محل و مشخصات کلی ناحیه بدست آورد. فاصلهٔ بدست آمده را با بکار بستن عامل عکس دقیق که از طریق پیمایش زمین که در ایام خلافت مأمون انجام یافته بود بدست می‌آمد، از فرسخ (یا میل) به‌درجات قوس تبدیل می‌کردند. بالاخره با بکار بستن قضیهٔ بطلمیوس در باب چهار ضلعیهای محاطی ممکن بود اختلاف طول جغرافیایی دو محل را برحسب قوس دایرهٔ عظیمهٔ و اختلاف عرض جغرافیایی معلوم و محاسبه کرد. بیرونی با بکار بستن پی‌درپی این شیوه دو خط متقاطع از بغداد به‌غزنه رسم کرد. یکی به‌سمت شمال از طریق ری، گرگانج و بلخ، و دیگری به‌طرف جنوب از راه شیراز و زرنج. وی با انتخاب یک مقدار میانگین میان دو حاصل، اختلاف طول جغرافیایی میان غزنه و بغداد را °۲۴′۲ تعیین کرد، نتیجه‌ای که هجده دقیقهٔ قوس اشتباه دارد. و با در نظر گرفتن خامی معلومات و اطلاعات واقعی او، در واقع هنوز معتبر است.

بیرونی این تعیین طول و اقدامات مشابه خود در این زمینه را در جداول جغرافیایی کتاب قانون مسعودی خود که کتاب دستی نجومی است وارد کرده است. کتاب یاد شده مختصات ششصد شهر را بدست می‌دهد و از این حیث بسیار جامعتر از دیگر منابع سده‌های میانه است. بیرونی در این کتاب مختصات نود شهر چین و هند را ذکر می‌کند و در هیچ یک ازمنابعی که پیش از وی نوشته شده بود اینهمه اطلاعات جمع نشده است.

۸ـ بیرونی

شایسته است که فصل آخر این بخش را به‌شرح کوتاهی از زندگی کسی اختصاص دهیم که در فصول گذشته بارها به‌نام وی اشاره رفته است. ابوریحان محمدبن احمد بیرونی در سال ۳۶۲ ق/۹۷۳ م در خوارزم ترکستان (خیوهٔ کنونی) یا حوالی آن چشم به‌جهان گشود. در اوایل سالهای بیست عمرش به‌رصد کردن کواکب آغاز کرد، اما جنگهای خانگی او را ناگزیر ساخت که از زادگاهش بگریزد، و حدود سال ۳۸۵ ق/۹۹۵ م در شرایطی بسیار دشوار به‌ری آمد. پس از حدود دو سال در گرگان به‌دربار قابوس‌بن وشمگیر زیاری رفت و در آنجا از وی بگرمی‌استقبال گردید. بیرونی در گرگان آثارالباقیه را که اولین کتاب بزرگش

بود بپایان برد و به‌قابوس اتحاف کرد. موضوع اصلی این کتاب شرح کلیهٔ تقویمها و سالشماریهای شناخته شده‌ای است که مؤلف بدانها دسترسی داشته، همراه با سالهای جلوس پادشاهان از کهنترین ایام، اعیاد و ایام روزهٔ بسیاری از ادیان و قواعد تبدیل تواریخ از تقویمی به‌تقویم دیگر. اما چنانکه شیوهٔ بیرونی است، این کتاب نیز دارای انواع مقالات اضافی است که به‌طریقی به‌موضوع اصلی ارتباط دارند. وی در سال ۴۰۰ ق/۱۰۱۰ م توانست به خوارزم بازگردد و در دربار ابوالعباس مأمون خوارزمشاه پایگاه بلندی یافت. اما هشت سال بعد خوارزمشاه بقتل رسید و سلطان‌محمود غزنوی این واقعه را دستاویز کرده تمام ناحیهٔ خوارزم را ضمیمهٔ امپراتوری پهناور خود ساخت. سلطان در بازگشت از خوارزم بیرونی را همراه با جمعی از فضلا و اهل علم با خود به‌غزنه برد، و او این شهر را در بقیهٔ عمر دراز خویش مرکز فعالیتهای خود ساخت.

گویند که بیرونی در یک یا چند سفر جنگی سالانهٔ سپاه محمود به هند با آن همراه بوده است. و در همین سفرها بوده که علاقهٔ وی به‌فرهنگ هندو و زبان سانسکریت جلب گردید. تحقیقات بیرونی در تمدن و فرهنگ و تمدن هند به‌تألیف کتاب بسیار دل‌انگیز **تحقیق‌ ماللهند** انجامید که تا چندین قرن تنها شرح کامل فرهنگ توده، ادیان، فلسفه، اسطوره و خرافات هند بوده که در بیرون از شبه‌قاره وجود داشته و با گذشت قرنها هنوز هم کتاب باارزشی است.

بیرونی کتابهای بزرگ دیگری در غزنه نوشته که از آن جمله است کتاب دربارهٔ جغرافیای ریاضی که در بالا شرح آن گذشته. رسالهٔ جامعی که بیرونی در باب سایه‌ها نوشته از تصورات او در خصوص ماهیت و انتشار نور، آزمایشهای بصری که توسط وی انجام یافته، تاریخ تابع سینوسی مثلثاتی و استفادهٔ از سایه‌ها برای تعیین ساعات نماز مسلمانان خبر می‌دهد. کتاب **قانون مسعودی** وی نه تنها از آن جهت که مشتمل بر جداول عددی و پیوستی از قواعد برای حل کلیهٔ نمونه‌های مسائل نجومی قرون وسطی می‌باشد، بلکه همچنین بدان خاطر که زمینه‌های نظری و ارصادی را که قواعد و جداول از آن گرفته می‌شدند شرح می‌کند، به‌کتاب **المجسطی** بطلمیوس مانند است. کتاب **التفهیم** بیرونی مختصر جامعی است از دانستنیهای نجومی. رسالهٔ دیگری از روش بسیار دقیق بیرونی در تعیین وزن مخصوص اجسام معمولی خبر می‌دهد و ابزاری را که وی برای اندازه‌گیری آنها اختراع کرده بود نشان می‌دهد. چون عمرش از هشتاد گذشت با سخت‌کوشی تمام با مساعدت دانشمندی دیگر کتابی در باب داروشناسی تصنیف کرد که مشتمل بر مقالاتی دربارهٔ بیش از هفتصد نوع دارو است.

مطالبی که در بالا آمده، با وجود متنوع بودن، هنوز تصور کاملا نارسایی از دامنه و عظمت دست‌آوردها و کارهای بیرونی بدست می‌دهند. عناوین صدوچهل‌وهشت اثری که بیرونی نوشته معلوم است و از آنها دست کم سی‌ودو مجلد دارای کمابیش شصت ورق می‌باشند و از کتابهای اخیر پاره‌ای از مجلدات واقعاً پر حجم می‌باشند. بسیاری از آنها حاصل محاسبات عددی وسیع و پیچیده‌اند، و در تمامی آنها نشانه‌هایی از تبحر شگفت‌آور، ابتکار

و هوش سرشار وجود دارد. بیرونی علاوه بر زبان خوارزمی که زبان مادریش بود، زبانهای عربی، فارسی، سانسکریت، سریانی و یونانی را می‌دانسته و از آنها استفاده می‌کرده است. وی در وسعت اندیشه مانند دیگر دانشمندان معاصر خود بود، اما نیروی عقلی، قوهٔ انتقادی و تسامحی که در وی بود تنها در بزرگترین اذهان عهد باستان یا دورهٔ معاصر وجود دارد.

بخش دوازدهم

علوم زیستی

۱ـ کیمیا و پزشکی

فتح ایران بردست مسلمانان ایرانیان را قادر ساخت که عضو جامعه‌ای براستی جهانی گردند و در تمدنی جهانی که خود در آفرینش آن نقش اساسی ایفا کرده بودند شرکت جویند. این تمدن متجانس که از قلب آسیا تا اروپا دامن گسترده بود و آیین مشترک و زبان دینی و نیز زبان علمی مشترکی داشت، موجب تسهیل در مبادلهٔ اندیشه‌ها شده و زمینه را برای پیدایی یکی از اعصار طلایی تاریخ علم که ایرانیان در آن سهم بزرگی داشتند فراهم ساخته بود. علوم اسلامی در سدهٔ دوم هجری /هشتم میلادی و در نتیجهٔ تلاش وسیع در ترجمه که سنتهای علمی و فلسفی عهد باستان را به‌زبان عربی در دسترس همگان قرار داده بود پدید آمد. این مرحلهٔ نخستین فعالیت در سدهٔ چهارم هجری درست اندکی پیش از استیلای سلجوقیان بر ایران به‌اوج خود رسید در طی این دوره که یکی از برجسته‌ترین ادوار تاریخ علم است، ایران صحنهٔ عمدهٔ فعالیت علمی بوده، و اگرچند جای‌تردید نیست که شماری چند از علما و دانشمندان عرب و غیر عرب در این فعالیت شرکت داشته‌اند، اما بیشتر شخصیتهایی که در فعالیتهای برجستهٔ فلسفی و علمی این عصر سهیم بوده‌اند ایرانی بودند.

از یک جهت فعالیت علمی این دوره ادامهٔ فعالیتهایی بوده که از اواخر عصر ساسانی آغاز شده بود، اما به‌مقیاسی بسیار بیشتر و در سطحی بسیار وسیعتر در اواخر عصر ساسانی، چنانکه در زیج شهریار مشاهده می‌شود، فعالیت برجسته‌ای در زمینهٔ نجوم وجود داشته، و همچنین در پزشکی و داروشناسی که فعالیت برزویه در آنها، سفرش به‌هند و وادارکردن دانشمندان به‌ترجمهٔ متون سانسکریت به‌پهلوی که در صفحات آخر تاریخ ساسانیان انعکاس یافته نیز گامهایی برداشته شده بود. از این گذشته پس از ویرانی ادسا(الرها) بردست‌بیزانسیها در سال ٤٨٩ میلادی جندیشاپور مرکز پزشکی بزرگی شده بود و به‌هنگام فتوح اعراب مهمترین مرکز پزشکی جهان باستان بوده است. در گیاه شناسی و داروشناسی مبادلات زیادی میان ایران عصر ساسانی و چین انجام می‌گرفته و به‌علاوه کمابیش معرفتی از منابع

یونانی نیز داشته‌است. بنظر می‌رسد که حتی در علوم خفیه نظیر کیمیا و فن برهیختن و قال کردن فلزات تماسهایی با منابع چینی و اسکندرانی برقرار بوده است. رسالات چندی در باب علوم متحجبه در دست است که منشأ هرمسی دارند اما آنها را به زردشت نسبت‌داده‌اند و در اصل همراه با ترجمه‌های دیگر از علومی که نظیر منطق آشکارتر در همه‌جا انتشار داشتند از یونانی به پهلوی ترجمه شده بودند.

این علاقه به‌علم در اواخر عصر ساسانی که در منابع عربی انعکاس یافته بیشتر در پیوستگی با زبان سریانی بوده است نه پهلوی. اگر چند پاره‌ای از متون علمی به‌پهلوی ترجمه شده بود، اما زبان پهلوی در ایران عصر ساسانی چنانکه در آثاری نظیر بندهش، ودینکرت مشاهده می‌گردد به‌صورت زبان فلسفی ـ دینی باقی مانده بود، و حال آنکه در مدرسهٔ جندیشاپور آموزش و گفت وگو به‌زبان سریانی که خویشاوندی نزدیکی با زبان عربی داشته انجام می‌یافته است. این امر خود موجب تسهیل در انتقال به‌دورهٔ اسلامی شده بود، زیرا بزودی زبان عربی، شاخهٔ دیگری از زبان سامی، می‌بایست به‌عنوان زبان علمی منطقه جانشین زبان سریانی گردد. بی‌گمان تجربهٔ دورهٔ ساسانی راه ایرانیان را در انتقال علوم به‌زبان عربی و تسلط بر این زبان که برای نخستین‌بار آنها را قادر ساخته بود که ندای خود را به‌گوش تمام جهان برسانند آسانتر کرده بود. زبان عرب علاوه برآنکه زبان دینی ایرانیان بود، با دقت و وسعت زیادی که داشته زبان علمی آنها گردیده و ایرانیان خود کمک کرده بودند که این زبان به‌مدت هفت یا هشت قرن مهمترین زبان علمی جهان گردد.

کاملا پیداست که سبک نثر عربی در علوم دینی نظیر تفسیر قرآن و حدیث با نثر آثار علمی و فلسفی تفاوت می‌کند. علمای ایرانی نظیر ابن‌مقفع در تکامل و بالندگی این نثر علمی نقش بزرگی داشته‌اند، و همهٔ طبقهٔ دبیران و سررشته‌داران کشوری که آنهمه عامل توسعه و پرورش علوم در قرون نخستین اسلامی بودند بیشتر از ایرانیان بودند که به‌تعداد زیاد وارد خدمات کشوری شده بودند. اگر چند شاید گفتن این سخن که ایرانیان خالق نثر عربی فلسفی و علمی بودند مبالغه‌آمیز باشد، اما بیان اینکه آنها در تکامل آن نقش بزرگی داشته‌اند بی‌گمان بمورد و قابل اثبات است. آنها مسببی بوده‌اند در آفرینش وسیله‌ای برای بیان اندیشهٔ دقیق که قادرشان ساخت تا پیام خود را به‌گوش جهانیان برسانند و از این حیث به‌مرحله‌ای رسید که تا آن هنگام هرگز بدان نایل نشده بودند. علاوه برتبدیلات روحانی که وحی قرآنی فراهم آورده بود، سودمندی زبان عربی و تمدنی جهانی که موجب تسهیل ارتباط فکری و تبادل اندیشه‌ها شده بود نیز باید عوامل بزرگی بشمار آیند که سبب گردیدند تا ایرانیان در قلمرو اندیشهٔ مجرد به‌آنهمه دست آورد نایل آیند. اگر عصر هخامنشی از لحاظ سیاسی و دورهٔ ساسانی از حیث ادارهٔ امور، طرح شهرسازی و معماری عصر طلایی ایران است، بدون‌شک قرون نخستین دورهٔ اسلامی نیز در قلمرو علوم، خصوصاً پزشکی و ریاضیات عصر طلایی تاریخ ایران می‌باشد. آن دسته از دانشمندان ایرانی که در آسمان تاریخ علم تا عصر حاضر در میان درخشانترین ستارگان قرار دارند در این دوره زندگی می‌کردند.

۲ـ مترجمان

در علوم انتقال از عصر ساسانی به‌دورهٔ اسلامی با ترجمهٔمنابع یونانی ـ سریانی، پهلوی‌و سانسکریت به‌عربی مشخص می‌گردد. در این فرایند. بیشترینهٔ مترجمان مسیحی و حرانی بودند، اما ایرانیان نیز، خاصه در برگرداندن آثار پهلوی به‌عربی که آنها نیز نظیر دیگر مسلمانان آن را به‌عنوان زبان بیان علمی و فلسفی پذیرفته بودند نقش بزرگی داشته‌اند. ذکر اسامی برخی از مترجمانی که اصل و نسب ایرانی داشتند، همچون جرجیس‌بن بختیشوع، یوحنابن‌ماسویه (معمولا به‌صورت ماسویه تلفظ می‌شود)، ابن‌المقفع، عمربن فرخان ابطری، محمدبن فزاری، نوبخت اهوازی و علی‌بن زیاد تمیمی کافی است تا اهمیت نقشی که ایرانیان در فرایند ترجمه و خود انتقال علوم داشته‌اند ثابت گردد. از این گذشته، پاره‌ای از خاندانهای ایرانی از نهضت علمی‌تازه حمایت‌وپشتیبانی می کردند که ازآن میان‌خاندانهای برمکی‌ونوبختی نمونه‌های بسیار معروفی می‌باشند. در نتیجهٔ این مساعی هماهنگ که از سوی خود دستگاه خلافت تقویت می‌شد و با تکاپوییهای درونی جامعهٔ نوزاد اسلامی ضرورت یافته‌بود، ایرانیان خود رابرخوردار از منابع سرشاری در علوم مختلف یافتند که توانستند نقش مواد خام پیدایی علوم اسلامی را ایفا کنند.

فراهم بودن این منابع، شرایط جدید فرهنگی و وجود زبان علمی تازه که خود ترجمه‌ها در تبدیل شدن آن به‌وسیله‌ای بسیار دقیق برای بیان اندیشهٔ مجرد کمک کرده بودند، همگی دست بدست دادند تا فعالیت همواره فزایندهٔ در علوم را که سده‌های چهار و پنجم هجری/ دهم و یازدهم میلادی با شخصیتهایی همچون ابن‌سینا و بیرونی به‌اوج خود رسیده بود ممکن سازند. تا آنجا که علوم پزشکی و زیست‌شناسی به‌وجود مدرسهٔ جندیشاپور به‌عنوان مرکز پرجنب وجوشی که در آن سنتهای طب بقراطی و جالینوسی حفظ می‌شد وابستگی دارند، همراه با آنها سنتهای طب ایرانی و هندی نیز انتقال از علم جهان باستان به‌علم اسلامی را مداومتر و پیوسته‌تر کرده بودند. برروی این زمینهٔ موجود بود که در سده‌های سوم و چهارم هجری/ نهم و دهم میلادی دفعتاً غولهایی چون طبری و رازی در پهنهٔ علوم ظهور کردند.

۳ـ علوم طبیعی

نویسندگان تـاریخ علم در اروپا علی‌الرسم مقولات علم جدید غربی را در مورد علم اسلامی یا هندی و چینی بکار مـی‌بستند و آنگاه ازکشف اینکه ایـن یـا آن مقوله با مقولات مغرب‌زمین تطبیق نمی‌کنند بـه‌هیجان می‌آمدند. در مورد علوم‌طبیعی، خصوصاً زیست‌شناسی نیز دقیقاً این امـرصادق است، غالباً بـه‌ما گفته‌اند کـه مسلمانان یک زیست‌شناسی نظیر آنچه خصوصاً در آثار مربوط به‌زیست‌شناسی ارسطو مـی‌یابیم تـوسعه نبخشیدند، الا اینکه آنها تنها به«زیست‌شناسی علمی» نظیر داروشناسی وکشاورزی علاقه‌مند بودند. اگر تنها در تبعیت از تصوری که امروزه از زیست‌شناسی دارند در جست وجوی یک «زیست‌شناسی اسلامی» باشیم حکم بالاصادق است. اگر چنین کنیم چیز زیادی از «زیست‌شناسی اسلامی» دستگیرمان نمی‌شود

و در مورد «زیست‌شناسی چینی» نیز این امر حکم می‌کند. اما در اسلام، مانند چین در اشکال و صورتهای دیگر نظیر رسالات پزشکی، آثار داروشناسی، جانورشناسی و گیاه‌شناسی، متون تاریخ طبیعی، آثار ادبی و فقه‌اللغه‌ای و حتی در نوشته‌های فلسفی و روانشناسی به‌مفهوم سنتی آن (علم النفس) مطالب و مباحث وسیعی وجود دارد که از زیست‌شناسی و علوم طبیعی گفت‌وگو می‌کند.

از دیدگاه اسلام تمام کاینات زنده است و علوم طبیعی در واقع همهٔ اشیاء را مورد بحث قرار می‌دهد. تمایزی که میان ماده زنده و مرده بچشم می‌خورد آنقدر نیست که میان مراحل گونه‌گون، تظاهرات و درجات حیات که چیزی مگر کیفیات خود هستی کل برسطوح مختلف هستی نمی‌باشد وجود دارد. سخن گفتن از علوم طبیعی در قالب علم اسلامی تقریباً گفت‌وگوی از علم اشیاء به‌طور کلی است. حتی اگر بخواهیم که خود را به‌گیاهان و جانوران محدود کنیم، باز هم مسأله‌ای که منظور نظر «علوم‌طبیعی» است همان نیست که موضوع بحث علم‌جدید است، زیرا در اسلام مسألهٔ حیات به‌مسألهٔ «نیروی محرک» یا anima (جان) تبدیل می‌شود. بنابراین فلاسفه و دانشمندان مسلمان همراه با ارسطو توجه خود به‌روانشناسی را به‌عنوان کلید فهم پدیدهٔ حیات متمرکز کرده بودند. برای آنها این نفس نباتی (النفس‌النباتیه) یا نفس حیوانی (النفس‌الحیوانیه) بود که پاسخگوی همهٔ خصایصی است که ما با حیات در گیاهان و جانوران یکسان می‌دانیم. غیر از مطالعهٔ این اصول کلی، فهم حیات حیوان و نبات را بترتیب در جانورشناسی و گیاه‌شناسی جست‌وجو می‌کردند. در این زمینه‌ها دیگر هیچ مسأله‌ای از مسائل مربوط به‌نهاد کلی زیست‌شناسی وجود نداشت؛ بلکه مسأله عبارت بود از بدست دادن گزارشی از سیماهای اشکال زندهٔ مختلف و وظیفه و فایدهٔ آنها.

در میان فلاسفهٔ اسلامی که نظریهٔ ملکه‌های نقش نباتی و حیوانی را توسعه بخشیدند، بسیاری از بزرگترین آنها ایرانی بودند. فارابی اندکی بدین مسأله پرداخت؛ و اخوان‌الصفا وسیعاً از آن سخن می‌گویند و ابن‌سینا در ششمین کتاب علوم طبیعی از دائرة‌المعارف عظیمش، یعنی‌کتاب‌الشفا، بیش از هرکس دیگر به‌شرح آن می‌پردازد. نظر او دربارهٔ نفس نباتی و حیوانی را می‌توان به‌شرح زیر خلاصه کرد:

- نفس نباتی
  - غذائیه
  - نامیه
  - مولده
- نفس حیوانی
  - محرکه
  - مدرکه

قوه محرکه بترتیب مرکب است از قوای باعثه و فاعله و خود قوه باعثه به‌دو قوهٔ شهوانیه و غضبیه که متناقض اما مکمل یکدیگرند تقسیم می‌شود، این دو قوه یکی باعث جذب و دیگری موجب دفع است. در این «روانشناسی قوای ذهنی» و اعتقاد به تظاهر نفس نباتی و حیوانی از «نفس کلی یا عالم» آن چنانکه متفکران نخستین اسلامی تفسیرکرده‌اند می‌توان اساس «نظریهٔ حیات» را پیدا کرد. نمود حیات همچون معجزه‌ای در میان دریایی از مادهٔ

بی‌حس نیست، بلکه حیات از خود مادهٔ اولی آغاز می‌شود، هر مرحله از وجود این جهانی ساختهٔ ممکنی است از تظاهر شکل تازه‌ای از عقل دهم که واهب‌الصور می‌باشد؛ و هر مرحلهٔ تازهٔ حیات از جماد تا نبات و از نبات تا حیوان بواسطهٔ نمود «نفس» تازه‌ای است که هیچ کس دیگر مگر جزیی از نفس کلی که تمام کیهان را جان می‌بخشد نیست. علوم طبیعی از یک حلقهٔ ارتباطی میانی در زنجیر کل تشکیل می‌شود که از جمادات تا ملایک امتداد می‌یابد.

در حقیقت مفهومی بنیادی که این نخستین فیلسوفان و دانشمندان مسلمان و ایرانی به‌عنوان استخوانبندی تحقیقاتشان در علوم طبیعی اختیار کرده بودند مراتب الوجود بود.

در نظر آنها موالید سه‌گانه (جماد، نبات و حیوان) با هم پیوستگی داشتند، پست‌ترین حیوان یک درجه بالاتر از عالیترین نبات و پست‌ترین نبات یک مرحله فراتر از عالیترین جماد بود. اجناس و کمالات آفریدگان نشان دهندهٔ پایگاه و منزلت آنها در «مراتب بزرگ وجود» است. این اندیشه موجب نظریه‌پردازیهای بسیار در خصوص پیوند میان موجودات زندهٔ گونه‌گون هم از حیث مکانی و هم از لحاظ زمانی گردید، و متفکران مختلفی همچون نظام معتزلی، جابربن حیان، بیرونی و اخوان‌الصفا کتابهایی پیرامون مراحل آفرینش و ظهور مختلف مخلوقات برزمین نوشتند بنحوی که برخی بخطا آنها را پیشگامان تکامل داروینی دانسته‌اند. در حقیقت این متفکران به‌سلسله و درجه می‌اندیشیدند نه تکامل و نگرش علمی واقعی آنها بیشتر به‌نگرش نگارندگان تاریخ طبیعی‌ای نظیر کوویه شباهت داشت تا تکامل گرایی قرن نوزدهم که دست آفریدگار را پس از خلقت آغازین از آفرینش کوتاه می‌کند.

گه‌گاه به‌مفهوم مرکزی مراتب وجود تشابه و قیاس میان حیطه‌های مختلف طبیعت و نیز میان حیطه‌های طبیعت و عالم اصلی که معقولترین نمادگرایی آن در عالم ریاضیات مشاهده می‌شود افزوده می‌گردید. از این رو علم پیچیده‌ای که از تشابه میان موجودات مختلف گفت وگو می‌کرد، و غالباً با نهادهای ریاضی بهم پیوسته با هم ارتباط می‌یافتند پدید آمده بود. این «زیست‌شناسی فیثاغورثی» در پاره‌ای از حوزه‌های تفکر نخستین شیعی که غالباً با طریقه‌های هرمسی و کیمیایی آمیخته می‌شود توجهٔ زیادی را به‌خود جلب کرده بود. فصول مربوط به‌زیست‌شناسی مجموعهٔ جابری نمونه‌ای از اینگونه برداشت بدست می‌دهند، چنانکه رسایل اخوان‌الصفا نیز که در آنها نمادگرایی ریاضی بدقت با مطالعه ریخت‌شناسانه و تشریحی نباتات و حیوانات پیوند می‌یابد همین برداشت را دارند. اما ویژگی بزرگ دیگر علوم طبیعی در این دوره که مستقیماً از قرآن الهام می‌گیرند، تأکید براین نظر است که هدف از مطالعهٔ طبیعت و خصوصاً موجودات زنده مشاهدهٔ «آیات الله» و گرفتن بهرهٔ اخلاقی و معنوی از آنهاست. بنابر شهادت آیهٔ قرآنی «سنریهم آیاتنا فی‌الافاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه‌الحق» چون خداوند «آیات» خود را در آفاق نشان داده است، وظیفهٔ مسلمانان است که جویای مطالعهٔ این آیات باشند بطوری که بدین طریق شاید فهم بیشتری از توحید حاصل کنند. بدین‌ترتیب اندیشهٔ دینی و روحانی نیرومندی وجود داشته که صبغه‌اش برتمام تحقیقات علوم طبیعی اثر کرده بود. مطالعهٔ طبیعت و خصوصاً موجودات زنده با مفهومی از حیرت و هیبت که ما اینهمه در آثار تاریخ طبیعی مردم پسند می‌بینیم درآمیخته بود و موجب شده بود که کتابهای زیادی که در این زمینه نوشته شدند **عجایب‌المخلوقات** نامیده شوند.

این گرایش اسلامی را سنت تاریخ طبیعی هندی ـ ایرانی تقویت می‌کرد که مسلمانان از آنها گرفتند و با سنت زیست‌شناسی ارسطو و ثئوفر استوس فرق می‌کرد. این سنت هندی ـ ایرانی مسائل اخلاقی و دینی را با موضوعات زیست‌شناسی و خصوصاً جانورشناسی درآمیخته است. «حکایات بیدپای» که از سانسکریت به‌پهلوی ترجمه شده و سپس ابن‌مقفع آن را با نثری استادانه از پهلوی به‌عربی برگردانده و **کلیله ودمنه** نام نهاده است نمونه‌ای عالی از اینگونه مطالعه می‌باشد. در این کتاب خوی وعادات جانوران به‌منظور گرفتن پندهای اخلاقی و دینی از آنها مورد مطالعه قرار می‌گیرند نه‌تنها به‌خاطر خود آنها. همچنین فصل در باب چون و چراهای میان انسان و حیوانات **رسایل** اخوان‌الصفا که در سراسر جهان اسلام سخت مورد پسند عامه قرار گرفته، از بخشی درجانورشناسی آغاز می‌شود و به‌تفسیر بسیار عمیقی از مناسبات معنوی میان انسان و عالم موجودات زنده پایان می‌گیرد. در حقیقت این دید گاه برسراسر رسایل و بسیاری دیگراز کتابهایی که‌در دورهٔ موضوع بحث ما پیرامون تاریخ طبیعی نوشته شده‌اند غلبه دارند. اصول فوق که یکی از خاصه‌های عمومی نزدیک شدن به‌علوم طبیعی است در آثاری که از سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی تا سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی تألیف شده‌اند مشاهده می‌گردد.

۴ـ تاریخ طبیعی، جانور شناسی و گیاه‌شناسی

آثاری که از علوم طبیعی گفت وگو می‌کنند تحت چندین مقوله مختلف ظاهر می‌شوند. آثار فلسفی در آن فصلهایی که از فلسفهٔ طبیعی یا طبیعیات سخن می‌گویند معمولا بخشهایی را نیز به‌این مضامین اختصاص داده‌اند. کتابهای فلسفی نظیر **قانون** غالباً مباحثی کلی پیرامون حیات و ممات و وظایف موجودات زنده آغاز می‌شوند. کتابهای مربوط به‌جغرافیای عمومی و آثار در باب تاریخ طبیعی پرند از صفحاتی که به‌گیاهان و جانوران مربوط می‌شوند. و حتی نوشته‌های ادبی و دینی از تفاسیرقرآن تا مطالعات فقه‌اللغه‌ای،نظیر آثار ابوحنیفه دینوری و جاحظ و افسانه‌های عامیان همچون **سندبادنامه** و **هزار و یک‌شب** دارای صفحات ذیقیمتی پیرامون دانشی که در آن زمان از شاخه‌های گونه‌گون علوم طبیعی داشتند می‌باشند.

آثاری که از آغاز دورهٔ اسلام تا سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی خصوصاً به‌تاریخ طبیعی اختصاص یافتند به‌تعداد کتابهایی نیستند که در طی سده‌های هفتم و هشتم هجری/ سیزدهم و چهاردهم میلادی در این زمینه تألیف گردیدند، زیرا در این دوره تألیفات و رسالات جانورشناختی بزرگی همچون **عجایب‌المخلوقات**، **نزهةالقلوب**، **حیات‌الحیوان**، **نخبةالدهر** نوشته شده‌اند. اما در دورهٔ نخستین در قلمرو تاریخ طبیعی شخصیتهای برجسته‌ای بودند که به‌مسعودی که «پلینی اعراب» لقب داشت ختم می‌شوند. همچنین آثاری در باب قلمرو تاریخ طبیعی وجود دارند که کمابیش یادآور رسالات دورهٔ اخیرند. در سدهٔ دوم هجری علاقهٔ به‌تاریخ طبیعی را در حلقهٔ مربوط به‌جعفربن صادق(ع) امام ششم شیعیان که درواقع خود، در عداد مؤلف چندین کتاب دربارهٔ تاریخ طبیعی بشمار می‌آمد مشاهده توان کرد. همچنین مجموعهٔ جابری که با حلقهٔ درس امام پیوستگی نزدیکی داشت آثار فراوانی است که در باب زمینهٔ

کلی تاریخ طبیعی نوشته شده است.

در طی سدهٔ سوم هجری /نهم میلادی باوجودی که بیشتر آثاری که پیرامون علوم‌طبیعی نوشته شده‌اند از موضوع خاصی نظیر جانورشناسی یا گیاه‌شناسی بحث می‌کنند، کتاب عجیبی به‌نام *سرالاسرار* ظاهر شد که ترجمهٔ لاتینی بسیار معروفی از آن با نام Secretum Secretorum در دست است و تألیف آن را به‌ارسطو نسبت داده‌اند. این اثر احتمالا در اصل سریانی بوده و منعکس کننده «علم خواص اشیاء» (خواص‌الاشیاء، *Physikaidynameis* مکتب اسکندریه) اواخر عصر ساسانی و نیز یونانی است که تألیف مشوشی است از قیافه‌شناسی، جادو و فایدهٔ رمزی اشیاء طبیعی از نوع بسیار معمولی تاریخ طبیعی. این نوع «علم» پیوستگی نزدیکی با مکتب هرمسی دارد و مرکز آن درست اندکی پیش از ظهور اسلام هم در سوریه و هم در ایران و خصوصاً در مرو بوده است. این کتاب وارد بسیاری از کتابهای تاریخ طبیعی عربی گردید و از طریق ترجمه‌های این کتابها به‌زبانهای لاتین و حتی کاتالانی و دیگر زبانهای اروپایی تأثیر محسوسی بر«مکتب جادویی» تاریخ طبیعی‌مغرب‌زمین گذاشته بود. در اواخر عصر ساسانی در ایران و مناطق مجاور می‌بایست مکتب کاملی که اختصاص به‌این مطالعهٔ در خواص مکتوم اشیاء داشته و آثار اندکی از آن در لابلای کتابهای چندی همچون *سرالاسرار* که ناگهان در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی ظاهر می‌شود و نفوذ زیادی برمکتب خاص نویسندگان تاریخ طبیعی مسلمان می‌گذارد ظهور کند.

در این دورهٔ نخست شخصیتهای دیگری نیز که در قلمرو تاریخ طبیعی می‌نوشتند وجود داشتند که از آن شمار است ابن‌قتیبه که کتاب *عیون‌الاخبار* او اطلاعات وسیعی در این زمینه بدست می‌دهد. اما نویسندهٔ برجستهٔ این دوره در زمینهٔ تاریخ طبیعی ابوالحسن مسعودی (درگذشته به‌سال ۳۴۰ق/ ۹۵۷ م) است که غالباً با پلینی مقایسه شده است. مسعودی اطلاعات دست‌اول جغرافیایی راکه از سفرهای دور ودراز به‌مغرب و مرکز آسیا، هند و اقیانوس هند بدست آورده بود با مشق فلسفی وکلامی درمی‌آمیزد وکتابهایی در تاریخ طبیعی نوشته که دارای عناصری از تاریخ، جغرافیا، زمین‌شناسی، گیاه‌شناسی و جانورشناسی است. دو اثر بزرگش، یعنی *مروج‌الذهب* و *التنبیه والاشراف* که خلاصهٔ نظرات او هستند شاید برجسته‌ترین کتابهایی‌اند که در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی در باب تاریخ طبیعی نوشته شده‌اند.

درواقع مسعودی در مقام سورخ دنباله‌رو سنت تاریخهای عمومی طبری و یعقوبی و به‌عنوان مقلد آثار بسیار معروف خوارزمی، ابن‌خردادبه،الکندی فیلسوف، بلخی و اصطخری بوده است. اما ویژگی مشخص آثار مسعودی تأکید برجنبهٔ تاریخ طبیعی بود. البته هم در تاریخهای عمومی مسلمانان و هم درکتابهای جغرافیا صفحاتی به‌تاریخ طبیعی اختصاص می‌یابد، اما آنهمه تمرکز در پدیدهٔ طبیعی، مشاهدهٔ دقیق گیاهان و جانوران وکانیها و اطلاعات زمین‌شناسی که در آثار مسعودی یافت می‌شود در آنها نیست. بواسطهٔ این‌ویژگیهاست که آثار مسعودی درطبقه‌بندی کتابها جزو آثار علمی و تاریخ طبیعی بشمار می‌آیند نه کتابهایی که صرفاً به‌شرح تاریخ می‌پردازند.

جانورشناسی

رسالات اولیهٔ مسلمانان پیرامون جانورشناسی همگی به‌عربی نوشته شده‌اند و چنانکه در آثار اصمعی و جاحظ مشاهده می‌گردد پیوستگی نزدیکی با جهات فقه‌اللغه‌ای دارند. اما در **کتاب‌الحیوان** جاحظ عناصری چند از دانش قدیمی ایرانیان دربارهٔ حیوانات وجود دارد. **کلیله و دمنه** که ابن‌مقفع با برگرداندن آن به‌عربی به‌شهرتش رساند، دانستنیهای ایرانیان و هندیان از حیوانات را که در آن علایق علمی و اخلاقی بادقتی زیاد بهم درآمیخته است به‌جهان اسلام شناساند. این بستگی اخلاقی با حیوانات که در عین‌حال شناخت زیادی از رفتار آنها بدست می‌دهد در بسیاری از آثار ادبی آن عصر، و حتی در «هزارویک‌شب» که صفحات زیادی از آن خصوصاً عناصر ایرانی را آشکار می‌کند انعکاس می‌یابد. اما معروفترین اثر ادبی ایران که در آن از حیوانات سخن رفته‌است کتاب **جوامع‌الحکایات** محمد عوفی است که آن را در سدهٔ هفتم هجری/ نهم میلادی، یعنی بسیار دیرتر از دورهٔ موضوع بحث ما تألیف کرده است.

سده‌های نخستین اسلامی شاهد آثار چندی بوده که خصوصاً در باب جانورشناسی نوشته شده‌اند که از آن شمار است **طبایع‌الحیوان** ابوسعیدبن‌بختیشوع، که در سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی تألیف شده، و چندین رساله پیرامون پرندگان مختلف و جانوران اهلی. مهمترین مباحث جانورشناسی این دوره در کتابهای پزشکی و فلسفی که در آنها کوششهایی در تشریح و فیزیولوژی حیوانات می‌شود ظاهر می‌گردد. فصولی از قانون ابن‌سینا ماهیت عمومی حیوانات و خلقت آنها را مورد بحث قرار می‌دهد و خصوصاً هشتمین کتاب از علوم طبیعی **شفای** او این سنخ نوشته را شرح می‌کند. کتاب **شفا** شاید مهمترین تألیف نظری است که در آن دوره در باب جانورشناسی نوشته شده و ادامهٔ سنت ارسطو و جالینوس بشمار می‌آید.

اما رویهم رفته علاقهٔ ایرانیان به‌جانورشناسی نظیر دیگر مسلمانان بیشتر عملی بود تا نظری. این علاقه چنانکه در **رسایل اخوان‌الصفا** و**کلیله و دمنه** می‌بینیم یا متضمن پندهای اخلاقی و معنوی بود، یا چنانکه در رسالات داروشناسی مشاهده می‌گردد به‌خواص طبی اجزا و نژادهای حیوانات مربوط می‌گردد، یا آنطورکه در رساله‌های درباب کشاورزی دیده می‌شود متضمن فایدهٔ آنها در امر کشت و کار می‌باشد. و حتی چنانکه در پاره‌ای از آثار بسیار معروفی که در قرون متأخر پیرامون پرورش قوش نوشته شده‌اند مشاهده می‌گردد کتابهایی تألیف شده که موضوع بحث آن تنها یک نوع حیوان است و غالباً به‌فایدهٔ خاص آن حیوان مانند استفادهٔ از آن در شکار مربوط می‌گردد. نمونهٔ بسیارپراهمیتی از این نوع کتاب تا آنجا که به زبان فارسی مربوط می‌شود، **بازنامهٔ** ابوالحسن علی‌بن احمد نسوی است که از شاگردان ابن‌سینا و از آشنایان بیرونی بوده است. نسوی که بواسطهٔ کتابهایی که در ریاضیات نوشته نیز شهرت دارد کتاب **بازنامه** را که موضوع بحث آن حیوانات شکاری است به‌فارسی تصنیف کرده و اساس کار وی در تألیف این اثر کتابهای‌قدیمیتر ملتهای مختلف و خصوصاً ایرانیان بوده است. رسالهٔ مزبور به‌علاقهٔ شدید ایرانیان به‌این موضوع که ریشه درعصرساسانی دارد اشاره می‌کند و خود نمونهٔ خوبی است از رسالات در باب پرندگان شکاری که بسیاری از آنها را باید در سده‌های متأخر جست وجو کرد.

رسالات جانورشناسی، حتی وقتی که از حیث فلسفی مورد مطالعه قرار می‌گیرند، نظر به

نقش جانوران در مراتب بزرگ وجود و ضرورت وجود آنها در تکمیل کردن طرح کلی کاینات، بیشتر به‌آنهایی مربوط می‌گردند که در داخل طرح کلی اشیاء قرار دارند. باید بخاطر داشت که مطالعهٔ جانورشناسی، نظیر گیاه‌شناسی هرگز تشبیهی نبوده است. بلکه این مطالعه همیشه کلامی و متوجهٔ مقصودی بوده است، خواه این مقصود مادی باشد خواه معنوی، زیرا در علم اسلام هرگز مسأله‌ای به‌نام «علم به‌خاطر علم» وجود نداشته است. علم در تمدن اسلامی همواره به قصد رسیدن به‌هدف خاص مادی یا معنوی مورد مطالعه قرار گرفته است. تمام علومی که در این دوره در ایران پرورش یافتند، خصوصاً جانورشناسی و گیاه‌شناسی با این اصل کلی مطابقت می‌کنند.

گیاه‌شناسی و داروشناسی

درگیاه‌شناسی نیز مانند جانورشناسی برای گردآوری اطلاعات باید حوزه‌های مختلفی را جست وجو کرد. برای آنکه بتوان خطوط اصلی این علم را آنطور که در میان مسلمانان گسترش یافته معلوم کرد، باید از بسیاری حوزه‌هایی که در آنها مطالعه گیاهان انجام یافته معرفتی فراز آورد. گیاه‌شناسی از دیدگاه تاریخ طبیعی و جغرافیا، کشاورزی، فقه‌اللغه و ادبیات و مهمتر از همه داروشناسی مورد مطالعه قرار گرفته. و برخلاف آنچه در *شفا* و *رسایل* اخوان الصفا آمده از گیاه‌شناسی نظری که به‌مطالعات کلی در فلسفهٔ طبیعی (طبیعیات) مربوط می‌شود گفت وگو نمی‌کند. بلکه بیشترینهٔ بررسی گیاهان به‌خواص و کاربرد آنها در زمینه‌های مختلف، خصوصاً پزشکی مربوط می‌گشته. و به‌همین دلیل است که متون طبی عربی و فارسی در میان مهمترین منابعی قرار دارند که می‌توان از گیاه‌شناسی و داروشناسی این دوره آگاهی حاصل کرد. حوزهٔ پزشکی از مطالعهٔ علم معرفت گیاهان‌جداناپذیر است. درحقیقت مسلمانان توجه خود را بیشتر به‌خواص دارویی گیاهان معطوف کرده بودند نه داروهایی معدنی و حیوانی، بطوری که داروشناسی تقریباً بکلی به‌گیاه‌شناسی عملی تبدیل شده بود، وبه‌همین خاطر است که ما در اینجا داروشناسی را همراه با گیاه شناسی مورد بحث قرار می‌دهیم نه در مبحث پزشکی که‌طبیعتاً به‌آن تعلق دارد.

علاقهٔ به‌فقه و ریشه‌جویی اسامی گیاهان عامل تألیف بسیاری از آثار گیاه‌شناختی بوده که در آنها علایق فقه‌اللغه‌ای و علمی با هم درآمیخته است، همانگونه که اصمعی و جاحظ حوزهٔ جانورشناسی را با انگیزهٔ ادبی و فقه‌اللغه‌ای دنبال می‌کنند. ایرانیان پیش از ظهور اسلام دانش زیادی در باب کشاورزی و گیاه‌شناسی داشتند و بسیاری از اسامی گیاهان در عربی تا امروز ریشهٔ فارسی دارند. همچنین گیاهانی بودند که اسامی آنها ریشهٔ بابلی، یونانی و نبطی داشت. این مسأله نیاز به‌بررسی پردامنهٔ ریشه اسامی گیاهان و سرانجام به‌تحقیق در ریخت‌شناسی و خواص آنها منجر گردید که در مغرب و اسپانیا با دانشمندانی چون الغافقی وابن‌البیطار به‌اوج خود رسید.

از نخستین مؤلفان عصر اسلامی که خاستگاه یا اصل ونسب ایرانی داشتند و عمر خود را وقف این‌گونه مطالعات فقه‌اللغه‌ای کرده بودند می‌توان دانشمندان زیر را نام برد. اول از همه هشام‌بن‌ابراهیم کرمانی، مؤلف *کتاب النبات*؛ دیگر ابوحاتم سجستانی، صاحب‌کتاب‌

المزرع و رسالات چندی در باب جانورشناسی؛ ابوحنیفه دینوری، مؤلف مشهورترین تألیف نخستین مسلمانان دربارهٔ گیاه‌شناسی با نهادی واژشناسانه که همچنین به کتاب النبات موسوم است و سند دقیقی در خصوص دانش نخستین مسلمانان از گیاه‌شناسی می‌باشد و روایات شفاهی و مکتوب در باب گیاه‌شناسی و نیز بسیاری از اسامی گیاهانی که از فارسی وارد زبان عرب شده‌اند در آن گرد آمده است؛ دیگر ابن‌درید، مؤلف کتاب الجمهره که مشتمل بر اسامی بسیاری از گیاهان است؛ و نیز ابن خالویهٔ دربار سیف‌الدوله که کتاب الشجر و چندین کتاب دیگر در خصوص گیاهان نوشته؛ و بالاخره مجدالدین فیروزآبادی که کتاب القاموس المحیط او لغت‌نامهٔ معتبری مشتمل براطلاعات ذیقیمتی دربارهٔ گیاهان است. بسیاری دیگر از نحویون و لغویون بصره و کوفه را از آن جهت که به‌طرق مختلف با حوزهٔ فرهنگ ایرانی تماس داشته‌اند می‌توان ازاین جمله بشمار آورد.

در قلمرو کشاورزی اساس آثار اولیهٔ مسلمانان در این زمینه آنقدر که ایرانی بوده بیزانسی نیز بوده، و در عین حال نوشته‌های رومی و نبطی نیز کمابیش برتألیفات اسلامی تأثیر گذاشته بودند. اما باآنکه «ورزنامه‌ها» خصوصاً تألیف کاسیانوس باسوس و الفلاحة النبطیه ابن‌وحشیه به‌اسم شناخته شده‌اند، مع‌ذلک آثاری که خاستگاه ایرانی دارند، نظیر موارد بسیار دیگر عمدتاً گمنام باقی مانده‌اند. رد پای این آثار را تنها از طریق تأثیر آنها بر کتابهای نخستینی که در این زمینه به‌عربی نوشته شده‌اند و نیز شهادت کاربندی کشاورزی در ولایاتی نظیر خراسان که بی‌گمان ادامهٔ کاربندیهای عصر ساسانی بوده می‌توان پیدا کرد. نسخه‌ای خطی در باب کشاورزی به‌نام برزنامه باقی مانده که از فلاحت ایرانی گفت‌وگو می‌کند و از سنخ دانش کشاورزی که در آن ایام شایع بوده خبر می‌دهد.

در میان جغرافیادانان و سیاحان علاقهٔ به‌گیاهان و جانوران نواحی گونه‌گون همواره قوی بوده و در بیشتر آثاری از این‌دست فصولی به‌گیاهان اختصاص یافته است. نخستین جغرافیادان مسلمان که دربارهٔ گیاهان نوشته است ابن‌واضح یعقوبی و اندکی پس از او ابن‌رسته بوده است. پس از آن مؤلفان جغرافیانویس برجسته‌ای، نظیر ابن‌حوقل و ابن‌خردادبه و نیز سیاحانی همچون بیرونی در ماللهند و ناصرخسرو در سفرنامه‌اش در شرح هر ناحیه از ذکر پاره‌ای از گیاهان آن ناحیه کوتاهی نورزیده‌اند. در نتیجه کتابهای جغرافیا منبع گرانبهایی برای معرفت ما از گیاه‌شناسی در عصر اسلامی می‌باشند و بیشتر جغرافیانویسان، خصوصاً مؤلفان متأخر نظیر ادریسی را باید جزو گیاه‌شناسان نیز بشمار آورد.

دانشمندان اسلامی خصوصاً در زمینهٔ داروشناسی سرآمد بودند، تا آنجا که بتازگی مستشرق معتبری نوشته است که «مسلمانان سده‌های میانه در داروشناسی و تاریخ طبیعی و شیمیایی داروهای ساده بسیار جلوتر از یونانیها و اقوام لاتین بودند.[1]» همانطور از شمار زیاد اسامی ایرانی داروها، خصوصاً داروهای مرکب برمی‌آید، ایرانیان عصر ساسانی در داروشناسی تبحر زیادی داشتند. در دورهٔ اسلامی که سطح دانش داروشناسی بسیار فراتر از دانسته‌های ثئوفراستوس (ثاوفرسطس) و دیوسکوریدس (دیسقوریدس) رفت ایرانیان این سنت را همچنان ادامه دادند. این سنت در دورهٔ بسیار متأخر، یعنی در عصر صفوی که «عصر طلایی داروشناسی»

۱. م. لوی، ص، ۳،

نام گرفت به‌اوج خود رسید.

مسلمانان داروها را به‌دو دستهٔ مفردات و مرکبات تقسیم می‌کردند. در اسلام داروها را عقاقیر نیز می‌نامیدند، و رسالاتی که از داروها بحث می‌کردند چند نوع مختلف بودند: کتابهایی که موضوع آنها سموم بود، فهارس ترکیب داروها (materiamedica)، رسالات مختصر و اقراباذین از *ypaØl'slov* یونانی به‌معنی فهرست یا ثبت داروها یا دستورالعمل تهیه داروها. بیشتر رسالات پزشکی مسلمانان، نظیر قانون ابن‌سینا بخشهای مفصلی دارند که به این موضوع تخصیص یافته و نیز کتابهای جداگانه‌ای وجود دارند که اقراباذین نام دارند، نظیر اقراباذینهای ابن‌تلمیذ و سمرقندی که در سراسر تاریخ اسلام پرآوازه بوده‌اند.

اما نخستین اقراباذین تألیف یوحنابن ماسویه (ماسویه) است که بعدها پیترودآبانو آن‌را به‌لاتین ترجمه کردو موجب گردید که مولف آن در اروپا به *Pharmacopoerum evangelista* (انجیل‌نویس اقراباذین) شهرت یابد. اقراباذین دیگری که شهرت بیشتری داشته تألیف سابوربن سهل جندی شاپوری بوده است. الکندی فیلسوف نیز به‌گیاهان علاقه می‌ورزید و علاوه بررسالاتی که در باب داروها و عطرها نوشته بود اقراباذینی نیز تألیف کرده بود. رازی، فیلسوف و پزشک نامی اقراباذین بسیار معروفی تصنیف کرده، که بعدها به‌عبری ولاتین ترجمه گردید وابن‌سینانیز در کتاب قانون دستورنامهٔ بسیار کاملی دربارهٔ داروها بجا گذاشته که هنوز در برخی از نواحی مشرق‌زمین از آن استفاده می‌کنند. ابن‌مسکویه (مسکویه)، فیلسوف و مورخ معاصر ابن‌سینا نیز تألیفی به‌نام کتاب المفردات باقی گذارده است.

تا آنجا که به‌زبان فارسی مربوط می‌شود کتابی که ابومنصور موفق‌بن‌علی‌الهروی در بارهٔ داروها با نام کتاب الابنیه عن حقایق الادویه در سالهای میان ۳۵۷ق/ ۹۶۸م و ۳۶۶ق/ ۹۷۷ م تألیف کرده خصوصاً مهم است، چون این کتاب از جملهٔ نخستین آثار منثور موجود به‌زبان فارسی است. مؤلف در این کتاب ۵۸۵ نوع دارو را ذکر می‌کند که آنها را از منابع یونانی، سریانی، ایرانی و هندی و نیز عربی اخذ کرده است. در کتاب مزبور نظریه‌ای کلی در باب داروهای پیشرفته وجود دارد که از لحاظ علمی جالب است. اما بیشترین جاذبهٔ این کتاب از نظر خود زبان فارسی است، زیرا هروی مقتدای بسیاری از مؤلفان آینده، نظیر جرجانی است که مقدر بود از سدهٔ ششم هجری/ دوازدهم میلادی به‌بعد رسالات طبی زیادی به‌فارسی بنویسند.

همچنین از جمله آثار پراهمیتی که در این دوره در زمینهٔ داروشناسی نوشته شده کتاب الصیدلهٔ بیرونی است که هنوز چاپ نشده است. این رساله نیز نظیر دیگر آثار مؤلف شاهکار اوست و بعدها ابوبکربن علی‌بن عثمان اصفار الکاشانی آن را به‌فارسی برگردانده است. بیرونی ضمن استفاده از منابع بابلی، یونانی، سریانی، هندی و عربی، خصوصاً از کتابهای قدیمی ایرانی نیز که اکنون از میان رفته‌اند بهره‌برداری می‌کند. کتاب الصیدله گذشته از آنکه فی‌نفسه به‌عنوان شاید معتبرترین کتاب در نوع خود در دورهٔ موضوع بحث ما اثر باارزشی است، بلکه بواسطهٔ معرفتی که ما می‌توانیم از طریق آن از سنت قدیمی داروشناسی ایران حاصل کنیم نیز منبع ذیقیمتی بشمار می‌آید.

گذشته از اقراباذینها دربارهٔ داروشناسی آثاری بسیار جالب از سنخی دیگر نیز نوشته

می‌شده که موضوع بحث آنها سموم بوده است. این موضوع خاص نیز نظیر چندین شاخهٔ دیگر داروشناسی عمیقاً مأخوذ از منابع هندی است. این کتابهای دارویی را درواقع کناش «Pandects» (مجموعهٔ یادداشتهای طبی) می‌نامیدند که ریشهٔ سانسکریت دارد. اما در زمینهٔ سموم نوشته های دقیق هندی بیش از زمینه های دیگر نفوذ وتأثیر آشکار خود را نشان می‌دهند ایرانیان نیز مانند هندیان شیفتهٔ راههای گونه‌گون تهیه سموم بودند، و چنانکه داستانهایی نظیر هزار و یک شب کراراً نشان می‌دهند صاحبان قدرت نیز مانند پزشکان به‌داشتن معرفت در انواع مختلف سموم علاقه‌مند بودند. از جملهٔ معتبرترین کتابهایی که در این زمینه نوشته شده کتاب‌السموم جابربن حیان است. همچنین تألیف ابن وحشیه نیز شهرت بسیار دارد. در هردومورد رابطهٔ نزدیك میان این شاخهٔ داروشناسی و خواص مکتوم اشیاء را از طریق اساسی این دو مؤلف که در میان نامدارترین مؤلفان اسلامی قرار دارند که آثاری در باب ماهیت نهفته و مکتوم اشیاء نوشته‌اند مشاهده توان کرد.

۵ـ زمین شناسی وکانی‌شناسی

اگرچند زمین‌شناسی و کانی‌شناسی بخشی از علوم زیستی نیستند، اما این دو شاخهٔ علوم جزء لاینفك تاریخ طبیعی بوده و در متن علم اسلامی نمی‌تواند جدا از مطالعهٔ در جانورشناسی و گیاه‌شناسی باشند. مؤلفان اسلامی در زمین‌شناسی اساس مباحث نظری خود را بر آثار مؤلفان تاریخ طبیعی و جغرافیا دانان یونانی قرار می‌دادند، اما خود نیز مشاهدات بکر و تازه‌ای در این زمینه کرده‌اند که در منابع پیشین یافت نمی‌شود. درکتاب مسعودی توصیفاتی آمده که حاکی از مشاهدات بی‌واسطهٔ این دانشمند اسلامی است. حتی جالبتر از آن توصیف بیرونی از حوزهٔ رسوبی شبه‌قارهٔ هند است که درکتاب مالِلهند او یافت می‌شود، و نظریه های ابن‌سینا دربارهٔ شکل‌گیری صخره و ساختمان کوهها و بررسی دقیق او از ماهیت ته‌نشستهای رسوبی و تجزیه و تحلیل سنگهای آسمانی نیز بسیار جالب است. زمین‌شناسان مسلمان بسیاری از پدیده‌های زمین‌شناختی ،نظیر زمین ریخت، زمین‌شناسی ساختمانی و پیدایش کانیها را چنان تشریح کرده‌اند که نظریه ها و مشاهدات کنونی نظرات آنها را تأیید می کند.

توصیف مهمی که در نوشته های بسیاری از مؤلفان این دوره تکرار می‌شود وصف سنگواره‌هاست که اخوان‌الصفا و بیرونی آنها را بحق بقایای جانوران اعصار دیرین توصیف می کنند. برخلاف مغرب‌زمین سده‌های میانه که در آنجا مسألهٔ سنگواره‌ها تا سدهٔ هجدهم میلادی به‌صورت رازی باقی مانده بود، مؤلفان اسلامی وجود آنها حتی برستیغ کوهها را تنها اثبات‌کنندهٔ نظریهٔشان دربارهٔ دوره‌هایی که حلقه زمین‌شناسی آنها را مشخص می کندمی‌دانستند نظریه‌ای که کمابیش یادآور نظرات کوویه و دیگر طبیعیدانان سدهٔ هجدهم اروپا می‌باشد. همچنین در دوره‌های اخیر زمین‌شناختی آگاهی زیادی دربارهٔ پیچیدگی عظیمتر اشکال حیات وجود داشته است، اما هرگز نظریهٔ تکاملی به‌مفهوم داروینی پدید نیامده است، زیرا این نظریه از دیدگاه هر فلسفهٔ اولی، از جمله اسلام پوچ و بیهوده است.

درکانی‌شناسی جنبهٔ نظری دقیقاً به کیمیاگری که در فصل آینده از آن سخن خواهیم

گفت‌گره خورده بود، و حتی دانشمندانی همچون ابن‌سینا که به تبدیلات کیمیایی اعتقادی نداشتند نظریهٔ گوگرد ـ سیماب دربارهٔ ساختمان کانیها و فلزات را قبول داشتند. اما آثار استانده کانی‌شناسی بیشتر از خواص کانیها بحث می‌کنند نه نهاد و خلقت آنها. قدیمیترین متون از این دست، از جمله منافع‌الحجر عطاردبن محمد الحاسب که رازی و دیگر منابع موثق غالباً بدان استناد می‌کنند، و خواص‌الاحجار والاحجار بترتیب به هرمس و ارسطو منسوب بودند.

الاحجار یا «Lipadary» ارسطو که در قرون وسطی شهرت زیادی داشته قطعاً به‌سنت ایرانی ـ سریانی اواخر عهد ساسانی تعلق دارد و با «کانی‌شناسی» ثئوفراستوس فرق می‌کند. این اثر بی‌تردید تألیفی شرقی است و بسیاری از اسامی سنگها که در این کتاب آمده فارسی‌اند. آثاری از این دست که در دوره‌های متأخر نوشته شده‌اند، یعنی آنهایی که اصولا به‌توصیف سنگها و خواص آنها مربوط می‌گردند عبارتند از نزهةالنفوس والافکار فی‌خواص‌المموالیدالثلاثه، الجوهرتین‌العقاقتین ابومحمدالهمذانی والاغراض الطبیهٔ جرجانی. همین سنت است که به‌آثار معروفی که بعدها دربارهٔ احجار کریمه نوشته شده، نظیر جواهر نامهٔ منسوب به‌نصیرالدین‌طوسی و عرایس الجواهر ابوالقاسم کاشانی منجر می‌گردد.

بدون‌شک مهمترین اثر سنگ‌شناسی اسلامی پیش از دورهٔ سلجوقی کتاب‌الجماهر فی معرفةالجواهر بیرونی است. این شاهکار کانی‌شناسی توصیفی با درآمیختن موضوعات لازمهٔ کانی‌شناختی و فقه‌اللغه‌ای اطلاعات زیادی از سنگهای مختلف در یک‌جا گرد آورده است. از این گذشته اثر مزبور از بسیاری منابع پیشین، نظیر کتابهای الکندی و نصربن یعقوب دینوری دربارهٔ احجار کریمه که از میان رفته‌اند استفاده کرده است.

کتاب دیگری که معاصر آثاری است که ذکرشان رفته و باز نمای اوج کانی‌شناسی با جنبهٔ تحلیلی است نه توصیفی کتاب «Demineralibus» (کانی‌شناسی) ابن‌سیناست که‌در مغرب‌زمین مدتهای دراز آن را رساله‌ای متعلق به ارسطو دانسته‌اند. این اثر معروف در اصل پنجمین بخش از طبیعیات شفا بوده که در داخل مبحث‌وسیع فلسفهٔ طبیعی ابن‌سینا از مولود کانی گفت‌وگو می‌کند. اما اثر مزبور در ترجمهٔ لاتین به‌صورت کتاب جداگانه‌ای درآمده که در نظر غربیان مکمل بحث ارسطو از موالید سه‌گانه بوده است. این کتاب در توصیف نهاد فلزات و کانیها و مرتبهٔ آنها در نظم طبیعی به‌اندازهٔ جواهر بیرونی که بیشتر کیفیات و خواص کانیها را می‌جوید تا نهاد و مرتبهٔ آنها در مراتب وجود اهمیت دارد.

۶ـ کیمیا

سنت کیمیای اسلامی در ایران نظیر بلاد دیگر عالم اسلام پیوستگی نزدیکی بامکتب اسکندریه دارد، اما در عین حال در چندقلمرو پاره‌ای ارتباط با چین، خصوصاً در وابستگی میان حوزه‌های جادو و اصول کیمیایی تشخیص می‌توان داد. کیمیای اسلامی نظیر کیمیایی که در اسکندریه و چین سابقه داشته و مکتبی که در مغرب زمین آن را دنبال کرده کیمیایی خام و ابتدایی نیست. بلکه کیمیا علم‌النفسی است که مبتنی است برنمادگرایی فلزات و درعین‌حال تلازم میان عالم صغیر و عالم کبیر یا عملکردهای طبیعت و چیزهایی که در روح انسان

یافت می‌شود. دورنمای آن به دوره‌ای تعلق دارد که ماده و روح هنوز کاملاً از هم جدا نشده و لاهوتی هنوز پیوستگی نزدیکی با مفهوم نمادی پدیدهٔ طبیعی داشته است. کیمیا راهی برای بر کشیدن پایگاه ساده‌بوده است. کیمیا هم علم بود وهم فن که در آن‌واحد با علم‌النفس، جهان‌شناسی و هنر پیوستگی داشت. به کار صنعتگران مفهومی معنوی می‌بخشید و با بهره‌برداری از نیروهای کیهانی و طبیعی به‌عنوان وسیله‌ای جهت کسب کمال معنوی در داخل خود نظم کیهانی عمل می‌کرد. ارتباط میان تصوف و اصناف حرف را در بسیاری موارد باید از طریق کیمیا که به‌صوفیان زبانی نمادی و به‌صنعتگران روش کار می‌بخشید جست وجو کرد. از این سنت که رفته رفته «بینش نمادگرایانهٔ» خود را از دست می‌داد، علم شیمی پدید آمد که تنها با جنبهٔ مادی اشیاء سروکار دارد. بی‌تردید گروهی از کیمیاگران اسلامی با فلزات و کانیها آزمایشهای واقعی انجام می‌دادند و آلات و ادوات زیادی را که قرنها و حتی امروزه در آزمایشگاههای شیمی بکار می‌رود توسعه و تکامل بخشیدند، اما بینش آنها هرگز تنها محدود به جنبهٔ مادی اشیاء نبوده است. رنگهای اشکال و استحاله‌های مادی همواره به‌آنها مفهومی نمادی می‌بخشید. به همین دلیل است که کیمیا پهنه‌ای است که در آن واحد با تصوف، جهان‌شناسی، علم‌النفس سنتی و لاهوتی و هنر و نیز شیمی، داروشناسی و طب ارتباط داشته است. بعلاوه کیمیا راهی بوده است که روح اسلام از طریق آن توانست در محیط مادی که در آن دم می‌زد رخنه کند و نقش خود را در آن بجا گذارد.

منشأ کیمیای اسلامی با اسکندریه و نامهای موریانوس و خالدبن یزید پیوستگی دارد. اما حضور نفوذ کیمیای ایرانی و بین‌النهرینی نیز قطعی بوده است، بگذریم از پاره‌ای عوامل چینی که کاملا در آثار جابربن حیان آشکار است. قطعاً کیمیا در ایران عصر ساسانی گسترش زیادی داشته و نقش مکتب جندی‌شاپور را در انتقال این هنر بهیچ‌وجه نمی‌توان نادیده گرفت. ای. ج هولمیارد، یکی از پیشگامان تاریخ کیمیا می‌گوید که «اندیشه‌های بنیادی [کیمیا] در امپراتوری ایران عهد باستان که سرزمینهای بین‌النهرین، آسیای صغیر، سوریه و مصر را نیز شامل می‌شود ظهور کرده بود.»[۲]

اگر چند از کیمیای عصر ساسانی اطلاع چندانی در دست نیست، اما آثار این سنت را در نوشته‌های برخی از کیمیاگران متأخر مسلمان، خصوصاً رازی مشاهده توان کرد که اشارات مکرر وی به‌نوشادر موجب گردید که بسیاری از علما نظیر روسکا آن را دلیل نفوذ کیمیای عصر ساسانی برآثار رازی بدانند. آمدن اسلام مراکز مختلف دانش و روش کیمیایی را درهم ادغام کرده و چندین مکتب مختلف جهان باستان خصوصاً مکتب اسکندرانی را با مکاتب چینی، ایرانی و نیز شاید هندی به‌صورت ترکیبی که در مجموعهٔ جابری مشاهده می‌شود باهم درآمیخته است.

هویت و شخصیت جابربن حیان، مؤسس کیمیای اسلام هنوز در پردهٔ ابهام قرار دارد. برخی حتی در وجودی وی شک کرده‌اند، اما دیگران نظیر کراوس در درستی آثاری که به‌او منسوب است تردید ورزیده‌اند. اما وقتی که تمام اسناد و مدارک مورد بررسی قرار گیرد،

2. E. J. Holmyard "Alchemical Equipment" in *A History of Technology*' ed. E. Singer *et al.*, vol II (oxford, 1957) p. 731.

تردیدی وجود نخواهد داشت که چنین شخصی وجود داشته، پیشهٔ کیمیاگری می‌ورزیده و نیز به‌حلقهٔ درس امام‌جعفر صادق(ع) تعلق داشته است. و نیز بدیهی است که پاره‌ای از آثار مجموعهٔ جابری انضمام و افزوده‌های بعدی الهامات اسماعیلی است. در آثاری نظیرکتاب الماجد ارتباطی میان جابری و اسماعیلیه بچشم می‌خورد و نیز در مسائلی چون نمادگرایی حروف کیمیای جابری با سنت عمومی تصوف پیوستگیهایی دارد.

جابر در منابع سنتی به‌ازدی، کوفی، طوسی و صوفی ملقب است. معلوم نیست که آیا جابر عربی کوفی بوده که در خراسان زندگی می‌کرده یا ایرانی‌ای از مردم خراسان بوده که بعدها به‌کوفه رفته بود و یا چنانچه اظهارکرده‌اند خاستگاه سوری داشته و بعدها در ایران و عراق زندگی می‌کرده است. آنچه مسلم است این است که او و خانواده‌اش بیشتر ایام عمر خود را در طوس‌خراسان گذرانده و او قسمت اعظم عمر خود راکه تا سدهٔ دوم هجری/هشتم میلادی می‌رسد درکوفه و در دربارهارون‌الرشید در بغداد سپری کرده، مشرب تصوف داشته و نیز در حلقهٔ درس امام‌جعفر صادق(ع) بوده است. بتازگی برخی دعوی کرده‌اند که گور او را در مغرب ایران پیدا کرده‌اند. جابر هم بنیان‌گذار شیمی اسلامی و هم پیش نمونهٔ کیمیاگران مسلمان در سده‌های آینده بوده است.

نوشته‌های جابر نه‌تنها ازکیمیا بلکه از جهانشناسی، علم النفس، فلسفه طبیعی و حتی زبانشناسی نیز گفت‌وگو می‌کنند. این آثار درکیمیا مشتمل است بر فلسفهٔ کاملی دربارهٔ طبیعت که اندیشهٔ «میزان» برآن غلبه دارد و این میزان رمز و نماد و هماهنگی گرایشهای مختلف روح عالم است. در آثار جابر مباحث زیادی از شیمی و توصیفاتی پیرامون فرایندهایی همچون تهیهٔ تیزاب و ترکیبات مس نیز وجود دارد. درتوصیفات کیمیایی نظریهٔ گوگرد- سیماب دربارهٔ ساختمان فلزات که در نوشته‌های لاتین در مغرب‌زمین به‌Geber(جبر) معروف گردید تفوق دارد. در مجموعهٔ جابری در مورد اکسیر، اصطلاحی که نخستین بار جابر به‌مفهوم خاص کیمیایی بکار می‌برد، نیز زیاد تأکید رفته است. در نظر جابر اکسیر وکیمیا تقریباً معنی یکسانی دارند. هردو به‌عاملی که سبب استحاله می‌گردد دلالت می‌کنند نه خود استحاله.

دو متن کیمیایی بنیادی که اندکی پس از جابر پدید آمدند یکی سرالخلیفه است که احتمالا منشأ سریانی دارد و در ایام خلافت مأمون تألیف گردیده است؛ و در پایان کتاب «لوح زمردین» معروف‌آمده است‌و دیگرکتاب «Turba Philosophorum» تألیف‌عثمان‌بن‌سوید، کیمیاگر مصری. این دو اثر برشکاف میان جابر و محمدبن زکریای رازی (به‌لاتین Rhazes) که جانشین واقعی او درکیمیا بود پل می‌زنند. نظر رازی دربارهٔ دین و طبیعت با جابر فرق می‌کرد، و درواقع نظر وی مخالف اصل بنیادی تفسیر تشریحی یا تأویل شیعه بوده که‌شیعیان و صوفیان درصدد بودند تا ازطریق آن به‌مفهوم باطنی وحی و پدیدهٔ طبیعی پی ببرند. و رازی با این کارکیمیا را به‌علم اشیاء مادی یا شیمی تبدیل کرده بود. با این همه نوشته‌های کیمیایی وی عناوین آثار جابر را دارند و رازی عمیقاً تحت تأثیر جابر بوده است، جز آنکه وی به‌میزان جابری‌علاقه‌ای نداشته است .باوجودی که رازی‌در حال وهوای جابری سیر می‌کرد، مع‌ذلک «بررسی نوشته‌های او این برداشت را بدست می‌دهد که او به‌شیمی عملی بسیار بیشتر از

کیمیای نظری علاقه می‌ورزیده.»[۳]

معروفترین آثار رازی در کیمیا کتابهای **سرالاسرار** و **اسرار** است که تا سالهای اخیر با **سرالاسرار** خلط می‌شده است. **اسرار** را که روسکا تحت نام **سرالاسرار** چاپ کرده است مشتمل است بر توصیفاتی از آلات و ابزار کیمیاگری و آشکارا علاقهٔ رازی را به کار و تجربهٔ آزمایشگاهی نشان می‌دهد. وی بسیاری از اشیاء، جانوران، گیاهان و کانیها را یکجا توصیف می‌کند و درواقع نخستین کسی است که اشیاء را در این دسته طبقه‌بندی می‌کند. همچنین رازی چندین فرایند شیمیایی نظیر تکلیس را شرح می‌دهد. نوشته‌های رازی را با وجودی که هنوز در ابهام زبان کیمیا پنهان است، باید نخستین اسناد علم شیمی بشمار آورد، چنانکه در آثار قاضی عبدالجبار معتزلی که کتاب **رسالة فی‌الکیمیا** را نوشته و نیز ابوالحاکم الکاثی مؤلف کتاب **عین الصنعة و عون‌الصناعة** منشأ هنر مشاهده می‌گردد، سنت کیمیا پس از مرگ رازی در ایران ادامه یافته. در سده‌های آینده؛ بیشتر مؤلفان با تکیه و استناد به‌نوشته‌های بزرگان قدیم، خصوصاً جابر و رازی که در حقیقت کیمیای اسلامی را در همان اوایل پیدایی خود به‌اوج رسانده بودند ادامه دادند. کیمیا هم به‌عنوان علمی عملی که با صنایع پیوستگی داشته وهم به‌عنوان علم‌النفس عرفانی که با تصوف پیوند می‌خورد، به‌حیات خود ادامه داده و در قالب اخیر آثار برجسته‌ای از رسالهٔ کیمیایی میرفندرسکی در عهد صفوی گرفته تا اشعار کیمیایی مظفر علیشاه، شاعر عارف دورهٔ قاجار پدید آورده است.

۷- پزشکی

پیوستگی بزرگ میان طب اسلامی و یونانی را باید در پزشکی اواخر عصر ساسانی خصوصاً در مدرسهٔ جندی‌شاپور جست‌وجو کرد نه اسکندریه. به‌هنگام ظهور اسلام جندی‌شاپور بهترین دوران خود را می‌گذرانده است. مدرسهٔ مزبور که سهمترین مرکز عصر بشمار می‌آمد در محیطی که مرکز تجمع دانشمندانی با ملیتهای گونه‌گون بود سنتهای پزشکی یونانی، هندی و ایرانی را با هم درآمیخته و زمینه را برای پزشکی اسلامی آماده می‌کرد. درآمیختن مکاتب مختلف پزشکی از ترکیبی خبر می‌داد که می‌بایست در پزشکی اسلامی آینده انجام پذیرد، و پیشه‌ها و سازمانهایی که در آنجا بنیاد گرفته بودند برآنچه چندین قرن بعد در بغداد و دیگر مراکز تمدن اسلامی دیده می‌شود تأثیر زیادی داشته است. «افتخار ابداع روش درمانی بیمارستانی را باید تا اندازهٔ زیادی از آن ایرانیان دانست. بیمارستانهای دورهٔ اسلامی اغلب براساس نمونه‌ها و اصول بیمارستان ساسانی جندی‌شاپور ساخته شده بودند.[۴]» بیمارستانهای معروف عضدالدوله در شیراز و بغداد، و هم بیمارستانهای متأخر دمشق و قاهره براساس نمونهٔ جندی‌شاپور بنا گردیده بودند. نخستین فراورده‌های دارویی اسلامی نیز از این مرکز بزرگ پزشکی بودند.

3. E. J. Holmyard, *Alchemy*, p. 86.

۴. سیریل‌الگود، ص۱۷۳؛ **تاریخ پزشکی ایران و سرزمینهای خلافت شرقی**، ترجمهٔ دکتر باهر فرقانی، ص ۲۰۱.

اگر چند حارث‌بن کلده، از صحابهٔ پیامبر در جندی‌شاپور تحصیل کرده بود، اما نخستین پزشکان در تاریخ اسلامی نصرانی و کلیمی بودند، وحنین‌بن‌اسحاق که ما بهترین ترجمه‌های مجموعهٔ بقراطی وجالینوسی ونیز رساله‌های مستقل بزرگ دارویی را بدو مدیونیم از برجسته‌ترین آنها بوده است. پزشکان خلفا تا زمان معتضد که پزشک مسلمان ایرانی به‌نام احمدبن طیب سرخسی داشت همواره مسیحی یا کلیمی بودند. در میان پزشکان مسیحی نیز برخی تبار یا دست کم نژاد بی‌واسطهٔ ایرانی داشتند که برجسته‌ترین آنها خاندانهای بختیشوع و ماسویه بودند. اعضای خاندان بختیشوع ریاست مدرسهٔ جندی‌شاپور داشتند و چندین پزشک برجسته از این خاندان برخاسته بود یکی از آنها به‌نام برجیس را منصور، خلیفهٔ عباسی برای درمان سوءهاضمه‌اش به‌بغداد فرا خوانده بود. موفقیت وی در درمان خلیفه سبب گردید که پزشک دربار خلفا شود، و پس از او تمام مدرسه به‌بغداد انتقال یافت و ظهور واقعی طب اسلامی از همین زمان آغاز می‌گردد. اما خاندان پزشکی ماسویه، پدر که از نبوغ سرشاری برخوردار بود دانش پزشکی را به‌طور تجربی در بیمارستان جندی‌شاپور و بی‌آموزش رسمی فراگرفته بود. وی بعدها به‌هنگام خلافت هارون‌الرشید در طلب شهرت و آزمایش بخت خویش به‌بغداد آمد. هرسه پسر او شغل طبابت پیشه کردند. از میان ایشان، یوحنابن‌ماسویه (به‌لاتین Mesue Senior) شهرت بسیار یافت. وی در نیمهٔ اول سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی پزشک برجستهٔ بغداد بود و اولین کس در تمدن اسلامی است که به‌تشریح کالبد حیوانات پرداخت و رساله‌ای به‌عربی درکحالی نوشت. همچنین از میان نخستین پزشکان برجستهٔ عالم ایران سابوربن سهل جندی‌شاپوری و یحیی‌بن سراپیون می‌باشند.

از سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی مسلمانان خود به‌ترویج علاقه در پزشکی آغاز کردند و از آن‌پس سیماهای برجسته‌ای در تاریخ پزشکی گردیدند. بزرگترین این سیماها که از عصر طلایی طب اسلامی خبر می‌دادند و ادوارد براون درکتاب **طب عربی** خود در فصلی جداگانه از آنها سخن می‌گوید چهار پزشک ایرانی بودند که عبارتند از علی‌بن ربن‌طبری، محمدبن زکریای رازی، علی‌بن عباس مجوسی و ابن‌سینا. در طی دو قرنی که از سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی تا سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی است این چهار تن برتارک طب اسلامی می‌درخشیدند و طبیبان برجستهٔ دیگر را تحت الشعاع خود قرار داده بودند؛ پزشکانی همچون احمدبن محمدطبری، مؤلف **المعالجات البقراطیه**؛ ابوبکر ربیع‌الخوینی بخاری، شاگرد رازی که کتاب **هدایةالمتألمین فی‌الطب** را نوشته که قدیمیترین کتاب شناخته شدهٔ پزشکی به‌فارسی است؛ ابومنصوربن حسن قمری، معلم طب‌ابن‌سیناو ابوسهل عیسی‌بن یحیای‌جرجانی که ابن‌سینا در تألیف قانون کتاب**المأة فی‌الصناعةالطبیهٔ** او را سرمشق قرار داده است.

علی‌بن ربن طبری که زردشتی نومسلمان بود، مؤلف نخستین کتاب پزشکی بزرگ‌اسلامی به‌نام **فردوس‌الحکمه** است. این اثر سنتهای پزشکی بقراطی و جالینوسی را با هم می‌آمیزد و آخرین بخش آن به‌تحقیق در طب هندی اختصاص یافته است. ارزش این کتاب خصوصاً به‌خاطر بحثی است که در آن از آسیب‌شناسی و داروشناسی رفته است.

طبری معلم رازی، مؤسس واقعی پزشکی بالینی در اسلام بوده است. این شخصیت بزرگ علمی سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی اوایل عمر خود را به‌مطالعهٔ کیمیا، فلسفه و

سوسیقی گذرانده و تنها در اواخر زندگیش بود که به‌پزشکی علاقه‌مند شده بود. با وجود این مهارتش در قلمرو پزشکی چنان بالا گرفت که بزودی رئیس بیمارستان ری گردید و بعدها همین وظیفه را در بغداد یافت. تجربهٔ طولانی وی با بیماران مختلف به‌توانایی زیاد وی در مشاهده و تقدمةالمعرفة بسیار کمک کرده بود. درواقع شاید رازی بزرگترین پزشک بالینی اسلام است. شاهکار او الحاوی (این رساله به‌لاتین با نام Continens ترجمه شد) دقیقترین سند موجود درباره پزشکی بالینی در اسلام است و گواه در مهارت مؤلف در مشاهده می‌باشد. رازی رویهم رفته پنجاه وشش کتاب در پزشکی و موضوعات مربوط به‌آن نوشت که مهمترین آنها در تاریخ پزشکی یکی کتاب المنصوری است که همچنین به‌لاتین ترجمه گردیده و دیگری رسالهٔ کوچک استادانهٔ اوست دربارهٔ آبله وسرخک به‌نام کتاب الجدری والحصبه که همراه با چند رسالهٔ کوچکتر از او با نام «Opera Parva Abubetri» به‌لاتین و بعدها به‌چند زبان اروپایی ترجمه شده است.

رازی اول کسی است که به‌تشریح آبله می‌پردازد ونیز نخستین پزشکی است که رساله‌ای جداگانه دربارهٔ بیماری کودکان تألیف کرد. رازی غالباً به‌انتساب استخراج الکل و استفادهٔ از آن در پزشکی به‌عنوان گندزدا مفتخر است، و نیز از جیوه به‌عنوان مسهل استفاده می کرده است. جیوه را که در قرون وسطی به‌لاتین «Album Rhasis» می‌گفتند از نام وی گرفته شده است. رویهم رفته رازی هم در شرق و هم در اروپا نفوذ عمیقی داشته است و پس از ابن‌سینا با نفوذترین همهٔ پزشکان مسلمان بوده است.

برجسته‌ترین پزشک میان رازی و ابن‌سینا علی‌بن عباس مجوسی اهوازی بوده است که از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست، مگر آنکه پزشک عضدالدوله بوده و احتمالا از اهواز یا بهبهان برخاسته بود. شاهکار وی کامل الصناعه یا کتاب الملکی که در مغرب زمین به‌نام «Liber regius» مشهور است، پس از الحاوی رازی تألیف برجسته ایست وتا پیش از ظهور قانون ابن‌سینا متن پزشکی استانده بوده است. وی پزشکی را نزد ابوماهر موسی‌بن سیار قمی فراگرفته و پزشکان یونانی و اسلامی پیش از خود را بخوبی می‌شناخته است. مجوسی رازی را می‌شناخته و بر کتاب الحاوی وی بواسطهٔ بی‌ترتیبی آن خرده گرفته است. کتاب الملکی او در نظم و ترتیب معروف است، این کتاب به دو بخش عمده تقسیم شده که بترتیب به‌پزشکی نظری و عملی اختصاص یافته است، و هر بخش نیز به‌نوبهٔ خود به‌ده فصل تقسیم شده است. فصلی از این کتاب که بدیع‌ترین قسمت آن است به‌جراحی اختصاص یافته است. فصل آخر اثر مزبور که وقف داروشناسی شده نیز از جاذبهٔ زیادی برخوردار می‌باشد.

پس از اهوازی پزشکان برجستهٔ دیگری نیز برآمدند که از آن شمار است خصوصاً ابوسهل بن یحیی المسیحی جرجانی که معاصر ابن‌سینا بوده وهنگامی که همراه ابن‌سینا به‌خراسان می‌گریخت در میانهٔ راه هلاک گردید. اما نام او نیز مانند نام همهٔ پزشکان دیگری که در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری بسر می‌بردند تحت شعاع پیکر بلند ابن‌سینا قرار گرفت که بانفوذترین پزشک دورهٔ قرون وسطی در مشرق و اروپا بوده است. ابن‌سینا در هجدهسالگی پزشک معروفی بوده و تا پایان حیاتش از کار پزشکی دست باز نکشید. چنانکه در نخستین کتاب از قانون وی دیده می‌شود، او نیروی مشاهده‌ای دقیق پزشکان گذشته را با ذهنی

فلسفی درآمیخته و برآن بوده است تا فلسفه‌ای در باب طب موجودات زنده به‌طور کلی پدید آورد. به‌مفهومی ابن‌سینا کالبدی بود که بقراط و جالینوس در آن جمع آمده بودند. مشاهدات وی به کشف بیماریهای خاص و تشریح درست آنها، نظیر تشریح بیماری تورم پردهٔ دماغ (مننژیت) منجر گردید که وی نخستین کسی است که بدرستی آن را بیان کرده است. دانش وی از روان‌آدمی سبب شد که پزشکی روانتنی بردست او پیشرفت زیادی کند. اما شاید مهمتر از همه، یعنی ذهن فلسفی او موفق شده بود فلسفهٔ پزشکی‌ای که هنوز از ارزش زیادی برخوردار است بیافریند.

ابن‌سینا شاهکار پزشکی بزرگی به‌نام **قانون** نوشته که معروفترین کتاب پزشکی در مشرق زمین است و تا امروز هنوز مورد مطالعه‌ومشورت حکیمان قرار می‌گیردوترجمهٔ لاتین آن در مغرب زمین همان شهرتی یافته که اصل آن در مشرق داشته است. این یادگار طب اسلامی ترکیب تمام دانشهای پزشکی پیشین و اساس تمام دست‌آوردهای بعدی است. همچنین ابن‌سینا رسالات طبی کوتاهتری نظیر **ارجوزه** یا «شعر پزشکی» و رساله‌ای دربارهٔ نبض به‌نام **دانش رگ یا نبضیه** به‌فارسی نوشته است که چون مطمئناً یکی از آثار فارسی ابن‌سینا می‌باشد از اهمیت خاصی برخوردار است. علاقهٔ وی به‌پزشکی از داروشناسی تا علم النفس را دربرمی‌گیرد ومکتبی پی‌افکند که یکی از بزرگترین نظامهای پزشکی جهان است و هنوز در بسیاری از زمینه های پزشکی با ارزش می‌باشد.

پس از ابن‌سینا پزشکی اسلامی بیشتر خصوصیت‌محلی پیدا کرد. مثلا می‌توان مکتبی اندلسی یا مراکشی، مکتبی مصری یا ایرانی در پزشکی اسلامی مشاهده کرد. مکتب ایران شروع می کند که بیش از گذشته از زبان فارسی استفاده کند. **ذخیرهٔ خوارزمشاهی** جرجانی که دائرة‌المعارف پزشکی وسیعی به‌فارسی است، نظیر بسیاری از تألیفات طبی دیگری که در ایران عصر صفوی و هند دورهٔ مغولان نوشته شده‌اند، براساس کتاب **قانون** ابن‌سینا نوشته شده است. بدین‌ترتیب سده‌های نخستین اسلامی در پزشکی نیز نظیر علوم طبیعی، شخصیتهای برجستهٔ زیادی پدید آورد که بسیاری از آنها بواسطه‌ای با محیط ایران پیوستگی داشتند و هم آنها بودند که دو مسیر آیندهٔ علوم اسلامی را تعیین کرده بودند.

بخش سیزدهم (الف)

فلسفه و جهان شناسی

بحث در فلسفه و جهان شناسی ایران از ظهور اسلام تا عصر سلجوقی تقریباً مترادف با تتبع در سیر فلسفه و جهان‌شناسی اسلامی است. در طی چهار سدهٔ نخست اسلامی مهمترین مراکز عقلی که در آنها شاخه‌های علوم عقلی، نظیر فلسفه را ترویج می‌کردند یا در بغداد، کوفه و بصره در مرزبیان جهان عرب و ایران یا در شهرهای خود ایران، نظیر شهرهای خراسان بوده است. در طی این دوره تنها چند مرکز در بیرون این حوزه‌ها مانند قلمرو فاطمیان مصر در سیر و تحول فلسفهٔ اسلامی از اهمیتی برخوردار بودند، اما حتی این مراکز نیز خالی از عناصر ایرانی نبوده است. بنابراین برای پرهیز از تکرار و بیان اجمالی پیدایی و تاریخ اولیهٔ فلسفهٔ اسلامی در صفحاتی چند به‌طورکلی، برآنیم تا مشخصاً به‌عناصر ایرانی و نیز مکاتب فلسفی کمتر شناخته شده‌ای بپردازیم که با عالم ایران پیوستگی داشتند. از این‌رو ناگزیریم سیماهای برجسته‌ای همچون الکندی عرب را کنار گذاریم، اگر چند وی بنیان گذار فلسفهٔ اسلامی است و مراحل اخیر سیروتحول اندیشهٔ فلسفی اسلام بدون او فهم پذیر نخواهد بود. همچنین اگر چند فارابی از مردم خراسان بود، اما از او به‌اختصار سخن خواهیم گفت، زیرا در بررسیهای متعدد از او سخن رفته است. از مشائیان معروف اوایل‌عصر اسلامی تنها از ابن‌سینا با تفصیلی بیشتر گفت و گو خواهیم کرد، زیرا گذشته از اینکه او نقشی اساسی در فلسفهٔ اسلامی ایفا کرده است، بلکه تمام حیات فکری اسلامی اخیر ایران بدون او قابل تصور نیست.

ایرانیان از همان آغاز بنای فلسفهٔ اسلامی نقشی اساسی ایفا کردند و مقدر بود که ایران زادگاه و صحنهٔ اصلی این جنبهٔ فرهنگ اسلامی در سراسر تاریخ گردد. در دوره‌ای که اسلام علوم متقدم را در خود جذب می‌کرد بیشتر مترجمان مسیحیانی بودند که خاستگاه بین‌النهرینی یا سوری‌داشتند، اما ایرانیان نیز در این‌فرایند سهمی عمده داشتند.امروزه اهمیت آثار فلسفی اواخر عصر ساسانی، چه آنهایی که اصلا به‌پهلوی نوشته شده بودند، و چه آنهایی که از یونانی به‌پهلوی ترجمه شده بودند رفته‌رفته بیشتر آشکار می‌گردد، و این آثار را باید جزئی سهم در شکل‌گیری فلسفهٔ اسلامی بشمار آورد. از این گذشته، مترجمان ایرانی و همهٔ

طبقهٔ کاتبان یا دبیران که در جست وجوی راه آشنایی با فلسفه بودند در آفرینش سبک‌نوین نثر فلسفی عربی از اهمیتی شامخ برخوردار بودند. ابن‌مقفع در این زمینه نقشی خصوصاً اساسی داشته، و او و دیگر افراد مکتب او در پدید آوردن واژگان فنی تازه و سبکی که کمک کرد تا زبان عرب در طی چند قرن زبان جهانی بزرگ استدلال فلسفی گردد خدمات ارزنده‌ای کرده بودند. ایرانیان در بالندگی زبان فلسفی‌عرب نه‌تنها در تکوین آن، بلکه در سراسر تاریخ اخیر آن نقشی اساسی داشته‌اند و حتی در زبان عرب نیز مؤلف بیشترینهٔ آثار فلسفی اسلامی می‌باشند. ایرانیان در سراسر تاریخ اسلام از زبان عرب به‌مثابهٔ وسیله‌ای جهت بیان اندیشه‌های خود استفاده می‌کردند و تنها پس از سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی بود که به‌گسترش زبان فارسی به‌عنوان زبانی برای بیان استدلال فلسفی رایج پرداختند.

تاریخ نخستین فلسفه و کلام اسلامی در طی سدهٔ سوم هجری /نهم میلادی با شهرهای بغداد، بصره و کوفه پیوستگی دارد، و در این سه‌شهر عناصر عرب و ایرانی چنان بهم درآمیخته بودند که غالباً تشخیص آنها از یکدیگر دشوار است. در حقیقت می‌توان گفت علوم اسلامی را این دو عنصر اصلی تمدن اسلامی پی‌افکندند، تازیان بیشتر به کلام توجه داشتند وایرانیان به‌علوم عقلی از جمله فلسفه عنایت می‌ورزیدند؛ اگر چه چنانکه گفته آمد، بودند اعرابی همچون الکندی که در پرورش و بالندگی فلسفه نقشی اساسی داشتند و نیز ایرانیانی که از فحول متکلمان معتزلی و اشعری متأخر بودند. تنها بعدها، یعنی سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی که مرکز فعالیت فلسفی از بغداد به‌خراسان انتقال یافت عنصر ایرانی متمایزتر گردید.

معمولا در گفت‌وگوی از دورهٔ نخستین فلسفهٔ اسلامی توجهٔ همه به‌مکتب مشایی که برپهنهٔ فلسفه استیلا داشت متمرکز می‌گردد. در واقع اوضاع و احوال پیچیده‌تر از آن بود که بیشتر بررسیها اشاره دارند. در این دوره چندین گرایش و مکتب مختلف وجود داشت که مکتب مشایی تنها یک شاخه از آن بوده است، منتها شاخه‌ای بزرگ و گشن. از مکاتب فلسفی این دوره یکی مکتب هرمسی بود که در آغاز با شهر حران و بعدها با جابربن‌حیان و مکتب او پیوستگی داشت و برپاره‌ای از کلام شیعه، هم امامی و هم اسماعیلی تأثیر زیادی گذاشته بود. عنصر نو فیثاغورثی نیز در فلسفهٔ این دوره حضور داشت که در آثار مؤلفان مختلف، نظیر اخوان الصفا ظاهر شده بود، بی‌آنکه خود کاملا به‌مکتب مستقلی تبدیل گردد. از مکاتب فلسفی این دوره مکتب فلسفی اسماعیلیه بود که به‌موازات مکتب مشایی بسط و تکامل یافت، اما مشکل می‌توان آن را در شمار آثار کلی فلسفهٔ اسلامی دانست. در تمام این مکاتب و گرایشها و نیز تصوف و کلام و بسیاری از پهنه‌هایی که کمتر شناخته شده‌اند ایرانیان نقشی برجسته ایفا کردند، چنانکه در هرتحقیق جامع و فراگیر دربارهٔ فلسفه در ایران عصر اسلامی باید همهٔ این مکاتب را در نظر داشت.

نخستین کسی که در منابع سنتی از او به‌عنوان کسی که در دورهٔ اسلامی‌خود راوقف فلسفه کرده بود نام می‌رود. ابوالعباس ایرانشهری است که در سدهٔ سوم هجری /نهم میلادی درخشید و در یکی از قرای نیشابور چشم به‌جهان گشود. از زندگی و آثار ایرانشهری چیزی نمی‌دانیم، جز آنکه در برخی از نوشته‌های مؤلفان بعدی اندکی از اقوال وی بجا مانده است، همچون بیرونی که در **قانون مسعودی**، **تحقیق ماللهند** و **آثار الباقیه** چندین بار نام وی را ذکر

می‌کند و ناصرخسرو که در زادالمسافرین دفعاتی چند از وی نام می‌برد[۱]، از این منابع در می‌یابیم که ایرانشهری در نجوم و فلسفه قوی دست بوده است. بنابر روایت ناصرخسرو وی معلم محمدبن زکریای رازی بوده است. ناصرخسرو هردوی آنها را «اصحاب هیولی» می‌خواند، اما اقدام ایرانشهری در درآمیختن فلسفه و دین را بزرگ می‌دارد، و حال آنکه بشدت هرچه تمامتر بر رازی می‌تازد. از همین منبع در می‌یابیم که ایرانشهری دو کتاب به‌نامهای جلیل واثیر تصنیف کرده بود، و نیز اینکه وی مکان را قدیم و جلوهٔ ظاهری قدرت خدا می‌دانست. صاحب بیان الادیان که تألیفی در ادیان است می‌افزاید که ایرانشهری در عجم دعوی نبوت کرد و به‌زبان فرشته‌ای که نام او هستی است کتابی آورده است.[۲]

این آگاهی اندک ممکن نیست که ما را به‌فهم تعالیم یا نفوذ ایرانشهری هدایت کند، اما اهمیت این شخصیت فراموش شده را در مقام نخستین کس در دورهٔ اسلامی که به‌فلسفه علاقه‌مند شده بود نشان می‌دهد، فلسفه‌ای که می‌رفت قریباً نخستین شارح اصولی خود را در شخص کندی بیابد. از این گذشته، نام ایرانشهری مفهومی نمادی دارد، بدین معنی که این نام علاوه برآنکه به‌محلی نزدیک نیشابور اشاره می‌کند که وی در آنجا چشم به‌جهان گشوده بود، همچنین به‌معنی کسی است که از «خطهٔ ایران» است، خطه‌ای که می‌بایست مهد پیشرفت و تکامل آیندهٔ فلسفه اسلامی گردد.

شرح مکتوب فلسفهٔ اسلامی با «فیلسوف اعراب» ابویعقوب الکندی آغاز می‌گردد که طی سدهٔ سوم هجری رسالات زیادی دربارهٔ فلسفه و علوم به‌عربی‌نوشت که بیشتر آنها متکی به ترجمه‌های علمای سریانی و نیز البته منابع اسلامی بوده است. به‌دلایلی که ذکر گردید در بررسی حاضر باید از این شخصیت شگفت‌انگیز چشم پوشیم. اما اگر بخواهیم ارتباط میان الکندی و شکوفایی فوق‌العادهٔ فعالیت عقلی در طی سدهٔ آینده را دریابیم به‌ذکر نام شاگردان وی که تقریباً همگی ایرانی بودند ناگزیریم.

از میان نامدارترین پیوستگان به‌الکندی دو تن به‌نامهای ابوزید و ابومعشر بودند که هردو از بلخ برخاسته بودند، هردو دانشمند بلخی در جغرافیا و هیئت و نجوم بیش‌از فلسفه شهرت دارند، اما در فلسفه نیز شناخت و معرفتی داشتند. ابوزید در میان معاصران خود به عنوان فیلسوف برجسته‌ای که دین و فلسفه را هماهنگ کرده آوازه‌ای بلند داشت. وی بزرگترین عالم عصر خویش بود و در عداد دانشمندان بزرگ همچون جاحظ و ابوحنیفهٔ دینوری بشمار می‌رفته است[۳]. و اما ابو معشر اگر چند در مشرق زمین و باختر به عنوان بزرگترین منجم‌شهرت داشته، اما وی با فلسفهٔ هرمسی و ارسطویی نیز کاملاً آشنا بوده و در واقع بواسطهٔ ترجمهٔ

۱. نگاه‌کنید به مجتبی مینوی، «ابوالعباس ایرانشهری»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد، ج ۱، شماره‌های ۳ـ۲ (۱۳۴۴ش/۱۹۶۶م)، ص۹ـ۱۳۳؛ [مجتبی مینوی، نقد حال، ص۴۰ـ۳۲.ـم.] م. محقق، ص ۱۱ـ۱۷.

۲. نگاه‌کنید به‌چاپهای این‌اثر توسط محمدتقی دانش‌پژوه در فرهنگ ایران‌زمین، ج ۱۰ (تهران ۱۳۴۱ ش/۱۹۶۳م)، ص از ۳۳۸ به‌بعد. و هاشم رضی (تهران ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۴م)، ص۶۷.

۳. نگاه‌کنید به‌یاقوت الحموی، معجم‌الادبا، ج۱ (لیپزیك، ۱۸۶۶)، ص۱۲۵ (ذیل کتاب احمد بن داود ابوحنیفه دینوری).

المدخل الکبیر او به لاتین تحت عنوان - «Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachii octo continesns libros Partiales» بوده که برای نخستین بار فلسفهٔ ارسطویی به اروپاییان معرفی شده بود.

شاید بزرگترین شاگرد کندی درحوزهٔ فلسفه احمدبن‌طیب السرخسی خراسانی بوده است که میان سالهای ۲۱۸ق /۸۳۳م و ۲۲۲ق /۸۳۷م چشم به‌جهان گشود و در سال ۲۸۶ ق /۸۹۹م بنابر روایت برخی منابع با انتحارکردن از دار دنیا درگذشت. با وجودی که سرخسی در حیات خود بلند آوازه بود، مع‌ذلک معلم معتضد، شاهزادهٔ عباسی گردید و حتی هنگامی که معتضد بر سریر خلافت نشست وی ندیم و مشاور خلیفه شد و تصدی پاره‌ای از وظایف دولتی بدو واگذار گردید، اما در اواخر عمرش از چشم خلیفه افتاد و به‌زندانش در افکندند. شاید این امر نیز در اینکه وی زود از خاطره‌ها برود مؤثر افتاده بود؛ حتی آثارش نیز که بسیار بوده‌اند اکثراً از میان رفته یا به‌فراموشی سپرده شده‌اند. اما برشمردن این آثار در منابع ما را قادر می‌سازد تا تصویری از وی در ذهن بسازیم. سرخسی نیز مانند استادش تقریباً در هرزمینه‌ای کتاب نوشت. نوشته‌های وی دین، فلسفه و علوم را شامل می‌شود و زمینه‌های پرتی همچون موسیقی که وی کتاب بزرگی درباره‌اش نوشت و نیز سیاست که آداب‌الملوک او هنوز باقی است را در برمی‌گیرد. احتمالا سرخسی در جغرافیا و ادبیات اندیشه‌های بدیع و بکری داشته است، اما در فلسفه دقیقاً از تعالیم کندی تبعیت می‌کرده است. زندگی سوگناک وی مصادف با دوره‌ای بوده است که محیط عقلی بغداد در حال تغییر بود و راه گسترش فلسفه از محیط میهمان ستیز پایتخت خلافت به‌شهرهای ایران خصوصاً خراسان که می‌بایست تقریباً پناهگاه آن گردد آماده می‌گشت. یکی از شاگردان سرخسی، یعنی رازی نه تنها با انتقال مرکز فعالیت عقلی از بغداد به‌بیرون از آنجا، بلکه با مخالفت کامل با مکتب اندیشهٔ مشایی که توسط کندی و به‌دنبال وی سرخسی بنیاد شده بود، در واقع می‌بایست بی‌اندازه بار این انتقال را بدوش کشد.

با محمدبن زکریای‌رازی (به‌لاتین Rhazes) با شخصیتی استثنایی و فیلسوفی مواجه می‌شویم که در تاریخ فلسفهٔ اسلامی از موقعی یگانه برخوردار است، بدین معنی که تقریباً هرکسی از متکلمان گرفته تا داعیان اسماعیلی در زمینهٔ فلسفه یا زمینه‌های دیگر به‌مخالفت او برخاسته و بروی خرده گرفته است. رازی در سال ۲۵۰ق /۸۶۴م در ری پا به‌عرصهٔ حیات گذاشت و در سال ۳۱۳ق /۹۲۵م در همان شهر دیده برجهان فرو بست. دورهٔ حیات رازی به چند مرحله تقسیم می‌گردد. وی در اوان عمرش به کیمیا علاقه می‌ورزید و تنها در سالهای کبر عمرش، یعنی در میانسالگی متوجهٔ پزشکی شده بود. وی بخش نخست زندگیش را در ری سپری کرد و پس‌از کسب شهرت به‌عنوان عالم و طبیب آهنگ بغداد کردو در آنجا به‌حاذق‌ترین پزشک آوازه یافت. دانش رازی در میدان طب حتی در حیاتش ضرب‌المثل شده بود و در واقع ماندگاری نام رازی در تاریخ بیشتر بواسطهٔ دانش وی در پزشکی بوده است، اما ذکر این جنبه از فعالیت وی در اینجا بی‌مورد است و به‌تاریخ علم تعلق دارد نه فلسفه.

گذشته از این، رازی فیلسوفی نامدار نیز می‌باشد، اما هرگز وارد جریان شایع حیات فکری اسلامی نگردید، و این دقیقاً بواسطهٔ ذات اندیشهٔ وی بوده که با «فلسفهٔ نبوت» که به

طورکلی مشخصهٔ اسلام بوده است مخالفت داشت. آثار فلسفی رازی قرنها از نظرها پنهان مانده بود و تنها در دهه‌های گذشته و عمدتاً با مساعی پول کراوس بوده که بخشی از آن بدست آمده است. رازی فیلسوفی مستقل بوده و به‌هیچ یک از مکاتب فکری که پیش‌از وی بنیاد گرفته بود تعلق نداشت. وی خود را همسنگ افلاطون وارسطو که توانسته بودندمکاتب فلسفی جدیدی پی‌افکنند می‌دانست. رازی ذاتاً به‌مسائل جدلی و اقتراحی خو گرفته بود و رسایلی دررد متکلمان و فیلسوفانی چون ابوالقاسم‌بلخی، از شاگردان خیاط معتزلی و شهید بلخی، فیلسوف ـ متکلم نوشت و نیز در رد سرخسی سابق‌الذکر رسالهٔ جداگانه‌ای تألیف نمود.[۴]

نوشته‌های رازی هریک به‌نوبهٔ خود علاقهٔ شدید پاره‌ای از علمای برجسته نظیربیرونی را برانگیخت که فهرستی از آثار وی را ثبت کرد، اما عکس‌العملهای تند بسیاری از دانشمندان دیگر را نیز موجب گردید. فیلسوفان و متکلمان اسماعیلی باشدتی تمام بروی تاختند وابوحاتم‌رازی، حمیدالدین کرمانی و ناصرخسرو رسالات زیادی دربارهٔ رازی نوشتند تا آنجا که‌نوشته‌های آنها پاره‌ها و قطعات زیادی از رسالات از میان رفتهٔ رازی را در خود گنجانده‌اند. مشائیانی نظیر فارابی نیز بر رازی خرده گرفته‌اند، و دانشمندان و پزشکانی همچون ابن‌الهیثم و علی‌بن رضوان نیز از او انتقاد کرده‌اند. تنها جایهایی که رازی پاره‌ای نفوذ فلسفی اعمال کرده بود در میان تنی چند از متکلمان شیعه بوده که نظریهٔ لذت وی را پذیرفتند و همچنین در میان اسماعیلیان متأخر کمابیش تأثیر کرده بود، زیرا نوشته‌های کیمیاوی او به‌رغم اختلاف نظرش در تفسیر آنها وارد مجموعهٔ جابری گردید که هرمسیگری که به‌دنبال عصر ترجمه در سدهٔ دوم هجری /سوم میلادی وارد پیکر بندی اسلامی شد با آن در آمیخته است.

در منابع سنتی مختلف از بالغ بردویست کتاب رازی نام رفته که موضوع بحث آنها تقریباً همهٔ شاخه‌های علوم است. عناوین پاره‌ای از مهمترین آثار رازی که به‌فلسفه و موضوعات وابسته بدان مربوط می‌گردد عبارتند از المدخل الی‌المنطق و کتاب البرهان در منطق؛ سمع‌الکیان، فی‌الزمان و المکان و فی‌اللذة در فلسفهٔ طبیعی؛ النفس الصغیر، النفس الکبیر، الشکوک علی‌ابرقلس، الشکوک علی‌جالینوس، میدان العقل، العلم الالهی، الصراةالفلسفیه و الطب الروحانی در فلسفه که سه کتاب اخیر در فهم اندیشهٔ رازی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. بیشتر این رسالات از میان رفته‌اند و تنها بخشهایی از آنها را در آثار مؤلفان متأخر می‌توان بدست آورد. از جمله آثار رازی که چنین سرنوشتی یافته است تألیف بزرگ وی العلم الهیولی است که قسمتهایی از آن را در زادالمسافرین ناصرخسرو و پاره‌هایی دیگر را در دیگر آثار فلسفی متأخر می‌توان پیدا کرد.

خاصه‌ترین سیماهای فلسفهٔ رازی اعتقاد او به‌پنج قدیم (قدماءخمسه) و نظریه‌اش دربارهٔ طبیعت و تاریخ نفس است، نظریه‌ای که نشان از گرایشهای گنوستیک دارد و به‌تصور رازی از طبیعت مربوط می‌گردد. پنج اصل رازی که عبارتند از باری (خالق)، نفس، ماده، زمان و مکان معروفند و هم نفوذ مانی گرایی و هم تأثیر تیمایوس (طیماوس) افلاطون و شروح و تفاسیری که بعدها برآن نوشته شده در آن انعکاس یافته است. رازی به‌باری اعتقاد

۴. نگاه کنید به‌محقق، ص۷ـ۴۵.

راسخ داشته است، اما چهار «اصل» دیگر را نیز مانند وی قدیم می‌دانست. رازی هم به مکانی جزئی یا محدود اعتقاد داشت و هم به‌مکانی مطلق. همچنین وی نیز در پی‌افلاطون و احتمالا انگاره‌های زروانی و مانوی میان زمان محدود و زمان مطلق فرق می‌گذاشت و زمان مطلق را جوهری مستقل از ماده تصور می‌کرد و آن را همچندابدیت یادهر که همان ایون «aion» یونانی بود می‌دانست.

اما در خصوص ماده؛ رازی نظریهٔ ذره‌گرایانهٔ نومایه‌ای آورده که با ذره‌گرایی متکلمان و نیز ذره‌گرایی معروف دموکریتوس (ذیمقراطیس) بکلی فرق دارد. به عقیدهٔ رازی اتمها از تکاثف برخوردارند و برای پدید آوردن پنج عنصر در خلاء با هم در می‌آمیزند[5]. بدین ترتیب آنها با جزءلایتجزای متکلمان که تکاثف و گشادگی ندارند تفاوت دارند. خواه این ذره‌گرایی چنانکه پاینز می‌اندیشید مأخوذ از منابع بودایی بوده یا آنطورکه ه.آ.ولفس اعتقاد داشت از تفاسیر متأخر و مجهول مکتب دموکریتوس گرفته شده باشد، تردیدی نیست که از جالبترین اشکال ذره‌گرایی در فلسفه اسلامی می‌باشد.

نظریهٔ رازی دربارهٔ روح برخلاف دیگر جنبه‌های فلسفهٔ او که صبغهٔ «مادیگرایانه» دارد، تعابیر عرفانی تخته‌بند بودن روح در زندان تن را بخاطر می‌آورد. بنابر عقیدهٔ رازی روح می‌خواست برای پدید آوردن قوالبی که منبع لذت جسمانی باشد با ماده متحد گردد، اما ماده از پیوستن به‌این اتحاد استناع ورزید. آنگاه خالق برای اینکه وقوع این لذت میسر گردد این جهان را آفرید. اگر چند روح دارای حیات است، اما از دانش که بتواند با آن موقع خویش را تمیز دهد بی‌بهره است. بنابراین خالق از الوهیت خویش عقل را آفرید و آن را بدین جهان فرستاد تا از خوابش بیدارکند و او را از زندان ماده که در آن در افتاده است رهایی بخشد. و این رهایی تنها با بکار بردن عقل در فلسفه رخ می‌دهد. بدین ترتیب به‌عقیدهٔ رازی فلسفه نهادی رهاینده و نجات بخش دارد.

جای بسی شگفتی است که درست این اعتقاد به‌وجود عقل در همهٔ بشر است که موجب گردید تا رازی به‌مخالفت با عقیدهٔ به‌دین مرسل و پیامبران برخیزد. به‌اعتقاد رازی چون همهٔ انسانها دارای عقل می‌باشند و از این حیث باهم برابرند نیازی به‌پیامبران نیست و آنها نمی‌توانند دارای برتری معنوی برسایر آدمیان باشند. این جنبه از اندیشهٔ رازی که در دوکتاب وی به‌نامهای فی‌حیل‌المتنبیان و فی‌النبوات آمده سبب گردید که همهٔ فلاسفه و متألهان اسلامی از بیرونی تا ابوحاتم با شدتی تمام بروی بتازند. در واقع متونی که پس‌از رازی تا زمان حاضر درکلام اسلامی تألیف شده‌اند دارای فصولی می‌باشند که مخصوصاً به‌رد نظرات رازی و ابن‌راوندی در باب انکار ضرورت نبوت اختصاص یافته‌اند.

رازی در فلسفهٔ اخلاقی عمیقاً از سقراط که سخت مورد احترام وی بوده متأثر است. کتابهای الطب الروحانی والسیرة الفلسفیة او مشتمل بر برنهاده‌های بزرگی از نظریهٔ اخلاقی او می‌باشد که شاید برجسته‌ترین سیمای آن نظریهٔ معروف او در باب لذت است؛ بنابراین نظریه لذت چیزی مگر بازگشت به‌احوال طبیعی نیست.

از ابونصرفارابی، دومین فیلسوف بزرگ مکتب مشایی پس‌ازکندی، در جاهای دیگر

۵. نگاه کنید به س. پاینز، فصل دوم.

آنقدر سخن رفته است که دیگر به‌بررسی مانیازی نیست، و ما در اینجا مروری گذرا خواهیم داشت از اهمیت ویژه‌ای که وی برای سنت فلسفهٔ اسلامی در ایران داشته است. فارابی که از حدود سال ۲۵۷ق /۸۷۰م تا ۳۳۹ق /۹۵۰م زندگی می‌کرده نیمی از عمرش را در خراسان و نیمی دیگر را در بغداد و حلب بسر آورده بود. این حقیقت به‌کسب اهمیتی دلالت می‌کند که خراسان در زمینهٔ فعالیت عقلی آغاز کرده بود، آنچنانکه نسلی پس‌از فارابی ولایت مزبور، نه بغداد، عرصهٔ مرکزی فلسفهٔ اسلامی گردید.

فارابی را حتی پیش‌از کندی بنیانگذار فلسفهٔ اسلامی برسمیت می‌شناسند و بتازگی توجه زیادی به‌او مبذول شده است. آثار وی‌در منطق اعم ازرسالت ابداعی و تفاسیر برارغنون ارسطو شالوده‌های منطق را در میان مسلمانان پی‌افکند. فارابی با در آمیختن اندیشهٔ سیاسی‌افلاطون، فلسفهٔ اخلاقی ارسطو و نظریهٔ سیاسی اسلامی در چندین کتاب که آراءاهل المدینةالفاضلةاهم آنها می‌باشد مقام خویش را به‌عنوان بنیانگذار فلسفهٔ سیاسی اسلامی تثبیت کرد. کوشش وی در سازش دادن‌میان فلسفه‌های‌افلاطون‌و ارسطو در کتاب الجمع‌بین رایی‌الحکیمین افلاطون الالهی و ارسطو گرایشی را پی‌افکند که توسط فلاسفهٔ مسلمان دوره‌های بعد دنبال گشت، اما در عین حال وی آراء فلسفی افلاطون و ارسطو را جداگانه و با عمقی بیشتر در رسالات دیگر مورد بحث قرار داد. فصوص الحکم او که برخی آن را به‌ابن‌سینا نسبت داده‌اند هزارسال در عالم اسلام مورد تحقیق و تتبع قرار گرفته و منبع بزرگی برای اصطلاح شناسی فلسفی اسلامی بوده است. همچنین این کتاب بطریقی فوق‌العاده عرفان و فلسفه را درهم آمیخته است.

بالاخره فارابی در قلمرو فلسفهٔ اولی مؤلف آثار بزرگی بود که‌کتاب‌الحروف وی برای فهم نظریهٔ او در باب هستی شناسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. همچنین وی تفسیری برما بعدالطبیعهٔ ارسطو به‌نام اغراض ما بعدالطبیعه نوشت که اگر چند رسالهٔ کوتاهی است، در ابن‌سینا تأثیر عمیقی نهاده و به‌او در فهمیدن اثر ارسطو کمک فراوان کرده است. فارابی از طریق مشائیان متأخر و خصوصاً ابن‌سینا همواره برتمام فلسفهٔ اسلامی پس‌از خود تأثیر گذاشت وشخصیتی گردید که در هربررسی و تحقیق وجوه متعدد فلسفهٔ اسلامی از آغاز بالندگی آن از سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی باید وی را در نظر داشت.

تردیدی نیست که بزرگترین فیلسوف پس‌از فارابی و پیش‌از ابن‌سینا ابوالحسن محمدبن‌یوسف‌العامری است، اگر چند دیری نگذشت که تحت الشعاع شخصیت عظیم ابن‌سینا قرار گرفت. وی در اوایل سدهٔ چهارم هجری /سدهٔ دهم میلادی در نیشابور چشم به‌جهان گشود، به‌احتمال زیاد در حلقهٔ درس ابوزید بلخی تلمذ کرد و بیشتر ایام عمر خود را در ولایت زادبومش بسر آورد. عامری در سال ۳۶٤ق /۵ - ۹۷٤م از بغداد دیدن کرد، اما از این شهر بیزاری جست و از این رو طولی نکشید که به‌نیشابور مراجعت کرد و در سال ۳۸۱ق /۹۹۱م در همان شهر دیده برجهان فرو بست. وی در میان معاصران خود از احترام زیادی برخوردار بود و سجستانی، توحیدی، مسکویه و بسیاری از دیگر فلاسفهٔ متأخر به او استناد می‌کنند. شهرستانی در ملل و نحل وی را یکی از فلاسفهٔ بزرگ اسلام می‌خواند و به‌او لقب صاحب‌الفلسفه داده بودند.

از آثار عامری دست‌کم بیست کتاب برشمرده‌اند[۶]. تنها بتازگی پاره‌ای از آثار وی، نظیر **الاعلام بمناقب الاسلام** در دفاع از اسلام و **السعادة و الاسعاد** در فلسفهٔ اخلاقی به‌طبع رسیده است. تاریخ فلسفهٔ عظیم او موسوم به **الامدعلی‌الابد** مانند چند اثر دیگرش هنوز چاپ نشده است. از مصنفات دیگر عامری دیگر **مناهج‌الدین** در تصوف است که کلاباذی در **التعرف** خود که تفاسیری برتألیفات ارسطو است از آن تأثیر برگرفت، و نیز **الفصول فی‌معالم الالهیه** و **فرخ نامهٔ یونان دستور** که کتاب اخیر تألیفی به‌فارسی است.

باید از نظریهٔ سیاسی عامری نیز در اینجا سخن گفت؛ دراین زمینه در دفاع نیرومندش از اسلام که لحن و استدلالی بی‌همتا در میان فلاسفهٔ مشایی دارد و نیز در پاره‌ای نظرات محض فلسفی ولاهوتی نظیر اتحاد عقل و معقول نه تنها از منابع یونانی تأثیر گرفته، بلکه از اسناد و اخبار پیش از اسلام نیز متأثر بوده است. اگر چند ابن‌سینا برعامری تاخته و این شخصیت نیرومند که می‌بایست در پهنهٔ فلسفه جانشین عامری گردد وی را در محاق فراموشی برد، با اینهمه فلاسفهٔ متأخر آثار او را می‌خواندند و از او نقل قول می‌کردند، و حتی در عصر صفوی فیلسوفی چون ملاصدرا درکتاب **اسفار** خود چندین بار به‌او استناد می‌کند. عامری از طریق مصنفات شاگردانش تأثیر زیادی برفلسفهٔ اسلامی گذاشته بود، اما تاکنون کمتر به‌اهمیت وی در این زمینه پی‌برده‌اند. و نیز عامری یکی از نخستین فلاسفهٔ اسلامی است که سزاوار تحقیق و بررسی بیشتری می‌باشد.

اگر چند پس‌از چند دههٔ نخست سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی خراسان محل اصلی و مرکز عمدهٔ فلسفهٔ اسلامی گردید، اما بغداد تا پایان این قرن همچنان یکی از مراکز مهم حیات فکری بوده است. در طی نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی برجسته‌ترین فیلسوف بغداد ابوسلیمان سجستانی، معروف به‌منطقی بوده که اصل و نسب ایرانی از ولایت سیستان داشته است. لقب منطقی که به‌معنی «منطق شناس» است از قدرت او در قلمرو منطق حکایت می‌کند. در واقع فلسفهٔ مشایی مکتب بغداد در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی بیش‌از پیش به‌قیمت از دست نهادن دیگر جنبه‌های فلسفه به‌منطق علاقه مندگردید.

سجستانی شاگردان زیادی تربیت کرد و در محافل عقلی بغداد که بسیاری از رجال برجسته همچون عامری و مؤلفان **رسایل** اخوان الصفا بدانجا آمد و شد می‌کردند شخصیت مقدم بوده است. شاید این تماس با علمای گونه‌گون یکی از دلایلی بوده است که موجب گردید تا سجستانی اثر معروفش **صوان‌الحکمه** را در تاریخ فلسفه‌ازآغاز تا روزگار خود تصنیف کند. علی‌بن‌زید بیهقی ذیلی به‌نام **تتمه‌صوان‌الحکمه** براین اثرنوشته که تا امروز هنوز یکی از منابع اصلی ما برای شناخت فلسفهٔ نخستین اسلامی است.

گزارش جلسات مباحثات فلسفی سجستانی را باید در آثار شاگرد او ابوحیان توحیدی، که از مشاهیر متصوفه و ادبای عصر خود بوده است جست وجوکرد. دوکتاب **الامتاع والمؤانسه** و **مقابسات** او آیینهٔ حیات فکری غنی و متنوع بغداد در اواخر سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی است. اگر چند توحیدی خود فیلسوف معروفی نیست، اما مفتاحی است برای فهم حیات فکری آن عصر.

۶. نگاه‌کنید به م. مینوی، «از خزاین ترکیه»، *RFLT*، ج ۴، شمارهٔ ۳ (۱۳۳۶ ش)،ص۸۳ـ۶.

در طی دهه‌های پایانی سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی مجموعه‌ای از پنجاه‌ویک رساله پدید آمدند که موضوع آنها تقریباً همهٔ میادین دانش بشری است و به‌رسایل اخوان‌الصفا شهرت دارند. این گروه مؤلفان که هرگز ماهیت آنها کاملا روشن نشده است بی‌گمان در هوای تشیع دم می‌زدند، اما شاید برخلاف آنچه بعدها گمان رفته است دقیقاً اسماعیلی نبوده‌اند. همچنین گروه مزبور با سازمانی سری پیوستگی داشته و احتمالاً مرکز این سازمان در بصره بوده است. رسایل اخوان الصفا وسیله‌ای جهت‌انتشار تعالیم این انجمن در میان پیام گیرندگان وسیعتر بوده است. اسماعیلیان در طی سده‌های آینده رسایل را از آن خود دانستند و دورسالهٔ رسالةالجامعه و جامعةالجامعه که بعدها نوشته شده اند و اصول تعلیمات رسایل در آنها جمع آمده است هم محرمانه و هم به‌گروه کوچکتری از استادان اسماعیلی تدریس می‌شد.

رسایل اخوان الصفا تأثیر زیادی برمتفکران اسلامی گذاشته بودند و بیشتر متفکران مسلمان متأخر از غزالی و ابن‌سینا تا ملاصدرا آنها را می‌خواندند. رسایل اخوان الصفابواسطهٔ آنکه به‌زبانی ساده علوم و فلسفه را تشریح و تبیین می‌کردند و نیز از آن جهت که کوشیده بودند تا فلسفه و دین را بهم نزدیک کنند تقریباً بلافاصله پس‌از انتشار توجهٔ زیادی را به خود جلب کردند. رسایل مزبور شارح و مفسر فلسفهٔ نوفیثاغورثی درآمیخته با اصول مشایی و البته تعالیم اسلامی می‌باشند. بنابراین آنها به‌فلسفهٔ مشایی نخستین و جابر و هرمسی‌گرایی متقدم وابسته‌اند و نیز باید از تعالیم صابئیان نیز اندکی تأثیر برداشته باشند. باید در اینجا یادآور گردید که صابئیان حران وارث مذهب نوفیثاغورثی و هرمسی گرایی متأخر یونان بوده‌اند.

ستون فقرات فلسفهٔ رسایل نمادگرایی عددی و نگرش ریاضی است که اعداد و ارقام را به‌شیوهٔ فیثاغورثی نه تنها همچون کمیت بلکه چون نمادهای واقعیتهای فوق طبیعی و اصل اشیاء می‌بینند. علوم بواسطهٔ جنبهٔ نمادی خود با دیدگاه دینی در می‌آمیزند. رسایل ترکیبی از دانش عصر خود بدست می‌دهند و در عین حال یکی از مشهورترین تلاشی می‌باشند که در طی سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی برای آشتی دادن میان دین و فلسفه بعمل آمده است. نظر به‌فهم پذیر بودن نهاد رسایل، سادگی سبک بیان و قاطع بودن مسائلی که از سوی مصنفان آنها مطرح می‌شود، جای تعجب نیست که فلاسفهٔ مشایی، متألهان و صوفیان، کسانی از تمام نحله‌ها در داخل توالی مستمر حیات فکری اسلامی آنها را خواندند و از آنها تأثیر برگرفتند.

یکی از برجسته‌ترین دانشمندان سدهٔ چهارم‌هجری /دهم میلادی فیلسوف و مورخ نامی ابوعلی‌احمدبن محمدیعقوب مسکویه می‌باشد که بیشتر به‌مسکویه معروف است که صورت عربی نام اوست. بدرستی معلوم نیست که آیا وی مجوسی نو مسلمان بوده یا آنکه به‌خانواده‌ای تعلق داشته که در نسلهای پیش‌از ابوعلی قبول اسلام کرده بود[۷]. و نیز شک است که آیا

۷. این دونظریه‌را باید در م. ارکون. *Contribution á l'étude de l'humanisme arabe au IvelXe Siécle: Miskawayh Philosophe et historien* پیدا کرد.(پاریس ۱۹۷۰) این کتاب جامعترین و عالمانه‌ترین اثری است که در بارهٔ مسکویه نوشته شده؛ و م. عبدالحق انصاری *The Ethical Philosophy of Miskawaih* (علیگره ۱۹۶۴).

نام وی مسکویه (مشکویه) بوده یا ابن‌مسکویه. وی در سال ۳۲۰ق /۹۳۶م در ری بدنیا آمد؛ بعدها به‌بغداد رفت و به‌انجمن سجستانی آمدوشد می‌کرد و از ندمای نزدیک ابومحمد حسن مهلبی، وزیر معزالدولهٔ دیلمی گردید. در طی این دوره مسکویه ایام عمرش را با خوشی و لذت جویی می‌گذراند و اشعار دنیاوی می‌سرود. اما با مرگ مهلبی وی روش زندگی خود را تغییر داد. به‌ری بازگشت و به‌خدمت ابن‌العمید پیوست و خازن‌کتب وی گردید. مسکویه در ری درکتابخانه‌ای بزرگ به‌مطالعهٔ جدی‌کتب مختلف پرداخت و جهان‌بینی وی دگرگونی یافت. در سال ۳۶۵ق /۹۷۶م به‌بغداد مراجعت‌کرد وکتابدار و سفیر عضدالدوله، پادشاه بویهی گردید. تنها در سال ۳۷۲ق /۹۸۳م پس‌از مرگ عضدالدوله وی به‌مطالعهٔ فلسفه آغازکرد. بعدها او به‌عنوان پزشک به‌خدمت خوارزمشاه پیوست و در آنجا ابن‌سینا را ملاقات کرد. بالاخره مسکویه در سال ۴۲۱ق /۱۰۳۰م پس‌از دهها‌سال فعالیت فاضلانه و طلبه وار و نیز زندگی همراه با پرهیزگاری و تقوی پس‌از روگردانی از لذت جوییهای اوایل عمرش به‌سن نودوشش سالگی دیده برجهان فرو بست.

مسکویه به‌کیمیا و پزشکی علاقه‌مند بود و در تاریخ اسلامی متأخر در هردو این زمینه‌ها از وی یاد می‌شود. اما شهرت عمدهٔ مسکویه بیش‌از همه بواسطهٔ شاهکار تاریخی او **تجارب‌الامم** و آثار فلسفی اوست‌که از آن شمارند **تربیةالسعادات** و **منازل‌العلوم** در طبقه‌بندی علوم، **الفوزالاصغر**، **الفوزالاکبروالحوامل** و **الشوامل** درباب مسائل‌کلامی و دو رسالهٔ اخلاقی مشهورش به‌نامهای **تهذیب‌الاخلاق** و **جاویدان خرد**.

دیرپاترین نوشته‌های مسکویه در زمینهٔ حکمت خلقی بوده است. وی به پیروی از عامری و برخی از دیگر مؤلفان متقدم علم اخلاقی فلسفی مبتنی بر تعالیم اسلام و فلسفهٔ افلاطون و ارسطو پدید آورده‌که دو فلسفهٔ اخیر را به‌کمک فلسفهٔ متأخر یونان، خصوصاً آثار جالینوس دریافت‌کرده است. **تهذیب‌الاخلاق** که دارای چنین ترکیبی است پاره‌ای سیماهای بدیع نیز دارد‌که از فکر خود مسکویه سرچشمه می‌گیرد. مسکویه اهمیت اروس (eros بـه معنی عشق) راکه ارسطو از آن غافل مانده بود از نوزنده‌کرد و آن را در راههای تازه‌ای بکار برد. همچنین وی از عشق میان معلم روحانی و شاگرد سخن می‌گوید به‌طریقی‌که در منابع یونانی یافت نمی‌شود، اما بعدها در مغرب زمین عصر مسیحیت مشاهده می‌گردد. و نیز نفوذ پاره‌ای عناصر ایرانی پیش از اسلام را درمسکویه، هم در **تهذیب الاخلاق** و هم در **جاویدان خرد** که عنوان‌کتاب دال برپیوند آن با **خرد** ایرانیان قدیم است می‌توان مشاهده کرد. کتاب مزبور از **خرد** ایرانیان درعصر هوشنگ پیشدادی نیز سخن می‌گوید. این اثر که به‌رغم نام فارسی آن به‌عربی نوشته شده، یکی از منابع مهم عصر اسلامی است و مشتمل بر کلمات قصار و گفته‌های اخلاقی است‌که اصول تعالیم اخلاقی ایرانیان عهد باستان بوده است. مسکویه در تاریخ متأخر اسلام —و خصوصاً در ایران— نه‌تنها بواسطهٔ **تهذیب‌الاخلاق** خود، بلکه خصوصاً به‌عنوان نتیجهٔ ترجمه و تحریر این اثر در **اخلاق ناصری** نصیرالدین طوسی که بی‌تردید معروفترین اثر در زمینهٔ اخلاق فلسفی به‌زبان فارسی است باقی مانده است.

اگر چند ابوریحان بیرونی (۳۶۲ق /۹۷۳م—۴۴۲ق /۱۰۵۱م) بیشتر به‌تاریخ علم اسلام تعلق دارد تا به‌فلسفه، با اینهمه درگفت و گوی از فلسفهٔ اسلامی نادیده گرفتن وی

امکان پذیر نیست. از طریق بررسیهای سالشماری آنطور که در آثار الباقیه و مطالعهٔ بی‌مانند وی در تمدن و فرهنگ هند در تحقیق ماللهند مشاهده می‌شود می‌توان اندکی از جهان‌بینی فلسفی وی به‌عنوان دانشمندی مسلمان که حس شدیدی از مشاهده را با قدرت تجزیه و تحلیل نقادانه و خردمندانه درآمیخته است و نیز کسی که نسبت به‌درستی وحی‌و مکاشفه تعصبی نداشته است آگاهی یافت. اما خصوصاً در سؤال و جوابهایی که میان او و ابن‌سینا رفته است اندازهٔ اهمیت بیرونی را به‌عنوان ذهن بسیار پرقدرتی که وضوحاً و بالاستقلال داوری می‌کند و درعین حال نقاد فلسفهٔ مشایی شایع است می‌توان دریافت. در حقیقت بیرونی را باید یکی از بزرگترین نقادان تاریخ طبیعی ارسطویی در سده‌های میانه بشمار آورد.

همچنین آثار بیرونی در قلمرو دین تطبیقی نیز پر اهمیت می‌باشند و کمابیش وی را می‌توان بنیان گذار این علم دانست. او در این زمینه نه تنها مشاهده‌گر واقعیتها بود بلکه دیدی فوق‌العاده داشت که وی را قادر می‌ساخت مشاهده‌گر دقیق و مطالعه کنندهٔ ادیان دیگر باشد. اگر چند بیرونی رسالهٔ فلسفی جداگانه‌ای ننوشت، اما این اندیشمند قدر اول در لابلای آثار دیگرش مطالب فلسفی بسیاری نقل کرده است که وی را در عداد فلاسفهٔ معتبر عصر خود قرار داده است، اما وی فیلسوفی است که خود را در هیچ یک از مکاتب فلسفی شایع عصر خویش کاملا وارد نکرده است.

مردانی که به‌اندازه‌ای که ابن‌سینا برتمدن اسلامی، خصوصاً در منطقهٔ ایران این تمدن تأثیر گذاشته است، برتمدنشان و تاریخ آیندهٔ آن اثری عمیق گذاشته باشند بسیار اندک می‌باشند. ابن‌سینا که نبوغ و در عین حال قدرت ترکیب و تجزیه و تحلیل شگفت‌آوری داشت و نیز دارای نیروی جسمانی‌و ذهن خارق‌العاده‌ای بود، توانست ترکیبی دیر پا در قلمرو فلسفه و پزشکی پدید آورد. می‌توان گفت که هیچ متفکری در تاریخ اسلام پس‌از ابن‌سینا، اعم از پزشک و منطقی کاملا برکنار از تأثیر وی نبوده است. حتی متألهان و دیگر شایندگان در علوم دینی پاره‌ای از معتقدات اساسی تعالیم فلسفی وی را اخذ کرده‌اند.

ابن‌سینا که در سال ۳۷۰ق /۹۸۰م بدنیا آمده و در سال ۴۲۸ق /۱۰۳۷م چشم بر-جهان بسته بود در یکی از دوره‌های پرآشوب تاریخ ایران زندگی می‌کرده است. زادگاهش بخارا و نواحی مجاور آن با ظهور غزنویان ترک که می‌بایست جانشین سامانیان گردند نه‌تنها دستخوش تغییری سیاسی شد، بلکه از لحاظ قومی نیز دگرگونی یافت. وی در بیست‌ویک‌سالگی ناگزیر به‌ترک زادگاهش گردید و بقیهٔ ایام عمر خود را در ناآرامی و بی‌قراری در دربارهای مختلف سلاطین آل‌بویه گذراند و معیشت خود را از طریق طبابت و گه‌گاه به‌عنوان دولتمرد و وزیر تأمین می‌کرد. طولانی‌ترین دورهٔ آرامش نسبی در زندگی ابن‌سینا غیراز آشفتگیها و نگرانیهایی که گه‌گاه وی را دل مشغول می‌داشت، نه‌سالی بود که او در اصفهان در دربار علاءالدوله گذراند. اما حتی رشتهٔ این آرامش کوتاه نیز با حملهٔ مسعود، پسر محمود غزنوی به‌اصفهان ناگهان از هم گسیخت. ابن‌سینا که نیروهایش را بسیار آزادانه و مسرفانه خرج کرده بود، شمع حیاتش را بمراتب سریعتر از آنکه از مردی با نیروی جسمانی خارق‌العادهٔ او

انتظار می‌رفت سوزانـد و در پنجاه‌وهفت سالگی در شهر همدان چشم برجهان فرو بست.[۸]

قوه تمرکز فکری و بینش عقلی استثنایی ابن‌سینا چنان بوده است که حتی زندگی آشوبناکی که مقدر بود وی در پیش‌گیرد نتوانست آنها را بزوال برد. ابن‌سینا در شانزده‌سالگی در پزشکی مبرز و مشهور شد و در هجده‌سالگی از فـراگرفتن همهٔ علوم مرسوم عصر خود فارغ شد و به‌مرتبهٔ استادی رسید و از دیدگاه یک دانشمند در همهٔ علوم بکمال رسید، و چنانکه خود در شرح احوالش کـه برشاگرد محبوبش ابوعبیدجوزجانی تقریر کـرده می‌گوید، از آن پس در مقدار علمش تفاوتی حاصل نگشت، بلکه تنها بـرعمق دانش او بیفزود.

یکی از خصایل عمدهٔ ابن‌سینا حرص سیری ناپذیر وی به‌دانستن و سرآمد کردن خود در فراگیری علوم بوده است. هیچ نـوع علمی از منطق و ریاضیات گرفته تا مابعدالطبیعهٔ محض، از عروض تا تفسیرقرآن نبوده که توجه وی را به‌خود جلب نکرده باشد. در واقع مقدر بود که وی به‌تمام شاخه‌های «علوم عقلی» کمک بزرگی کند، مگر شاید پاره‌ای شاخه‌های ریاضیات که سهم عمدهٔ وی محدود است به‌نگرش موسیقایی و فلسفهٔ علوم ریاضی، صفت ممیز پویش مستمر وی پس‌از جامعیت و کمال گرایش او به‌عربی بوده است. چون برخی از علما برابن‌سینا خرده گرفته بودند که وی آثار فلسفی خود نظیر **شفا** را به‌سبک «عربی عجمی» (به هردو مفهوم کلمه) نوشته است، از این‌رو وی مدتی راکه در اصفهان اقامت داشت کوشش و وقت زیادی را صرف اصلاح و تکمیل سبک عربی خودکرده بود. در نتیجهٔ مطالعاتی‌که ابن‌سینا در این دوره نموده بود توانست اثر بزرگی در باب زبان عرب تصنیف کند که اکنون از میان رفته است. اما حاصل این کوشش را در سبک نثر بسیار پیراستهٔ غالب آثار بعدی وی همچون اشارات مشاهده توان کرد.

ابن‌سینا بالغ بردویست اثر تصنیف کرده است که شمار زیادی از آنها هنوز باقی مانده است، و به‌رغم شهرت وی هنوز همهٔ آنها مـورد بررسی و تتبع قرار نگرفته‌اند. گذشته از آثار علمی و پزشکی او که معروفترین آنها **قانون**، خلاصهٔ طب سنتی اسلامی می‌باشد، نوشته‌های فلسفی او به‌تنهایی از صدرساله نیز می‌گذرد. این آثار ازکتاب بزرگ **شفا** که در مغرب‌زمین از طریق ترجمهٔ لاتین بخشی از آن به Sufficientia معروف است آغاز می‌گردد و به‌سؤال و جوابهای کوتاه و مقالات موقوف به‌موضوع واحد فلسفی، کلامی یا لاهوتی ختم می‌شود. شفا که مرکب از چهارفصل در منطق، فلسفهٔ طبیعی، ریاضیات و فلسفهٔ اولی است، در حقیقت خلاصهٔ فلسفهٔ مشایی ابن‌سینا می‌باشد که در آن از علوم طبیعی و ریاضی معروف عصر نیز سخن می‌رود. این کتاب در طی هزارسال پس‌از نوشته شدنش همچنان نمایندهٔ اوج فلسفهٔ مشایی بوده و تا به‌امروز هنوز در مدارس ایران مطالعه و تدریس می‌شود.

در این کتاب و مختصر آن **نجات** و نیز در رسالات متعددی که استدلالهای خاص این آثار بسیار جامع را آشکار می‌سازند است که می‌توان صورتبندی مرسوم فلسفهٔ مشایی اسلامی را که باکندی آغاز می‌گردد و با خود ابن‌سینا به‌کمال می‌رسد دریافت. لایتغیرهای مربوط به هستی شناسی را، بحدی که ابن‌سینا بیش‌از همه به‌یک «فیلسوف وجود» شهرت یافته است،

۸. برخی دعوی می‌کنند که ابن‌سینا در اصفهان درگذشت. در اصفهان امامزاده‌ای مدفون است که تنی چند از علمای اصفهان آن را مدفن ابن‌سینا می‌دانند.

باید در این آثار مشاهده کرد. تمام بیان لاهوتی ابن‌سینا برتمایز بنیادی میان وجود و ذات یا ماهیت و تقسیم سه‌گانهٔ وجود به‌واجب، ممکن‌و ممتنع استوار است. جهان شناسی ابن‌سینا که پیوستگی نزدیکی با تصور یک جهان سلسله مراتبی که از خالق و رشته‌ای از عقول و بافرشته شناسی‌ای که نیز به‌عقول جداگانه‌ای پیوستگی داشت که در این جهان همچون منبع معرفت و وجود عمل می‌کند شروع می‌شود براین تقسیم مبتنی است. همچنین ابن‌سینا علم النفسی مبتنی‌برتفاسیر نوافلاطونی ازDe Anima (جان)ارسطو را توسعه می‌دهد که‌نیز پیوند نزدیکی‌با هستی شناسی او دارد و همچنین معلوم می‌دارد که وی در این زمینه متأثر از تأثیرات اسلامی، نو افلاطونی و ارسطویی بوده است.

این خصلت ابن‌سینا که بوده همینکه به‌اوج این معرفت عقلی رسیده که چون مبتنی بر-شهودهای درست بوده پذیرفتنی‌ترین و مشروعترین شکل فلسفی عقلی گردید، از این رو او می‌بایست با رسیدن به‌افقهای نامحدود «عرفان اشراق» خواستار فایق آمدن برسنتز خود باشد. ابن‌سینا در سالهای آخر حیاتش کتاب **منطق‌المشرقین** را نوشت و در آن عقیدهٔ خود در باب «فلسفه برای خواص» را ابراز داشته است. اگر چند قسمت اعظم این سند معتبر از میان رفته است، اما در قالب نقلهای خیالی،تألیف استادانهٔ وی، **الاشارات و التنبیهات** —آخرین کتاب بزرگ ابن‌سینا —و برخی نمونه‌های دیگر آنقدر مطلب از این کتاب باقی مانده است که ما را قادر سازد تا «فلسفهٔ شرقی» را که وی در اواخر عمرش بدان گرایش یافت بازسازی کنیم.

در فلسفه یا دقیقتر بگوییم در عرفانی (theosophia به‌معنی اصلی یونانی آن نه به مفهوم تحریف شدهٔ کنونی) که معرفت و تجربه‌بهم در آمیخته بودند و به‌تجربهٔ مستقیم‌فراسمی حالات وجود انجامید، «فلسفهٔ شرقی» ابن‌سینا در حیات فکری متأخر اسلامی ایران بیشترین اهمیت را داشته است. این فلسفه نخستین گام در مسیری را برداشت که یک قرن‌ونیم بعد با شیخ شهاب‌الدین سهروردی، معروف به‌شیخ اشراق به‌چنان نتایج درخشانی انجامید.

ابن‌سینا برای حیات فکری ایران به‌مفهومی دیگر نیز اهمیت داشته است. وی نخستین کسی است که در صدد برآمده است تا فلسفهٔ مشایی را به‌فارسی بنویسد. **دانشنامهٔ علایی** او که کمابیش ترجمهٔ فارسی کتاب **نجات** است با دشواریهای بزرگ زبان‌فارسی مواجه گشت و شاید آنطورکه مؤلف آن امید داشته است موفق نشد که در عالم فارسی زبان کتابی عامه‌-پسند گردد. اما این کتاب همراه با متن فارسی **التفهیم** بیرونی و شماری چند از آثار دیگر سده‌های چهارم و پنجم هجری /دهم و یازدهم میلادی زمینه را برای درآوردن زبان فارسی به یک زبان عقلی بزرگ جهان اسلام فراهم آوردند. بدون این مساعی اولیه نوشته‌های فارسی سهروردی، افضل‌الدین کاشانی و نصیرالدین طوسی امکان وجود نمی‌یافت.

همچنین ابن‌سینا گروه کاملی از شاگردان لایق تربیت کرد که تعالیم وی را به‌نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی انتقال دادند و مشعل فلسفه مشایی را ولوکورسو تا احیای آن توسط نصیرالدین طوسی زنده نگه داشتند. در میان بزرگترین شاگردان ابن‌سینا باید از جوزجانی نام برد که برخی از آثار استادش را تکمیل کرد و تا پایان حیات در خدمت وی بوده است؛ از دیگر شاگردان ابن‌سینا یکی ابوالحسن بهمنیاربن‌مرزبان، صاحب کتاب **التحصیل** است که از مصنفات بزرگ مشایی است؛ دیگر ابوعبدالله‌المعصومی که به‌عنوان برترین‌شاگرد

پورسینا از احترام زیاد برخوردار بوده و بالاخره ابن‌زیله که برباطنی‌ترین رسالات استادتقریظهایی نوشته است. مردانی نظیر خیام ولوکری از طریق دانشمندان فوق‌الذکر شاگردان نسل دوم ابن‌سینا بوده‌اند. بدینسان «امیرالاطباء» و استاد مشائیان از طریق آثار و شاگردانش تفوق و سلطه‌ای دیرپا در حیات فکری اسلام باقی گذاشته است.

دوشادوش مکتب معروف مشایی که با ابن‌سینا به‌اوج خود رسید در طی سده‌های نخستین اسلامی جهان‌شناسی و فلسفهٔ بسیار ساخته و پرداخته‌ای که با مذهب اسماعیلیه پیوستگی داشت گسترش و تکامل یافت که تاکنون هنوز چنانکه بایست بدان توجه نشده است. در طی این دوره که شیعهٔ دوازده امامی به‌شهادت آثار بزرگ شیخ‌محمدطوسی، کلینی و ابن‌بابویه عمدتاً دل مشغول مجموعهٔ احادیث و دیگر علوم دینی بوده است، اسماعیلیه بدقت به‌تهیه و اتمام شرح و تبیین فلسفی خود می‌پرداخته است. البته اسماعیلیه تنها دارای یک مکتب فلسفی نیست، بلکه در این مذهب دست کم سه‌مکتب فلسفی وجود دارد که غالباً به نامهای فاطمی، یمنی والموت خوانده می‌شوند. اما مکتب فاطمی دربردارندهٔ اساس تمام نگرشهای فلسفی و کلامی متأخر شاخه‌های یمنی والموت می‌باشد. و نیز تا آنجا که به مکتب فاطمی مربوط می‌شود، مگر قاضی نعمان تمام رجال برجستهٔ این مکتب ایرانی بودند و باهم قدیمترین مجموعهٔ نوشته‌های فلسفی را به‌زبان فارسی تصنیف کردند، اگر چند آنها کتابهای زیادی نیز به‌عربی نوشتند.

قدیمیترین اثر فلسفی اسماعیلی —اصطلاح فلسفه در اینجا معادل حکمت بکار رفته که اصطلاح سنتی و اسلامی است —ا*م‌الکتاب* است که احتمالا متعلق به‌سدهٔ سوم هجری /نهم میلادی می‌باشد. این اثر که اسماعیلیان فلات پامیر هنوز آن را متنی مقدس می‌دانند اعتقاد عمیقی در «پنج اصل» که اسماعیلیان را بواسطهٔ آن الخمسه می‌خواندند آشکار می‌کند که در عین حال بیانگر تأثیرات مانویت است. مؤلف این کتاب معروف که صبغهٔ گنوستیک (عرفانی) دارد معلوم نیست، اما از نخستین مراحل توسعه و تکامل عرفان و فلسفهٔ اسماعیلی که می‌بایست در سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی شارحان شایستهٔ بسیاری بیابد پرده برمی‌دارد.

اولین و یکی از بزرگترین فلاسفه و متکلمان اسماعیلی سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی ابوحاتم رازی است که در ری بدنیا آمد و حدود سال ۳۲۲ق /۳٤ - ۹۳۳م دیده برجهان فرو بست. و شهرت ابوحاتم بیشتر بواسطهٔ ردی است که وی برمحمدبن‌زکریای‌رازی در کتاب معروفش *اعلام‌النبوة* نوشته است، و همچنین آثاری به‌نامهای *کتاب‌الزینه* درکلام و*کتاب‌الجامع* در فقه دارد که تأویلی برقرآن و *اصلاح* است که مهمترین رسالهٔ منظم نخستین در باب کلام و فلسفهٔ اسماعیلی است. این آثار و فعالیت تبلیغی زیاد ابوحاتم در گسترش مذهب اسماعیلیه در ایران بسیار سودمند بوده است.

ابوحاتم رازی را ابو یعقوب سجستانی دنبال کرد که در سال ٤۰۸ق /۱۰۷۷م درگذشت و کتاب *کشف‌المحجوب* را نوشت که ترجمهٔ فارسی‌آن از نخستین نمونه‌های نثر فلسفی فارسی است. این کتاب مشتمل برهفت‌بخش و هربخش دارای هفت فصل است که نشان از نقش مرکزی عدد هفت در همهٔ عرفان اسماعیلی است. اگر چند ناصر خسرو بواسطهٔ دفاع سجستانی از تناسخ بروی خرده گرفته است، با اینهمه باید او را همراه با دیگر داعیان نامدار

اسماعیلی از جانشینان برجستهٔ ابوحاتم در شمار آورد.

از رجال نامی دیگر اسماعیلی در سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی ابوالهیثم احمدبن‌حسن جرجانی است که شهرت عمده‌اش بواسطهٔ قصیدهٔ اوست که محمدبن سرخ نیشابوری و ناصرخسرو شروحی برآن نوشته‌اند. در واقع ابوالهیثم تأثیر زیادی برناصرخسرو گذاشت. این قصیده خصوصاً بواسطهٔ بحث دربارهٔ رابطهٔ میان اخترشناسی و اختر شماری که از دیدگاه تعالیم دوری اسماعیلیان دیده می‌شود بسیار جالب است. از بزرگترین فلاسفهٔ اسماعیلی این دوره و مؤلف کتاب راحة‌العقل که بسیاری آن را معتبرترین منبع تعالیم اسماعیلیهٔ فاطمی می‌دانند حمیدالدین کرمانی است که در ایام خلیفه‌الحاکم‌بالله‌فاطمی زندگی می‌کرد و بواسطهٔ آنکه میان عراق عرب و «عراق عجم» ایران سفر کرده بود وی را حجة‌العراقین می‌خواندند. وی کتاب راحة‌العقل را در سال ۴۱۱ق /۱۰۲۰م تصنیف کرد و احتمالا اندکی پس‌از آن درگذشت.

کرمانی رویهم رفته سی‌ودو اثر تألیف کرد که‌گذشته از اثر سابق الذکر اهم آنها عبارتند از تنبیه الهادی والمستهدی دربارهٔ معنی باطنی اعمال شرعی و العقول الذهبیه در دفاع از ابوالهیثم و انتقاد برمحمدبن‌زکریای‌رازی و خصوصاً کتاب الطب الروحانی وی. کرمانی را بی‌هیچ دلیلی «شیخ‌الفلاسفهٔ اسماعیلی» نامیدند.[۹]

راحة‌العقل از عمق معرفت کرمانی در فلسفهٔ ارسطویی و نو افلاطونی، فلسفهٔ کندی، که وی پاره‌ای از اصطلاحات فنی آن را بکار می‌برد، و فیلسوفان‌متأخر مسلمان نظیر فارابی، اخوان‌الصفاوابن‌سینا پرده برمی‌دارد. وی‌ترکیبی از اصول کلی اسلام، فلسفه و تعالیم اسماعیلی‌ارائه می‌دهد و بسیاری از اندیشه‌هایی که دارد مشابه‌اندیشه‌های ابن‌سیناست. سلسله مراتب آسمانی که از ابداع الهی ناشی می‌شود مشخص فلسفهٔ مابعدالطبیعه و جهان شناسی وی می‌باشد. راحة‌العقل شرحی منظم از فلسفهٔ اولی و جهان‌شناسی اسماعیلی است و اجزاء مختلفی را که به‌اشکال گوناگون در نوشته‌های فراوان دیگر شاخه‌های مکتب فاطمی اسماعیلیه یافت می‌شود در یک ترکیب باهم در می‌آمیزد.

از معاصران جوان کرمانی، ناصر خسرو است که بی‌گمان تواناترین و پر طاقت‌ترین رجل اسماعیلی در ایران بوده است. وی در سال ۳۹۴ق /۱۰۰۴م در قبادیان نزدیک بلخ در خانواده‌ای از کار بدستان حکومتی چشم به‌جهان گشود، در میانسالگی احتمالا از شیعهٔ دوازده‌امامی برگشته مذهب اسماعیلی اختیار کرد. شش‌سال از عمرش را در قاهرهٔ عصر فاطمی سپری نمود، در سلسله مراتب اسماعیلی مقامی بلند یافت و در سال ۴۴۴ق /۱۰۵۲م جهت ادامهٔ فعالیتهایش به‌عنوان مبلغ در ایران به‌بلخ بازگشت. وی در یکی از سالهای میان ۴۶۵ق/ ۱۰۷۲م و ۴۷۰ق /۱۰۷۷م در یمگان دیده برجهان فرو بست و قبر او هنوز در آنجا برجاست. قبر وی پس‌از گذشت یک‌قرن مانند بارگاه یک قدیس صوفی زیارتگاه زایران گردید و شخصیت اسماعیلی وی به‌فراموشی سپرده شد.

گویند که ناصرخسرو هفده کتاب تصنیف کرد که از آنها نه کتاب باقی مانده است. این

۹. نگاه کنید به مقدمهٔ محمدکامل حسین و محمد مصطفی حلمی بر راحة‌العقل (قاهره، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م)، ص۱۷.

نه‌اثر عبارتند از دیوان وی که از شاهکارهای زبان‌فارسی است، روشنایی نامه (نظم)، روشنایی نامه (نثر)، سفرنامهٔ معروف، وجه دین، زادالمسافرین، خوان اخوان و بالاخره معروفترین اثرش جامع‌الحکمتین. همهٔ این آثار به‌فارسی نوشته شده و نمونهٔ یکی از پراهمیت‌ترین مجموعهٔ نوشته های فلسفی فارسی است.

جامع‌الحکمتین (که معنی تحت‌اللفظی آن جمع دو حکمت است) می‌خواهد تا فلسفهٔ یونان و حکمت الهی اسماعیلی را که خود برپایهٔ قصیدهٔ سابق الذکر ابوالهیثم است آشتی دهد. ناصرخسرو از آموزش ماهوی اسلامی دربارهٔ شمول وحی دایر براین امرکه در دیگر ادیان پیش‌از اسلام مردمی بودند که از معرفت به‌توحید و رموز آن برخوردار بودند پیروی می‌کند. بنابراین وی حکما و فلاسفهٔ قدیم را از جملهٔ حنفا (یعنی مردمی که از قدیمترین ایام دارای آیین توحید بودند) می‌داند و می‌خواهد تعالیم آنها را با اصول اسلام و تعالیم باطنی آن آنطورکه در اسماعیلیه انعکاس یافته آشتی دهد. بدین ترتیب وی در راهی که فارابی رفته گام می‌زند، اما درمتن کلام و فلسفهٔ اسماعیلی.

ناصرخسرو مانند ابوحاتم وکرمانی بشدت مخالف نظرات محمدبن‌زکریای رازی بود و در چندین اثر خود وی را ردکرد. مخالفت وی با رازی خصوصاً برسر سه‌نکته بود: طبیعت، روح‌و نبوت[10]. ناصرخسرو معتقد بود که‌طبیعت مولودروح کیهانی‌است، برخوردار از فعالیت‌است و درحقیقت اصل حرکت و سکون می‌باشد، برخلاف نقش «بی‌جنبشی» که محمدبن‌زکریای رازی بدان نسبت داده است. همچنین وی مخالف این عقیدهٔ رازی بودکه روح اسیر جسم است. و نیز ناصرخسرو بشدت به«تساوی طلبی» رازی که وی بنابراین عقیده منکر نبوت بود تاخت، زیرا عقیدهٔ مزبور درنقطهٔ مقابل تصورمعرفت سلسله مراتبی ناصرخسرو و باطن گرایی‌ای که به‌عقیدهٔ وی خاصهٔ سرآمدان است قرار دارد.

ناصرخسرو بواسطهٔ اشعارش که در زمرهٔ بهترین نمونه‌های اشعار مذهبی در زبان فارسی است و نوشته‌های منثورش تا به امروز از شهرت و اعتبار فراوانی برخوردار بوده و بی‌گمان نامدارترین متفکر اسماعیلی در طی سده‌های متأخر تاریخ ایران بوده است. به‌ناصرخسرو به مثابهٔ حکیمی که سخنانش اذهان مردم را روشن می‌کند نگریستند وکمتر به‌اسماعیلی بودن وی توجه شده است. ناصرخسرو به‌عنوان فیلسوفی فحل و شارح حکمت الهی اسماعیلی بیرون از جامعهٔ اسماعیلی تنها نظر سرآمدان روشنفکر و برخی از دانشمندان علاقه‌مند به‌تاریخ فلسفه وکلام اسلامی را به‌خود جلب‌کرده است. جنبهٔ اخیر نوشته‌های او به‌تتبع و بررسی زیادی نیاز دارد و شایسته است‌که وی مقام حقیقی خود را بیابد، یعنی یکی از بزرگترین فلاسفهٔ ایران عصر اسلامی‌که به‌نحلهٔ فکری‌ای تعلق داشته‌که اهمیت آن هنوز بکمال شناخته نشده است.

پس‌از ناصرخسرو فلسفهٔ اسماعیلی تا مدتی همچنان به‌رشد خود ادامه داد، اما بواسطهٔ آنکه بیرون ازدورهٔ موضوع بحث ماست دراین مقاله جای گفت‌وگو ازآن نیست. لازم است تنها از یک ایرانی معاصر ناصر خسرو نام بریم ازآن جهت‌که وی از فلاسفهٔ اسماعیلی بزرگ مکتب فاطمی بوده است. اوکه ابومؤید شیرازی نام داشت درسال ۴۳۹ق /۱۰۴۷م به‌قاهره آمد و در

۱۰. نگاه‌کنید به‌مقالهٔ هنری کربن در بخش شانزدهم کتاب حاضر.

سال ۴٧٠ق / ۱۰۷۷م در همان شهر دیده برجهان فروبست. آثار ابومؤید تا به‌امروز هنوز در میان اسماعیلیان از شهرت بسیار برخوردار است. این آثار که مشتمل است برمجالس در هشت مجلد و هشتصد خطابه، المجالس المستنصریه که شامل مشاهدات مؤلف درمجالس المستنصر بالله است، دیوان و جامع‌الحقایق همگی به‌عربی می‌باشند. تنها اثر فارسی ابومؤید شیرازی که که اساس التأویل نام دارد ترجمهٔ یکی از مصنفات قاضی نعمان است.

اساس فلسفی تعلیماتی که در نوشته‌های فلاسفهٔ اسماعیلی از ابوحاتم رازی تامؤید شیرازی آمده تمایزی است میان اصل همهٔ هستی به‌عنوان مطلق، یعنی فراهستی یا ماورای هستی و آفرینش که یک انبعاث نیست، بلکه البته نتیجهٔ ابداع این اصل می‌باشد که از این رو مبدع خوانده می‌شود. این سیماست که خصوصاً تعالیم اسماعیلیه را از آموزه‌های مشائیان که خداوند را هستی مطلق می‌دانند که مراتب وجود از وی صادر می‌شود متمایز می‌سازد. در نظر اسماعیلیان مبدع منشأ وجود است که از طریق عمل «کن» عقل اول را که دارای بالاترین مرتبهٔ وجود است ابداع می‌کند. از عقل اول عقل دوم در وجود آید و قس علی هذه. هرمرتبه دارای حدی است که در عین حال محدودش می‌کند و از حد زبرین که حد زیرین آرزوی رسیدن بدان را دارد جدایش می‌سازد.

در طبقات فلک که به‌ترتیبی همانند عقول روحانی ابن‌سینا پس‌از عمل ابداع نخستین تکوین یافته، ده عقل وجود دارد که دو عقل اول باهم در مفهوم فلسفی خود برابرند با الحقیقة المحمدیهٔ شیعهٔ امامیه و تصوف. اما با عقل سوم اتفاقی رخ می‌دهد که تاریخ عالم وجود و انسان را بکلی تعیین می‌کند، زیرا عقل سوم که آدم روحانی و نخستین نمونهٔ انسان است در حالت غفلت و بی‌حسی فرو می‌رود. زمانی که از این حالت بیرون می‌آید و خود را باز می‌یابد در می‌یابد که به‌مرتبهٔ عقل دهم تبعید شده است. از این پس در صدد برمی‌آید تا مقام اصلی خویش را باز یابد. آفرینش عالم وجود تنها برای این مقصود است، و اهمیت بنیادی عدد هفت در چهارچوب اسماعیلی برپایهٔ اختلاف در طبقهٔ میان عقل سوم و عقل دهم می‌باشد. «درنگ ازلیت، اگر بتوان چنین خواندش، نمونهٔ نخستین زمان و تاریخ است که هردوی آنها دوری و براساس عدد هفت می‌باشند.

در تاریخ بشریت کنونی هفت دوره وجود دارد که در هریک از این دوره‌ها هفت پیامبر می‌آیند و هرپیامبر هفت یا چند گروه هفت تایی امام دارد، و پیامبران و دوره‌ها از طریق دورانهای ظهور یا ناطق و ستر یا صامت بتوالی و در پی‌هم می‌آیند. پیرامون این اندیشهٔ دوری که نخستین نمونه‌اش داستان ماورای تاریخی «آدم روحانی» است جهان شناسی، پیامبرشناسی و مردم شناسی قابل توجهی وجود دارد که در هربررسی جدی حیات فکری اسلامی نمی‌توان نادیده‌اش گرفت و بعلاوه نمایانگر مهمترین ثمرهٔ حیات فکری و فلسفی ایران در قرون نخستین اسلامی است.

در گفت‌وگوی از فلسفهٔ اسلامی در قرون نخستین از اشخاصی سخن رانده‌ایم که شماری از آنها نظیر کرمانی و ابن‌سینا وسیعاً به‌بحث در جهان‌شناسی پرداخته‌اند. بنابراین در گفت‌وگوی جداگانه از جهان شناسی تنها می‌خواهیم تفاوت انواع جهان شناسی را که در قرون نخستین اسلامی در ایران ظهور کرده‌اند آشکار سازیم. جهان شناسی در مفهوم سنتی آن

کاربندی اصول مابعدالطبیعی برای قلمرو حدوث است و بنابراین در هیچ تمدن سنتی از اصول سنت موضوع بحث جدا ناشدنی است. این امر در اسلام نیز مانند هرسنت دیگر صادق است. جهان‌شناسیهایی که مسلمانان ایران نظیر جاهای دیگر بظهور رساندند، بدون توسل به‌اصول اسلام که این جهان‌شناسیها کاربندیهای آنهاست غیر قابل فهم است، همانطوری که جهان‌شناسی بندهشن به‌آیین زردشت پیوسته است. حتی اگر اجزاء و عناصر این جهان‌شناسیها در پاره‌ای موارد از سرچشمه‌های غیر اسلامی اخذ شده باشد در رأی و عقیدهٔ اسلامی مستهلك گردیده و پیش‌ازآنکه پذیرفته شود اسلامی شده بود.

با در نظر داشتن این اصل اکنون می‌توانیم، ولو به‌اختصار وگذرا، به‌سرجهان‌شناسیهای گونه‌گونی که مسلمانان بظهور رساندند برگردیم. نخستین و البته اساسی‌ترین آنها جهان‌شناسی قرآنی است که مبتنی برمتن قرآن و مرکب از عرش وکرسی و سلسله مراتب ملکی باکلیهٔ صورتهای ذهنی نمادی است که احادیث مربوط به‌جهان شناسی نیز به‌آنها پیوستگی دارد. هم اهل سنت و هم شیعیان اضافات اولیهٔ زیادی در جهان شناسیهای مبتنی برقرآن و حدیث وارد کرده‌اند. تا آنجاکه به‌منابع شیعه مربوط می‌گردد **اصول‌الکافی** کلینی صفحات زیادی را به جهان‌شناسی اختصاص داده‌که مفسران متأخر به‌توضیح آن پرداختند. تفاسیر قرآنی قرون نخستین اسلامی اعم ازعربی و فارسی جهان شناسی مضمر در متن قرآن را ظاهر ساختند.

ملهم از اندیشهٔ توحید و وحدت‌کلیهٔ مخلوقات چنانکه قرآن تعلیم می‌داد، جهان‌شناسیهای بسیاری بظهور رسیدکه این اصول را به‌طرق مختلف در سطوح مختلف بکار می‌بست به‌قصد آنکه رابطهٔ متقابل و رابطهٔ سلسله مراتبی آنها را آشکارسازد. از یك سو جهان‌شناسی هرمسی‌کیمیایی وجود داشت‌که جابربن حیان پدیدش آورده بود و عمدتاً برپایهٔ قطبی کردن‌کیهانی میان اصول فعلی و انفعالی استوار بود[۱۱]. از سوی دیگر برپایهٔ همان منابع و نیز منابع دیگر جهان شناسی‌نو فیثاغورثی اخوان‌الصفا ظهورکردکه همچنین از عناصر ارسطویی اخذکرده بودند. مؤلفان اسماعیلی جهان‌شناسی خود راکه درآن چنانکه در **راحة‌العقل** کرمانی مشاهده می‌شودکیفیات وجود با دوره‌های پیامبران و امامان بهم مربوط بودند توسعه بخشیدند. و نیز مشائیان وجود داشتندکه جهان شناسی‌ای راتحت هدایت اصل اسلامی توحید بیان نموده بودندکه عناصری از اصول ارسطویی و نوافلاطونی را در پیکربندی خود جا داده بود. این جهان‌شناسی بوسیلهٔ کندی تکوین یافت و مانند بسیاری دیگر از جنبه‌های فلسفهٔ مشایی با ابن‌سینا به‌اوج رسید. همچنین ستاره‌شناسان و پزشکان این دوره، نظیر ثابت‌بن‌قره، بیرونی و ابن‌الهیثم جهان‌شناسیهای علمی بظهور رساندند. اما به‌این جهان‌شناسیها هرگز صورت دنیوی داده نشد و درآنها به‌کیهان همواره از لحاظ اصول ماوراء طبیعی نگریسته می‌شد.

رویهم رفته تعالیم جهان‌شناختی این دورهٔ تاریخ اسلام ازآموزه‌های ماوراء طبیعی‌بسیار جامعی‌که درآغوش آنها رشد یافته بود جداناپذیر بود. و این تعالیم جهان‌شناختی مانند آنها صبغهٔ مکتب خاصی‌که از آن تغذیه‌کرده بودند گرفتند. با آمدن سلجوقیان و تأکید برکلام اشعری بیشتر مکاتب فکری و فلسفی سده‌های سوم هجری /نهم میلادی و چهارم هجری/دهم

۱۱. نگاه‌کنید به‌کراوس، **جابربن حیان**، ج۲ (قاهره ۱۹۴۲) از صفحه ۱۳۹ به‌بعد.

میلادی موقتاً روبزوال گذاشتند. اما برخلاف عقیدهٔ رایج، این مکاتب که با حملات متألهین غنا یافته بودند درسدهٔ هفتم هجری در اشکال نوینی که مقدر بود تأثیری پایدار برتاریخ ایران اسلامی بگذارند که تا امروز ادامه دارد به‌حیات خود ادامه دادند.

فصل سیزدهم (ب)

تصوف

۱ـ آغاز سنت صوفی

دگرگونسازی روحی ملتی و مشارکتشان در حیات عالم روحی نوینی که وحی آسمانی تازه‌ای سوجب آن شده بود واقعیت آنچنان ژرفی است که نمی‌توان به‌آسانی به‌عوامل اجتماعی-سیاسی یا اقتصادی نسبت داد. این امر جنبه‌ای از سرنوشت آن ملت را در برمی‌گیرد و به صورت امکانی ذاتی در داخل دینی که آن ملت را می‌ورزد دامنگیر و ریشه‌دار است. اسلامی کردن ایران نمونهٔ کاملی از این دگرگونسازی است. ماورای همهٔ علل خارجی، در درون اسلام امکانی وجود داشت که ایرانیان را فراگیرد، امکانی که می‌بایست باشد و در حقیقت نسبتاً بسرعت متحقق گردید. و درسرنوشت ایرانیان ضرورت این دگرگونسازی که با چنان عمقی وقوع یافت که نه تنها دوره‌های متأخر تاریخ ایران را از ریشه تغییر داد، بلکه دین، فرهنگ و تاریخ ایرانیان به‌طور تفکیک ناپذیری با بقیه عالم اسلام درآمیخته است وجود داشت. این سهیم بودن در عالم مشترک از تبادل اندیشه‌ها و اطلاعات با دیگر مسلمانان، بالخاصه با اعراب را باید پیش‌از همه در میدان تصوف مشاهده کرد که بالصراحه از وحدت الوهی و نظم کلی، از قلمروی که در آنجا انسان عاری از جامهٔ خاص قومی یا نژادی اما پوشیده از نور روحی که در تن او منزل دارد و بیانگر کلی‌ترین نمود است در برابر خدا می‌ایستد گفت‌وگو می‌کند.

بنابراین گفت‌وگوی از تصوف در ایران دورهٔ نخستین تاریخ اسلام سخن گفتن از خاستگاه خود تصوف است، چه در هیچ جاجدا کردن عناصر عرب و ایرانی دشوارتر از حوزهٔ تصوف در این قرون نخستین نیست، و در طی این دوره تصوف عمدتاً در مراکزی درخشید که هردوعنصر قومی‌حضور داشتند. در پاره‌ای موارد نظیر صوفیان مصر مانند ذوالنون، یارابعه که از بیت‌المقدس برخاسته بود یا اویس‌قرنی که اهل یمن بود، می‌توان تمایزات قاطعی میان اعراب و ایرانیان گذاشت، اما ممکن نیست به‌سیر تصوف در ایران بدون مطالعهٔ در این شخصیتها پی‌برد. بنابراین به‌گفت‌وگو از تاریخ اولیهٔ خود تصوف ناگزیریم، اما در عین حال

در مکاتب و اشخاصی که خاستگاه ایرانی دارند یا به‌عالم ایران مربوط می‌شوند تأکید می‌کنیم. همچنین باید افزود با وجودی که تصوف سنت واحدی است که نمی‌توان از لحاظ قومی آن را به‌بخشهای مجزا تقسیم کرد، مع‌ذلک نمونه‌های خاصی از سرآمدان قومی البته توانستند نقش خویش را در تصوف بیابند و به‌جلوه‌های نمایان آن در هرعالم قومی بیانهای گوناگونی ببخشند. چنانکه در اشعار صوفیانهٔ فارسی در ادوار متأخر مشاهده توان کرد ایرانیان در این زمینه به‌تعالیم کلی صوفیان سیماهای خاصهٔ خود را داده‌اند. و نیز آنها در تبیین ماهیت حقیقی تصوف در قرون نخستین اسلامی که زبان عرب تنها زبان ارتباط اندیشه‌ها بود و زبان فارسی هنوز پا به‌میدان عمل نگذاشته بود نقش بسیار خطیری ایفا کردند.

برای مطالعهٔ تاریخ تصوف ایران در چند سدهٔ نخست تاریخ اسلام باید به‌بررسی خاستگاه تصوف که از نخستین دهه‌های تاریخ اسلام آغاز می‌شود برگردیم. تصوف در واقعیت درونی خود، و نه ضرورتاً درکلیهٔ صورتبندیهایی که در سراسر تاریخش برای بیان حقایق پایدار پیدا کرده است ریشه در قرآن و سنت وحدیث پیامبر اسلام دارد. صوفی شدن فهم عمیق عقیدهٔ توحیدی که در قرآن آمده و زندگی کردن براساس نمونهٔ زندگی پیامبر است.

تصوف ابداع هیچ نژاد خاصی نبود، خواه عرب، خواه ایرانی یا هندی، اما در باطن وحی قرآنی «رازی» الوهی نهفته است که پیامبر برخی از صحابهٔ برگزیده‌اش را از آن خبر داده و آنها نیز به‌نوبهٔ خود به‌شاگردان و مریدان شایستهٔ خود انتقال داده‌اند.

رأی غالب برآن است که کلمهٔ صوفی را نخستین بار درقرون دوم هجری /هشتم میلادی ابوهاشم الصوفی بکار برده بود، اما برطبق کتاب اللمع ابونصر سراج[1]، این کلمه را اولین بار حسن بصری که در سال ۱۱۰ق /۷۲۸م درگذشت در جملهٔ معروف خود که گفته بود «رأیت صوفیاً فی‌الطواف» بر زبان رانده بود. خواص روحانی را در نسلهای نخستین صحابه، سپس اهل الصفه، آنگاه تابعه و پس‌از آن عابد، زاهد، ناسک و غیره می‌خواندند. تنها در سدهٔ دوم هجری اصطلاح صوفی که منشأ آن در منابع قدیم و جدید وسیعاً مورد بحث قرار گرفته جانشین این اسامی و القاب گردید و فی‌النفسه به‌طبقه‌ای از رجال اشاره می‌کند که کاملا خود را وقف زندگی روحانی در اسلام می‌کردند و پس‌از پذیرش نخستین قدم در طریقه می‌گذاشتند. درمیان طبقهٔ نخستین عباد و اهل زهد البته بیشتر عرب بودند، اما شماری ایرانی نیز بچشم می‌خوردند که چون مراکز تصوف در بصره و بعدها در بغداد و خراسان ایجاد گشت برتعدادشان افزوده شد. اگر چند خراسان تماماً ایرانی است، اما در هرمطالعهٔ جامع تصوف تمام فعالیتی که در بصره و بغداد انجام پذیرفته را نیز باید در زمرهٔ عالم ایران بشمار آورد، چه عناصر عرب و ایرانی در این دو مرکز چنان بهم درآمیخته بودند که جدا کردن آنها به‌هیچ‌وجه معقولی ممکن نیست.

بیان این‌حقیقت که تصوف‌پیش‌از آنها‌وجود داشته و در سدهٔ دوم هجری/هشتم میلادی تنها اسم پیدا کرده و اینکه تصوف سنت پایداری است که ریشه در قرآن دارد و شاخه‌های آن به‌تمام دوره‌ها و سرزمینهای اسلامی امتداد دارد ممکن است با مخالفت برخی مواجه گردد که به«سیر» تصوف از زهد نخستین تاراز وری عشق و بالاخره به‌عرفان اشاره می‌کنند. اما این

۱. ویرایش ر. آ. نیکلسون (لیدن، ۱۹۱۴)، ص۲۲.

«سیر» ظاهری با تصدیق پیوستگی سنت تصوف و ریشه‌های قرآنی آن که بارها در زمانهای مختلف از سوی خود صوفیان تکرار گردیده تناقضی ندارد. راست است که یک حرکت تدریجی در سیر تصوف از تأکید برمخافه به‌محبت سپس به‌عرفان یا معرفت وجود دارد. در واقع تصوف به‌یک معنی در درون تاریخ خود سیر جنبه‌های سه‌گانهٔ سنت ابراهیم را تکرار می‌کند که در آن یهودیت برمخافه، مسیحیت برعشق و اسلام برمعرفت خدا تأکید می‌ورزد. اما به‌همان طریقی که این تأکید به‌معنی مطلق نیست و در یهودیت جایی برای عشق و معرفت به‌خدا وجود دارد، در مسیحیت پاره‌ای حالتهای روحانیت برپایهٔ مخافه و معرفت و در اسلام معرفتی که هرگز جدا از عشق و مخافه نیست پیدا می‌شود، همچنین در تصوف نیز حضور عشق و معرفت را از همان آغاز پیدا توان کرد، در سیر سنت تصوف تنها لحن عوض می‌شود.

از نخستین زاهدان بین‌النهرین که برجنبهٔ عظمت الوهی و مخافهٔ انسان و هیبت در حضور او تأکید می‌ورزند تارابعه، حلاج و احمدغزالی که خصوصاً از عشق سخن می‌گویند و سرانجام تا عین‌القضات همدانی و ابن‌عربی که برعرفان تأکید می‌کنند، نیازی به‌گفتن «حرکت» و تغییر تأکید نیست. اما اولا بواسطهٔ نهاد عرفانی روحانیت اسلام، عنصر معرفت در سراسر سنت تصوف حضور دارد. ثانیاً حتی در میان صوفیان نخستین همهٔ عناصر بنیادی از جمله‌محبت و معرفت یافت می‌شود و پاره‌ای از صوفیان از این مقولات دم می‌زنند. اگر چند در سیر تاریخی تصوف شیوهٔ بیان از مخافه به‌عشق و معرفت تغییر می‌کند، اما همهٔ این امکانات از همان آغاز در دانهٔ پنهان در خاک وحی وجود داشت و بعدها برطبق قوانین حیات دوری سنت ظاهر گردید. مظاهر تصوف در دوره‌های گونا گونش یا آنچه در ظاهر بنظر می‌رسد مانند «سیر»ش اگر با چشم بصیرت و تمیز در وی بنگریم، خود دلیل استمرار یک جریان زنده، یعنی سنتی روحانی است که ریشه در عالم روح دارد، به‌همان طریقی که سالهایی که انسان پشت سر می‌گذارد بهترین گواه این حقیقت است که‌وی زنده‌است وحیاتش از استمرار ارگانیک برخورداراست.

این دوره‌های مختلف تصوف که باید به‌مثابهٔ سربازکردن یک حقیقت پایدار در آن نگریست نه یک سیر تکاملی یاانحراف چنانکه پاره‌ای تصورکرده‌اند، نادرستی ادعای برخی از علمای معاصر را آشکار می‌سازد که زاهدان و دورهٔ «خشک» تصوف را منحصراً به‌اعراب و گونه «گرم» آن راکه عشق در آن نقش بزرگی دارد به ایرانیان نسبت می‌دهند.اگر چند، چنانکه گفته آمد، خوی و طبیعت قومی نقشی در نمود روحانیت ایفا می‌کند و تصوف در مقابل مردم خود را با انواع کاملاً مختلف ساخت روانی و ذهنی وفق داده، اما این‌گونه تطبیق ایرانیان یا اعراب به‌یک نوع تصوف تنها یک اشتباه است. عنصر زهد و نیز عشق و معرفت هم در میان صوفیان ایرانی و هم صوفیان عرب و همچنین در میان صوفیان دیگر ملتها، نظیر ترکان و هندیان که بعدها اسلام پذیرفتند مشاهده می‌شود. عرفا و باطن گرایان محض را هم در عالم ایران و هم در جهان عرب می‌توان یافت، مثلا ابویزید بسطامی و ذوالنون‌مصری. به‌همان طریق در هردو عالم ایران و عرب صوفیانی توان یافت که با استفاده از زبان عشق اشعار لطیفی سرودند، که از آن جمله‌اند مثلا عطار و ابن‌فارض. بنابراین بجای نسبت دادن انواع عمدهٔ بیان تصوف به‌گروه قومی خاصی، پر معناتر است که گفته شود ایرانیان و اعراب در ظهور حیات دوری سنت صوفی که هردو آنها در آن شرکت داشته‌اند سهیم بودند و تصوف در

هردو بخش عالم اسلام در طی دوره‌ای که شامل سه‌مرحلهٔ مخافه، محبت و معرفت می‌گردد، خود را ظاهر ساخته‌است.

همانطوری که وحدت تصوف به‌رغم شقاقهای قومی، بوسیلهٔ تعالیم پیچیده دربارهٔسلسله مراتب حفظ می‌شود، همانطور هم این وحدت بوسیلهٔ سلسله مراتب رجال الغیب که حاکم برعالم بشری‌اند و در خرقه‌پوشی و ارتباط پیر طریقت با عالم روحانی نقش بالخاصه خطیری دارند ادامه می‌یابد. پس‌از پیامبر نخستین اقطاب صوفیه در میان اعراب بودند مگر سلمان که ایرانی بود. اما در تشیع، ائمه که همان نقشی را دارند که قطب در تصوف دارد، البته به‌اهل‌بیت پیامبر تعلق دارند. اما در دورهٔ متأخر تاریخ تصوف سطوح مختلف سلسله مراتب روحانی (ابدال، اوتاد و غیره) به‌هردو عالم عرب و ایران یکسان تعلق داشتند و شماری از صوفیان ایرانی نظیر ابوالحسن خرقانی قطب زمان خود بشمار می‌آمدند. در اینجا بار دیگر وحدت بنیادی تصوف خود را به‌تمام تنوعات قومی تحمیل کرد و «سیر» تصوف در ایران درسراسر تاریخ خود در اساس به‌سنت صوفی درکلیت خود پایبند مانده است.

در طی قرون نخستین اسلامی، حتی بیش‌از قرون متأخر، نه تنها اصول و روش بلکه بیان ظاهری و انتقال تعالیم نیز درکلی واحد که کلیهٔ مسلمانان را دربرمی‌گرفت حفظ گردید. سفرهای ذوالنون مصری به‌مشرق و شاگردان متعدد ایرانی او از جمله یوسف بن‌حسین رازی سخنانش را حفظ کردند و پراکندند. و یا اینکه شماری از شاگردان جنید ایرانی عرب بودند موردی استثنایی نیست. بلکه این امر نمایانگر قاعدهٔ قرون نخستین اسلامی است که اغلب صوفیان برجستهٔ سرزمینهای گوناگون باهم دیدار می‌کردند و صوفیان از شرق و غرب سرزمینهای اسلامی معمولا به‌نواحی مرکزی عراق و نیز ایران، و البته به‌شهرهای مقدس جهت زیارت و دیدار صوفیان این نواحی سفر می‌کردند.

۲ـ انتشار تصوف در میان ایرانیان

نخستین حلقهٔ اتصال میان ایرانیان و تصوف همان شخصیتی است که نخستین کس از آنها بود که با اسلام تماس یافته بود. بنابرمشهور اولین‌ایرانی که اسلام پذیرفته بود سلمان فارسی یا سلمان پاك است که در زمرهٔ پیشقدمان صوفیان نخستین قرار دارد (که از جملهٔ اهل صفه بشمارمی‌رفت) و یکی از چند تنی است که پیام باطنی اسلام را مستقیماً از پیامبر دریافت کرده بود. زندگی عبرت‌آموز این ایرانی در جست‌وجوی پیامبر راستین، جویندهٔ حقیقتی که پس از دوره‌ای بردگی سرانجام به‌مدینه افتاده بود در چندین تذکره از منابع سنی و شیعی شرح شده است. سلمان چنان به‌پیامبر نزدیك گردید که پیامبر وی را از اهل بیت خود خواند (سلمان من اهل بیتنا). تذکره‌های سنتی می‌گویند که وی یکی از شانزده صحابه‌ای بود که چون پیامبر به‌مدینه درآمد اجازه یافتند تا درمراسم عقد برادری شرکت جویند. پس از رحلت پیامبر سلمان یکی از یاران نزدیك علی گشت و مدتی والی مداین بود و درآنجا نیز زندگی بی‌تکلفی داشت و درسال ۳۰ ق/۶۵۰ م یا ۳۶ ق/۶۵۲ م در همین شهر دیده بر جهان فرو بست. مزار او اکنون در همان محل است و زیارتگاه پیروان تمام نحله‌هاست.

بعدها اهل سنت و شیعیان سلمان را به‌یک اندازه حرمت نهادند. صوفیان عالم سنت وی را به‌عنوان یکی از قدمای مشایخ صوفیه بزرگ می‌دارند و ابن‌عربی حتی وی را اولین قطب صوفیه می‌شمارد. شیعیان در وی به‌مثابهٔ یکی از پیشگامان جامعهٔ نخستین شیعه و عالم بزرگی در انتشار تعالیم علی و بویژه در تفسیر معنی قرآن می‌نگرند. برخی فرق غالی، نظیر نصیریان حتی سلمان را جبرئیل، رسانندهٔ وحی می‌دانند. در نمادگرایی حروفی پاره‌ای نحله‌های شیعه **میم** نمونهٔ محمد، **عین** نمونهٔ علی و **سین** نمایندهٔ سلمان است و گویند که **سین** نشانه‌ای است از پذیرش نخستین (خرقه‌پوشی) و حلقهٔ اتصال لازم میان میم و عین یا نبوت و امامت[۲].

جدا از نقش عمدهٔ سلمان در شیعهٔ امامیه و اسماعیلیه و نیز در شماری فرق مختلف از نصیریه تا مشعشعیه، وی حلقهٔ اصلی میان ایران و تصوف نیز می‌باشد. جالب توجه است که در جامعهٔ اسلامی اولیه، گذشته از اعراب یک ایرانی و یک سیاه افریقایی، یعنی سلمان و بلال نیز وجود داشتند که حضور آنها کنایه‌ای بود از نشر آیندهٔ اسلام در میان این مردم. از این گذشته، وظیفهٔ باطنی سلمان و نقش خطیرش در تصوف اولیه نیز نمادی بود از انتشار آیندهٔ تصوف در میان ایرانیان و نقش بزرگ آنها در تشریح و هماهنگ کردن تعالیم صوفیه.

پس از سلمان نسل زهاد تعالیمی را ترویج می‌کردند که بعدها نام تصوف گرفت. چندان نگذشت که بصره مرکز این تعالیم گردید و از طریق نفوذ این شهر بود که مکاتب بغداد، خراسان و مصر در وجود آمد. ایرانیان با همهٔ این مکاتب جز مکتب مصر ارتباط داشتند و در طی این دورهٔ نخستین، صوفیان نام‌آور بسیاری در دامن خود پروردند. اما سلمان همچنان ستارهٔ قدر اول آسمان تصوف بود و در خاطرهٔ نسلهای متأخر به‌عنوان اولین حلقهٔ اتصال میان ایرانیان و شجرهٔ نبوت که شاخه‌هایش در طی دهه‌های آینده بسرعت دامن گسترد و می‌بایست از سدهٔ دوم هجری/هشتم میلادی شکوفه‌های فراوانی در مکاتب بصره، بغداد و خراسان بدهد باقی ماند.

۳ـ طبقات نخستین صوفیه و مکتب بصره

نخستین جلوه‌های تصوف را — اگرچند هنوز نامی نداشت — پس از پیامبر، علی (ع) و تنی چند از نزدیکترین صحابه باید در برخی ازکسانی که در سراسر جامعهٔ اسلامی اولیه به‌زهد و پرهیزگاری شهرت داشتند پیدا کرد. از جملهٔ نخستین این اشخاص ابوالدرداء بود که خود یکی از صحابهٔ پیامبر بود و بر اهمیت تفکر تأکید می‌کرد و می‌گفت که تفکر بر چهل سال عبادت بدون تقوی ترجیح دارد. در وی خصایلی مشاهده می‌شود که همواره صوفیان را از بقیهٔ افراد جامعه متمایز کرده است.

از دیگر رجال نخستین که صوفیان و شیعیان به‌یکسان وی را بزرگ می‌دارند، ابوذر غفاری از یاران نزدیک علی(ع) بود. ابوذر با وجود شرکت در نهضتهای سیاسی به‌خاطر

۲. دربارهٔ فرق مختلف بر پایهٔ مناسبات میان میم، **عین**، و **سین** نگاه کنید به لوئی ماسینیون، در «Salman pak et Les Prémices Spirituelles de l' Islam Iranien»، *in Opera Minora* ج۱ (بیروت، ۱۹۶۳)، ص۲ـ۴۷۰، سلمان پاک، ترجمهٔ دکترعلی شریعتی، ص۱۴۵ـ۱۲۴ـم.

عدالت اجتماعی و مخالفت با امویان به‌دلایل دینی، مع‌ذلک زندگی سخت و بی‌تکلفی داشت که آمیخته با زهد و تقوای بسیار بود و بر پاکی و خلوص که جوهر تعالیم صوفیه است تأکید می‌ورزید. معاصر وی حذیفةبن یمان نیز مخالف بی‌عدالتی و بی‌تدبیری زمامداران بود. اما وی از هیچ‌گونه شورش حمایت نمی‌کرد. حذیفه نیز مانند ابودرداء زندگی ساده و بی‌پیرایه‌ای داشت و به‌اهمیت صفای باطن برای نیل به‌کمال ایمان تأکید می‌ورزید. چند سالی جوانتر از او عمران‌بن حسین‌الخزاعی بود که در بصره زندگی می‌کرد و به‌عنوان پرهیزگارترین و بزرگترین صحابه معروف بود و چون در سال ۵۲ ق/۶۷۲ م درگذشت هنوز در بصره زندگی می‌کرد. وی تمام زندگیش را به‌عبادت گذراند و شاگردانی چند تربیت کرد که مشهورترین آنها حسن‌بصری بود. بالاخره ازکسانی که به‌همان گروه قدمای مشایخ تعلق دارد اویس قرنی یا یمانی است که هرگز پیامبر را ندید، اما از دور به‌وی گروید. اویس از برگزیده‌ترین صحابه گردید و همراه علی(ع) در صفین با معاویه جنگ کرد. در تاریخ تصوف کمتر مردانی به‌اندازهٔ اویس که نخستین نمونه از نوع خاصی روحانیت در اسلام گردید تأثیری به‌عمق تأثیر وی گذاشته‌اند.

همهٔ این اولیاء اولیهٔ نسل اول از مردم عرب بودند، اما پیوندشان با حیات روحانی ایران، بخصوص تا آنجا که به‌ابوذر و اویس مربوط می‌گردد عمیق بود. ابوذر تا به‌امروز یک قهرمان ملی ایران باقی مانده است. کردارها و اعمالش هنوز از منبر مساجد موعظه می‌شود و صوفیان ایران با احترام به‌مقام روحانیش می‌نگرند. و اما اویس عمیقترین تأثیر را در توسعهٔ تصوف در ایران گذاشته است. نمونهٔ صوفی‌که قدم در طریقت گذاشته و بوسیلهٔ «پیری غیبی» یا الخضر (به‌فارسی خضر) بدون وساطت پیری زنده هدایت شده را در سراسر تاریخ ایران مشاهده توان کرد و حتی امروزه شماری اویسیان وجود دارند که از آنها شادروان محمدصادق عنقا از فاضلترین شخصیتهای روحانی در طی سدهٔ کنونی بوده است.

مؤسس تصوف مکتب بصره که خود منبع کلیهٔ مکاتب متأخر صوفیه است، حسن بصری معروف است که در سال ۲۱ ق/۶۴۲ م در بصره دیده به‌جهان گشود. وی پسر برده‌ای ایرانی بود و پس از یک زندگی طولانی و پرثمر در سال ۱۱۰ ق/۷۲۸ م در بصره درگذشت. داستان توبه و تبدیل حال حسن بصری، اگر چند برساخته و بی‌اعتبار است، اما در اخبار ترجمهٔ احوال صوفیان، خاصه آنطورکه عطار در تذکرةالاولیاء می‌گوید مشهور گردیده است[3]. حسن به عنوان راوی احادیث پیامبر، همچنین به‌عنوان مؤسس علم‌کلام در مرحلهٔ رسمی تکامل آن شهرت دارد. از این گذشته وی پیر صوفیه، سر سلسلهٔ بسیاری از طبقات صوفیه و نیز یکی از بنیانگذاران عمل خرقه پوشی در اسلام است. و نیز حسن مفسر قرآن و ناطقی زبردست بود.

اگر چند حسن آوازه‌ای بلند داشت و از موقع اجتماعی ممتازی برخوردار بود، اما مانند اسلاف طریقتش در خلوص و زهد کامل زندگی می‌کرد. وی تصوف را برپایهٔ ورع و دست شستن از دنیا یا زهد بنا کرده بود. نامهٔ معروفش به‌عمربن عبدالعزیز، خلیفهٔ پرهیزگار اموی با این سطور آغاز می‌شود: «با حزمی تمام از این جهان حذرکن، چه این جهان به‌ماری ماند

۳. عطار، تذکرة الاولیاء، ترجمهٔ آ. ج. آربری (لندن ۱۹۶۶)، ص۲ـ۲۰؛ تصحیح محمدخان قزوینی، ص۶ـ۳۴ ـم.

که چون دستش زنی آرام است، اما زهری مهلک دارد، از هر چه ترا بدان راغب کند روی گردان، که اگر اندکی بدان التفات کنی از لدغهٔ آن درامان نمانی؛ اندیشه از وی برگیر که عوارض ناگهانی آن دیده‌ای، و به‌یقین بدان که تو از آن جدا خواهی شد؛ سختی دنیا را برای راحتی که قریباً از آن تو خواهد بود با بردباری بر خود هموار کن.»[۴]

تعالیم حسن تنها منحصر به‌تصفیهٔ روح از آلایش و ناپاکی دنیوی نبود. وی از عرفان، از دیدن مستقیم خدا در بهشت و از معنی معراج پیامبر نیز سخن می‌گفت. وی احوال روحانی مختلف را که در دورهٔ متأخر تصوف آنهمه بسط یافت تحلیل کرد و بر اهمیت فکر در حیات روحانی تأکید می‌ورزید[۵]. رویهم رفته بسیاری از جنبه‌های اساسی تصوف را حسن ضابطه بخشیده و تأثیر عمیق و پایداری بر تقریباً کلیهٔ مکاتب تصوف در سراسر عالم اسلام گذاشته بود. نسلهای آیندهٔ صوفیه وی را نه تنها بواسطهٔ آثار و خطابه‌هایش، بلکه عمدتاً به‌جهت تربیت شاگردان بسیار و ایجاد یک مکتب بیاد می‌آوردند. شاید معروفترین عضو این حلقه رابعهٔ عدویه از زنان عارف و زاهد بود که در بیت‌المقدس تولد یافت، اما در بصره زندگی کرد و در همان شهر درگذشت و از نخستین صوفیانی بود که مضمون عشق الهی و اتحاد را مطرح کرد.

۴ـ مکتب خراسان

تصوف از موطن اولیه‌اش در بصره و نیز تا اندازه‌ای کوفه به‌دو مرکز عمده، یعنی خراسان و بغداد گسترش یافت که هر یک از آنها موطن مکتبی گردیدند که به‌نام محل ظهور شهرت یافتند. مکتب خراسان که جنید اعضایش را «اهل دل» می‌خواند خصوصاً بواسطهٔ تأکیدش بر فقر و لاقیدیش نسبت به‌نظر عامه، حتی تا درجهٔ جلب ملامت و تهمت آنها مشهور بود. تصادفی نیست که مکتب ملامتیه، یعنی مردمی که خود را هدف تیر ملامت عوام می‌سازند و به‌حمدون‌القصار پیوستگی داشتند در خراسان ظهور کرد و بیشترین رشدش در آینده در این سرزمین بوده است.

مؤسس مکتب خراسان، ابراهیم ادهم، یکی از نخستین صوفیان حدود سال ۱۰۰ ق/ ۷۱۸ م در بلخ تولد یافت و حدود سال ۱۶۵ ق/۷۸۲ م احتمالا در سوریه درگذشت، اگر چند محلهای بسیار دیگری در مجاورت مسلمانان ـ بیزانس را نیز محل وفات او ذکر می‌کنند. ماجرای توبهٔ وی یکی از معروفترین داستانها در اخبار صوفیه است.

قصهٔ ابراهیم انعکاس داستان تبدیل شکیامونی بودا از زندگی یک شاهزاده به‌یک موجود منور به‌نور اشراق است. این داستان مطلقاً قصه‌ای بر ساختهٔ منبعی متأخر نیست، بلکه طنین صدایی است در دل اسلام از واقعیتی که نوعاً اتفاق افتاده و عالیترین جلوه‌اش در زندگی بودا یافت می‌شود. ابراهیم نیز نظیر امیرزاده گاوتمه از یک خانوادهٔ شاهی در بلخ که پیش

4. A. J. Arberry, *Sufism*' 33.

۵. دربارهٔ «احوال» نگاه کنید به‌نصر، Sufi Essays، فصل۵، وس. رایس، *Persian Sufis*، فصل ۵.

از اسلام از مراکز آیین بودا بود برخاست. وی بواسطهٔ برخورد با مکتب امام جعفرصادق(ع) از طریق سفیان ثوری که با وی نوشت و خواند داشت مجذوب تصوف گردید. در نتیجه زندگی اشرافی را به‌قصد یک زندگی زاهدانه و فقیرانه در سوریه و نواحی مجاور رها کرد و در همینجا بود که با تنی چند از راهبان مسیحی از جمله شمعون نامی مواجه گشت که دیدار ابراهیم با او فرصتی برای نزول نور عرفان در دلش بود. ابراهیم به‌اهمیت صمت و سکوت تأکید می‌کرد، چنانکه ابونعیم درکتاب حلیةالاولیاء نقل می‌کند، ابراهیم در مورد طریق بندگی خدا می‌گفت: «آغاز بندگی تفکر و صمت است، مگر برای استمداد و ذکر خدا.[6]» عالیترین روش تحقق تصوف را این پیرو ولی اولین اشاره‌کرده که یادش در طی قرنها، نه تنها آنطور که ابن‌بطوطه در سدهٔ هشتم هجری/چهاردهم میلادی از مزارش دیدن‌کرد نقل می‌کند زنده مانده، بلکه حتی امروز از طریق داستانهای زندگی اولیاء که در خانقاه‌ها روایت می‌شود و در سطحی عمومی‌تر در قهوه‌خانه‌ها از زبان نقالان جاری می‌گردد باقی مانده است. از ابراهیم بواسطهٔ روایت دو حدیث قدسی نیز یاد می‌شود.[7]

از معروفترین شاگردان‌ابراهیم‌شقیق بلخی (درگذشته به‌سال ۱۹٤ق/۸۱۰م) است که‌بر اهمیت توکل تأکید می‌کرد و نخستین‌کس از صوفیه بود که توکل را حال دانست. وی نیز علاقهٔ وافری به‌دادن نهاد منظمتر به‌ریاضت که جوهر تصوف است داشته و صوفیان سده‌های آینده بسیار پر و بالش دادند. برخی از سخنان شقیق را شاگردش حاتم‌الاصم ضبط‌کرده است. حاتم خود از صوفیان برجستهٔ مکتب خراسان بود، اما مدتی از عمرش را نیز در بغداد سپری کرد. وی به‌خراسان بازگشت و در سال ۲۳۷ ق/۸۵۲ م در نزدیکی ترمذ درگذشت.

از دیگر صوفیان نامی دورهٔ اول مکتب خراسان عبارتند از عبدالله‌بن مبارک (متوفی به‌سال ۱۸۱ ق/۷۹۷ م) که درعلم درایه شهره بود، فضیل‌بن عیاض (متوفی به‌سال ۱۸۷ ق/۸۰۳ م) که راوی یک حدیث قدسی است، و در سدهٔ سوم هجری /نهم میلادی رجالی چون ابوتراب نخشبی (درگذشته به‌سال ۲٤۰ ق/۸۵٤ م)، ابن‌کرام (درگذشته به‌سال ۲۵۵ ق/۸۶۹ م) و یحیی‌بن معاذ رازی (درگذشته به‌سال ۲۵۸ ق/۸۷۲ م). مکتب خراسان پس از تأثیرگرفتن از بالندگی دورهٔ اخیر تصوف در بغداد و جاهای دیگر، برخی از نامدارترین صوفیان قرون متأخر از بایزید تا ابوالسعید و بالاخره تا شعرای بزرگ صوفی زبان فارسی که از سنایی آغاز می‌شود پدید آورد.

۵ـ مکتب بغداد

تقریباً همزمان و موازی با مکتب خراسان مکتب بغداد رشدکرد که وارث مستقیم بصره وکوفه بود، اما خاستگاه‌هایش با خراسان نیز پیوستگی داشت. در منابع سنتی مؤسس این مکتب را معروف‌الکرخی (درگذشته به‌سال ۲۰۰ ق/۸۱۵ م) از اصحاب ساده و احتمالا بی‌سواد امام‌رضا(ع)، امام هشتم شیعیان که در نزدیکی طوس خراسان درگذشت و در همانجا

6. Arberry, *Sufism*, p. 37.
7. Anawati and Gardet, p. 31.

بخاك سپرده شد دانسته‌اند. سری‌السقطی (درگذشته به‌سال ۲۵۳ ق/۸۶۷ م) که نیز مردی بی‌تکلف بود، سقط معامله می‌کرد و خال‌جنید بود. در واقع نه‌تنها مکتب بغداد، بلکه تمام دورهٔ متأخر تصوف متأثر از نوشته‌های دو تن از مشایخ این مکتب، یعنی محاسبی و جنید بوده است که اگر چند دارای خلق‌و خوی متفاوت و برداشتی مختلف از تصوف بودند، اما هر یک در طریقهٔ خود صورت‌بندیهای آیینی و فکری اولیهٔ تصوف را فراهم آوردند.

حارث‌بن اسد محاسبی که براستی می‌توان گفت نوشته‌هایی که از او باقی مانده«انگارهٔ تمام اندیشهٔ آیندهٔ [تصوف] را تشکیل می‌داده است[8]» در سال ۱۶۵ ق/۷۸۱ م در بصره به‌دنیا آمد، اما بیشتر عمرش را در بغداد سر آورد و در سال ۲۴۳ ق/۸۵۷ م در همان شهر درگذشت. وی که به‌تعلیم علوم دینی، خصوصاً حدیث و کلام می‌پرداخت دست به‌تألیف نخستین آثار منظم دربارهٔ صوفیه زد که تأثیر بی‌اندازه‌ای داشته‌اند. شاهکارش الرعایه‌لحقوق‌الله قطعاً سرمشقی برای احیاء علوم‌الدین غزالی بوده، چنانکه الوصایای او منبع الهام اثر بسیار معروف غزالی به‌نام المنقذ من‌الضلال بوده است. کتاب التوهم او که اثری در باب معادشناسی است تأثیر عمیقی بر بخش پایانی احیاء گذاشته است. غزالی در همین کتاب از محاسبی با این عبارات سخن می‌گوید که «وی علم حقیقت و علم شریعت را هماهنگ کرد و بهم درآمیخت. با مردم به‌فراخور حال آنها سخن می‌گفت. در نتیجه فقها همانند صوفیان به‌وی اعتماد و اطمینان داشتند.»[9]

برداشت خاص محاسبی از تصوف مراقبت احوال یا محاسبهٔ نفس است که وی نامش را از آن گرفته و در سراسر تاریخ به‌این نام معروف بوده است. محاسبی این روش را که در بسیاری از طریقه‌های صوفیه بر آن تأکید رفته بود توسعه بخشید. مطابق این روش سالك برای رعایت حقوق خدا به‌حساب نتایج اعمالش و تأثیر این اعمال بر نفس می‌رسد. این راهی است برای تزکیهٔ نفس از اثرات سوء اعمال شر و ممانعت واکنش هماهنگ از آلایش روح. تنها از این طریق و از راه بندگی خدا تغییری در درون آدمی حاصل می‌شود که به‌تحصیل خود و دانایی در درون او می‌انجامد. محاسبی در اثر برجسته‌اش الرعایه با در نظر گرفتن رابطهٔ میان اعمال انسان و نیاتی که پشت این اعمال است و نیز تأثیر رذایل و شرایر بر نفس این مضمون را بسط می‌دهد. اثر مزبور شاهکار روانشناسی صوفیه است و مشتمل بر درون‌بینیهای چندی در مناسبات میان روان و اعمال روانی از یك سو و روان و روح از سویی دیگر.

محاسبی در کتاب‌التوهم به‌مسألهٔ پس از مرگ و آخرت انسان تا وقتی که به‌لقاء باری‌تعالی دیده می‌گشاید برمی‌گردد. در این کتاب برجسته تبدیل بینش انسان از جسمانی به روحانی در عباراتی شکوهمند توصیف می‌شود. بالاخره باید از یك رسالهٔ او در باب محبت (فضل‌افی‌المحبة) یاد کرد که تنها بخشی از آن باقی مانده و مؤلف در آن با عباراتی بی‌مانند از محبت باری سخن می‌گوید. محاسبی را بواسطهٔ این آثار و نیز آثار در واقع کلامیش باید از متفکران تاریخ اولیهٔ اسلام درشمار آورد. مردمی که تأثیری پایدار بر تصوف و نیز کلام و

8. Arberry, *Sufism*, p 46.

۹. نقل در مقدمهٔ عربی ا. امین بر کتاب‌التوهم، ویرایش آ. ج. آربری (قاهره، ۱۹۳۷) ص، دال.

علوم دینی اسلامی به‌طور کلی گذاشته است.

با ابوالقاسم‌الجنید که حدود سال ۲۱۰ ق/۸۲۵ م در نهاوند یا احتمالا در بغداد از پدر و مادری که از نهاوند به‌بغداد کوچ کرده بودند تولد یافته بود به‌قلهٔ دیگر مکتب بغداد می‌رسیم. جنید نخست فقه و حدیث فرا گرفت و تنها بعدها بود که جذب تصوف گردید و از شاگردان محاسبی گشت. وی زمانی دراز در بغداد زندگی کرد و در سال ۲۹۸ ق/۹۱۰ م در همین شهر درگذشت و قبرش در آنجا هنوز برجاست. این نامدارترین شیخ مکتب بغداد شاگردان بسیار تربیت کرد و رسایل چندی نوشت که شماری از آنها به‌صورت نامه است و تأثیر و نفوذ او را در سراسر تاریخ اسلام حفظ کرده‌اند. صوفیانی که درجهٔ شهرت و قبول عام جنید، این شیخ الطایفهٔ مکتب صحو یافته باشند بسیارند کند.

جنید اولین صوفی‌ای بود که عمیقاً به‌بحث در معنی اتحاد روحانی پرداخته است. با جنید تکامل اولیهٔ تعالیم صوفی به‌اوج خود می‌رسد. از این گذشته وی در تشریح و تفسیر تصوف بیش از محاسبی عارفی محض بود و مخالف استخدام کلام در راهی بود که در نوشته‌های متأخران مشاهده توان کرد. همچنین جنید بکلی مخالف کلام خردگرای معتزله بود که در این ایام در بغداد بازارشان بسیار گرم بود. از این رو وی اصل توحید صوفیان را که تضاد شدیدی با تعریف کلامی معتزله داشت نظم و ضابطه بخشید. جنید در تعریفی که در تاریخ تصوف و حتی در میان فقها و متکلمان شهرت یافت توحید را چنین بیان می‌کند که: «التوحید افرادالقدیم عن‌الحدث»، می‌توان گفت تعلیم جنید مبتنی بود بر دو اصل توحید و صحو که اولی هدف و دومی روش او در تحقق آن است.

صوفیان میان دو مکتب یا طریقهٔ روحانی صوفیه، یعنی **سکر** و **صحو** فرق می‌گذارند. می‌توان گفت در دورهٔ اول تصوف جنید نمایندهٔ برجستهٔ مکتب دوم و بایزید نمایندهٔ مکتب اول است. جنید صحو را چنین تعریف می‌کند:

«وی خودش است، از پس آنکه براستی خودش نبوده است. وی در خود و در خدا حاضر است از پس از آنکه در خدا حاضر و در خود غایب بوده است. این از آن جهت است که وی بیخودی غلبهٔ خدا را رها کرده است، و به‌صافی صحو آید و تفکر بار دیگر به‌وی بازآید، چنانکه می‌تواند هر چیزی را در جای حقیقی خویش نهد و بدرستی بازش شناسد. بار دیگر نشانهای خویش گیرد، از پس فنا. صفات خاصه‌اش در وی درایستد، و اعمالش در این جهان که به‌لطف خدا وی به‌اوج اعتلای روحانی رسیده است سرمشقی برای اقرانش گردد.[۱۰]»

این تعالیم اشاره دارد که پس از سکر بواسطهٔ فنا رجعتی به‌حالت بقا وجود دارد که از نظر جنید همان صحو است و اشاره دارد به‌تحقق کامل توحید. برای فهم کامل فرایند تحقق توحید که پایانش صحو است، ضروری است دو اصل اساسی که جنید رسالهٔ جداگانه‌ای به‌هر یک اختصاص داده است، یعنی میثاق و فنا فهم گردد. جنید به‌آیهٔ مشهور قرآن «و اذ اخذ ربک من بنی‌آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی

۱۰. همانجا، ص ۹.

شهدنا...[۱۱]» اشاره می‌کند و به‌آن معنی باطنی می‌دهد که قرنها از سوی صوفیان تکرار شده است. وی دربارهٔ این آیه می‌گوید:

در این آیه خدا ترا گوید که وقتی با آنها سخن گفت که آنها وجود نداشتند، مگر که آنها در وی وجود داشتند. این وجود همان نوع وجودی نیست که برحسب معمول به‌آفریدگان خدا نسبت می‌دهند؛ بلکه از نوعی است که تنها خدا می‌داند و تنها او از آن آگاه است. خداوند از وجودشان خبر دارد، بر آنها محیط است، وی در آغازی که آنها وجود ندارند و از هستی و آیندهشان در این جهان بی‌خبرند می‌بیندشان. وجود اینها ازلی است.[۱۲]

انسان دارای حالتی از وجود در خداست که بی‌اندازه حقیقی‌تر از وجود خاکی اوست. فنا و بقا یا صحو در درجهٔ نخست به‌معنی از دست دادن هستی خاکی و سپس تحصیل خود آنطور که هست و همواره در خدا بوده است، در آن حالتی که انسان گفت «بلی». انسان برای اینکه در خدا ولادت یابد و بار دیگر چیزی گردد که همواره بوده و در واقع هست باید بوسیلهٔ فنا در خود بمیرد. این است پایان راستین اتحاد عرفانی که به‌موجب آن انسان به‌حالت الهی وجود به‌حالت پیش‌از آنکه‌حتی به‌وی‌هستی متمایزنوع حیوانی داده شود برمی‌گردد.

جنید شاگردان بسیاری از عرب و ایرانی تربیت کرد که خود از جملهٔ صوفیان نامدارند. ابوبکر شبلی، از اصحاب نزدیک او (درگذشته به‌سال ۳۳٤ ق/۹٤٦ م) همواره در حالت جذبه بود و سرانجام به‌تیمارستانش افکندند. یار وفادارش ابوالحسین نوری (درگذشته به‌سال ۲۹۵ ق/۹۰۸ م) اشعار صوفیانهٔ لطیف بسیاری سرود که به‌عنوان یک سبک ادبی نوین اهمیت یافت. ابوسعید الاعرابی (درگذشته به‌سال ۳٤۱ ق/۹۵۲ م) نخستین «تاریخ» صوفیه به‌نام طبقات النساك را تألیف کرد، اما شاگرد مستقیم دیگر جنید، ابومحمدجعفرالخلدی حکایات‌الاولیاء را تصنیف کرد که علمای بغداد در طی سدهٔ بعد بسیار ارجش می‌نهادند. هر دوی این زندگی‌نامه‌های مهم از میان رفته است، اما پاره‌هایی از آنها در نوشته‌های متأخر باقی مانده است. بعلاوه هر دو اثر مزبور در مطالعهٔ منظم وسیع تصوف که در سدهٔ چهارم هجری/یازدهم میلادی پدید آمد بسیار مؤثر بودند.

البته معروفترین شاگرد جنید حسین‌بن منصور حلاج، برجسته‌ترین صوفی دورهٔ نخست بود که سخنانش در سراسر تاریخ تصوف انعکاس یافته و نیز کسی است که درنتیجهٔ تلاشهای خستگی‌ناپذیر لویی ماسینیون در غرب شناخته شده است. حلاج حدود سال ۲٤٤ ق/۸۵۸ م نزدیک بیضای فارس در جنوب ایران بدنیا آمد در بغداد درس خواند و به‌زیارت مکه رفت. سپس دست به‌یک سلسله سفرهای طولانی زد که طی آن در سراسر ایران، آسیای میانه و هند سیاحت کرد. گوهر هر جا آشکارا از معرفت باطنی و اتحاد با خدا سخن گفت و وظیفهٔ خویش یافت تا با افکندن در خرد که تصوف برای نخبگان روحانی می‌اندوزد در پیش هر کسی وجدان دینی مردمان را بیدار کند.

وی سرانجام به‌بغداد بازگشت و با فاش کردن اسرار الهی به‌متوحش ساختن مردم ادامه

۱۱. قرآن، سورهٔ ۷، آیه ۱۷۲ (ترجمهٔ پیکتهال)، و S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, pp. 25-6.

12. Ali Abdel Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, p. 76.

داد تا اینکه عاقبت به‌تبلیغ علیه اسلام متهم گردید و به‌مرگ محکوم شد و در سال ۳۰۹ ق/ ۹۲۱م بر دارش کردند. حمایت آشکارش از مرگ و طریقهٔ مرگش در راه آرمان‌تصوف اثری پایدار بر اذهان مسلمانان گذاشت، چنانکه ماسینیون آن را با «شور» در محیط مسیحی آن مقایسه کرده است، اگر چند البته میزان این دو کاملا متفاوت است. بعدها صوفیان از عطار، سهروردی، ابن‌عربی و رومی تا اولیاء و حکمای قرون اخیر سخنان فراموش‌ناشدنی حلاج، خصوصاً جملهٔ **اناالحق** را که وی بالخاصه بر سر این جمله محکوم گردید انعکاس دوباره داده‌اند. البته از دیدگاه صوفیان این نفس حلاج نبود که این سخن را جاری می‌کرد که کفرآمیز بوده باشد، بلکه این خدا بود که از درون وی سخن می‌گفت، در واقع مثل مورد شطحیات صوفیان.

حلاج نخستین شاعر بزرگ صوفی است که اشعار زیادی برجا گذاشته است. برخی از اشعارش در زمرهٔ زیباترین اشعار عرفانی زبان عرب است و اغلب حلاج را یکی از شعرای برجستهٔ صوفی عرب در ردیف ابن‌فارض و ابن‌عربی دانسته‌اند. ذکر این نکته جالب است که صوفیان ایران پیش از انتخاب شعر فارسی به‌عنوان وسیلهٔ بیان خود در شعر صوفیانهٔ عربی که اشعار حلاج‌بخش مهمی از آن را تشکیل می‌دهد سهم زیادی داشته‌اند. حلاج در این اشعار جاودانی اتحاد عرفانی را چه ساده و زیبا بیان کرده است:

انا من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدنا

من آنم که دوستش دارم و آنکه دوستش دارم منم
ما دو روح در یک بدنیم
وقتی در من می‌نگری او را بینی
و چون در وی نگری ما هر دو را بینی.

۶ـ سیر تصوف در ایران پس از جنید

تصوف براساس سیر نخستین خود در ایران و سود بردن کامل از تعالیم مکتب بغداد در طی سالهای میانه و اواخر سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی و سراسر سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی وسیعاً در ایران انتشار یافت. اگر چند بیشتر صوفیان ایران همچنان از خراسان برمی‌خاستند که به‌همین دلیل این ولایت را «سرزمین اولیا پرور» می‌خواندند، اما در دیگر نواحی ایران نیز مشایخ بزرگ صوفیه ظهور آغاز کردند. با اینکه در طی این دوره دست‌کم بیشتر آنها هنوز با مشایخ خراسان اتصال داشتند، حلاج یک استثناست که از فارس به‌تستر و سپس بغداد رفت، اما وی نیز عمیقاً از بایزید بسطامی که از خراسان برخاسته بود تأثیر برداشت.

از صوفیان برجستهٔ سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی و معاصر جنید، اما نه از مکتب وی، ابن‌کرام بود که حدود سال ۱۹۰ ق/۸۰۶ م در سیستان تولد یافته، در خراسان تحصیل کرد و پس از زیارت کعبه به‌سیستان بازگشت. اما بواسطهٔ مواجهه با دشواریهای زیاد در مولد خود و نیز در خراسان، خصوصاً نیشابور که مدتی در آنجا زندانی بود، ایران را به‌قصد اورشلیم ترک گفت و در آن شهر در مسجد قبةالصخره به‌موعظه و تعلیم پرداخت. پس از یک زندگی

همراه با زهد و ریاضت سخت در سال ۲۶۰ ق/۸۷۳ م در آن شهر درگذشت و در کنار گورش مدرسه و خانقاه کرامیه، مکتبی که به‌نام وی خوانده می‌شد بنا گردید. ابن کرام هم صوفی بود و هم متکلم. وی در نوشته‌هایش در واژگان فنی تصوف و کلام تجدید نظر کرد. او از حیث حکمت الهی میان مکتب سنت‌گرای که بکلی مخالف کلام خردگرای بود و معتزله که کاملا از برداشت خردگرایانه حمایت می‌کردند قرار گرفت. نفوذ او بیش از همه در مکتب ماتریدی مشاهده می‌شود. اندیشه‌هایش تا سرزمینهای دوردست راه پیمود و تا هند با آن آشنایی یافتند. وی نیز شاگردان بسیار تربیت کرد که مشهورترین آنها یحیی‌بن معاذ رازی نیشابوری بود که در سال ۲۵۸ ق/۸۱۱ م درگذشت.

از معاصران ابن کرام که بر افقهای تصوف خراسان در آن ایام می‌درخشید، بایزید بسطامی، یکی از نامدارترین صوفیان است که در سال ۲۶۱ ق/۸۷۴ م در بسطام نزدیک شاهرود کنونی درگذشت و مقبره و حتی حجره‌ای که وی در آن خلوت می‌گزید هنوز برجاست. بایزید عارفی خالص با سختگیرترین سبک و طریقه بود که تقریباً تمامی زندگیش را در کوههای مازندران و گرگان بسر آورد. جز چند مناجات و شطحیات نوشته و اثر دیگری از خود باقی نگذاشت که بعدها روزبهان بقلی شیرازی آنها را گردآوری و شرح کرده است. اما همین چند سطر و بیت برای اینکه مقام وی را به‌عنوان یکی از پیشگامان «خلوت‌گزینان» در اسلام تثبیت کند کافی است، کسی که خالصترین تعالیم صوفیه را به‌زبانی بیان کرد که تنها با ژرف‌بینی بدست آمده از عرفان می‌توان فهمش کرد. وی بزرگترین نمایندهٔ مکتب به‌اصطلاح «سکر» تصوف بود و حتی بر برخی از مریدان جنید، پیر مکتب «صحو» که از آنها خصوصاً حلاج را باید ذکر کرد تأثیر گذاشت.

بایزید که گه‌گاه ابویزیدش می‌خوانند بارها به‌درآمیختن تعالیم بودایی با تصوف متهم گردید. ر. س. زئنر که آخرین نفری است که این مسأله را مطرح کرده است به‌چندین عنصر، نظیر شباهت‌میان **خدعه** که بایزید بکارش می‌برده و مایا (maya- فریب و عالم جسمانی-زرین کوب-م)، سخن معروف بایزیدیعنی **سبحانی** و «برمن سر بندگی فرود آرید»-(mahyam eva nam o namah) براهاتسانیاسای اوپانیشاد و نیز شباهت «انت ذاک» او با Tvan asi tat و دایی این امر که معلم روحانیش ابوعلی سندی بوده که از آیین هندو به‌اسلام گرویده بود اشاره می‌کند[13]. اما همانطوری که آربری[14] ابراز داشته هیچ یک از این استدلالها نمی‌تواند در برابر انتقاد جدی تاب آورد. آنچه ما در مورد بایزید ملاحظه می‌کنیم وام‌گیری از ودانتا نیست، بلکه بیان عرفانی محضی است که چون ماهیتش شباهت نزدیکی با عرفان محض در هرسنت دیگری ازجمله طریقهٔ آیین هندو دارد که تعالیم باطنی و عرفانی صرف درمکتب ودایی یافت می‌شود چنین تصوری پیش آمده است. سخنان بایزید یکسره حالت اتحاد را منعکس می‌کند که وی بواسطهٔ سالها سلوک و تزکیهٔ روحش از طریق تجرید از همهٔ محدودیتها و تاریکیها بدان نایل شده است.

می‌گویند که یکی به‌در خانهٔ بایزید رفت و بر در کوفت. وی گفت «که را می‌طلبی؟» گفت «بایزید را» بایزید پاسخ داد که «بایزید سی سالست تا بایزید را می‌طلبد و نام و نشانش

13. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960), p. 95.
14. A. J. Arberry, «Bistamiana» *BSOAS* vol. xxv, part 1 (1962), pp. 28-37.

نمی‌یابد، تو چگونه توانی که او را بینی؟» باز گفته است که «بارخدایا تو آیینهٔ من و من آیینهٔ تو گشته‌ام.[۱۵]» این سخنان و بسیار گفته‌های دیگر درجهٔ رفیع معرفت بایزید و درك عالی وی را می‌رساند که وی با پیمودن همهٔ مراحل طریقت و «بیرون آمدن» از همهٔ پوستهای ظاهری وجود خود تا اینکه به‌مرکز قلب که مسکن عرش‌الرحمن است رسید بدست آورد.

بایزید گذشته از اهمیتش در شرح و تفسیر رموز تجرید، فنا و بقا، به‌عنوان نخستین کسی که معنی باطنی معراج پیامبر را کاملا تشریح کرده و تجربهٔ خود را از این نوشته است نیز در تاریخ تصوف خصوصاً معروف است. توضیح بایزید چنانکه هجویری می‌گوید به‌شرح زیر است:

سرما را به‌آسمانها بردند. به‌هیچ چیز نگاه نکرد و بهشت و دوزخ وی را بنمودند به‌هیچ چیز التفات نکرد و از مکنونات و حجب برگذاشتند. فصرت طیراً، مرغی گشتم و اندر هوای هویت می‌پریدم تا بر میدان احدیت مشرف شدم و درخت ازلیت اندر آن بدیدم، چون نگاه کردم آن همه من بودم. گفتم بارخدایا با منی مرا به تو راه نیست و از خودی خود مرا گذر نیست مرا چه باید کرد؟ فرمان آمد که یا بایزید خلاص تو از تویی تو در متابعت دوست ما بستست. دیده را به‌خاك قدم وی اکتحال کن و بر متابعت وی مداومت کن.[۱۶]

معراج روحانی که تقلیدی از معراج پیامبر است در نزد صوفیان سرمشق عالی تبعیت گردید و صوفیان و شعرای متأخر، نظیر سنایی و ابوالعلامعری تفصیل بیشتری بر آن افزودند. معراج با وارد شدن در ساختار کمدی الهی دانته حتی جایگاهی پایدار در عالم مسیحیت یافت. در این کتاب بار دیگر تجربهٔ روحانی به‌صورت سفر به کیهان و سطوح مختلف وجود کلی شرح می‌شود.

صوفی خراسانی دیگری که تفسیرش از تصوف که نهاد عقلی و عرفانی روشنی داشت ابوعبدالله محمدبن علی ترمذی بود که در تاریخ تصوف به‌حکیم ترمذی معروف است. وی در ربع اول سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی تولد یافت و حدود پایان همین قرن، احتمالا در ترمذ که می‌گویند مقبره‌اش در آنجاست درگذشت. جزئیات زندگی وی مبهم است و تنها طرحی کلی از زندگیش که عمدتاً از نوشته‌های خود او بدست می‌آید می‌توان تشخیص داد. معروف است که خاندان وی از علمای حدیث بودند و نیز اینکه ناحیهٔ زادگاه او در آن ایام مرکز تحصیل علم حدیث در عالم اسلام بود. وی خود در حدیث تبحری کامل داشت و نوشته‌هایش از معرفت عمیق وی در این علم خبر می‌دهد. همچنین ترمذی حافظ قرآن بود و از او نقل شده است که علم باطنی را از خضر آموخته بود.

لقب «حکیم» ترمذی بواسطهٔ پرداختن وی به‌مباحثات عرفانی و حکمی بود که عرضه و بیان کامل آن را باید در آثار ابن‌عربی، جیلی و دیگر مشایخ متأخر آن مکتب یافت. البته نوشته‌های ترمذی تنها محدود به‌میدان تصوف نیست. از تقریباً شصت‌وپنج اثر وی شمار زیادی

۱۵. بقلی، شرح شطحیات، [«Commentaire sur les paradoxes des soufis»]، ویرایش هانری کربن (تهران-پاریس، ۱۹۶۶)، ص۱۰۲، ۱۰۵.

16. Arberry, *Sufism*, pp. 54- 5.

علی‌بن عثمان هجویری، کشف المحجوب، تصحیح و. ژوکوفسکی، ص۳۰۶.-م.

به‌علوم دقیقاً دینی، نظیر تفسیر، حدیث، کلام و حتی فقه که هر چند دیدگاه صوفیان هرگز از آن غایب نیست اختصاص یافته است. اما در آثاری که دقیقاً در تصوف نوشته و در آنها از بسیاری جهات از ابن کرام پیروی می‌کند، به‌شرح تعالیم ماوراء طبیعی بنیادی می‌پردازد که در نوشته‌های صوفیان متقدم پوشیده مانده بود. شاید بانفوذترین این آثار **ختم‌الولایه** است که حکیم ترمذی در آن به‌رابطهٔ میان نبوت و ولایت و مسألهٔ بسیار ظریف «ختم ولایت» پرداخته است. برای آنکه فهم شود که نفوذ ترمذی بر تصوف متأخر تا چه اندازه بوده است کافی است کتاب **فتوحات‌المکیهٔ** ابن‌عربی را بخوانیم.

این مسأله دقیق «ختم ولایت» چنانکه در نوشته‌های سیدحیدر آملی می‌بینیم موضوع مباحثه و جدال میان پیروان سنی و شیعهٔ ابن‌عربی نیز بود. قرنها بحث و گفتگو بر سر تعلیم بسیار دشوار و باریک تصوف در اطراف مضامینی می‌گشت که نخستین‌بار از سوی حکیم ترمذی مطرح شده بود که نیز اولین صوفی‌ای بود که مقداری آشنایی با تعالیم ماوراء طبیعی و جهان شناختی یونانیان داشت. تأثیر او بر عرفان مکتب ابن‌عربی از یک‌سو و بهاءالدین نقشبندی و مشایخ متأخر طریقهٔ نقشبندیه از سوی دیگر هم عمیق بود و هم پایدار.

احمدبن عیسی‌الخراز، از معاصران حکیم ترمذی در بغداد زندگی می‌کرد و با سری‌سقطی و بشر حافی معاشر بود، اما در اواخر عمرش به‌مصر سفر کرد و در آنجا با ذوالنون دیدار نمود و در سال ۲۸۶ ق/۸۹۹ م در همانجا درگذشت. خراز که عمدتاً بواسطهٔ یگانه اثر موجودش کتاب‌الصدق که از شاهکارهای اولیهٔ تصوف است معروف می‌باشد، از نخستین اولیایی بود که تعریف روشنی از فنا و بقا بدست داد. همچنین وی یکسره به‌طرف علم جفر و سماع کشیده شد. وی درکتاب‌الصدق از تصوف از دیدگاه فضیلت اصلی صدق سخن می‌گوید و این فضیلت را به‌تمامی دیگر ارکان طریقت، نظیر صبر، توبه و معرفت تعمیم می‌دهد. نثرش روشن است و رساله‌اش یکی از سرراست‌ترین و روشنترین شرحهای دورهٔ اول تصوف است که با سبکی ساده و «مؤثر» نوشته شده و از شروح ذهنی و بیشتر تعلیمی حکیم ترمذی کمابیش دور است.

علاوه بر مکاتب بغداد و خراسان، مراکز و مشایخ برجستهٔ دیگری نیز وجود داشتند که در سیر تصوف در سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی مدخلیت داشتند. یکی از این مشایخ ابوسهل تستری بود که در سال ۲۰۰ ق/۸۱۵ م در تستر (شوشتر کنونی، نزدیک اهواز) که بعدها حلاج نیز در آنجا تحصیل علم کرد بدنیا آمد و در سال ۲۶۱ ق/۸۷۴ م در بصره وفات یافت. تستری مانند بسیاری از صوفیان روزگارش سفرهای بسیار کرد و طی آن در خدمت سفیان‌ثوری تلمذ کرد و با ذوالنون مصری دیدار نمود. تستری برخلاف برخی از معاصران صوفی خود که متکلم نیز بودند مخالف تعالیم کلام بود و احساس می‌کرد که مطالعهٔ کلام خاطر را از خدا برمی‌گرداند. وی خصوصاً اهمیت توجهٔ ذهن به‌خدا در تمام لحظات زندگی از طریق توبه را تعلیم می‌کرد که می‌بایست همواره تجدید گردد. در نظر وی نور ایمان بر عقل و همهٔ دیگر استعدادهای بشر غلبه دارد.

تستری نخستین تفسیر صوفی بر قرآن را نوشت و اصل تشابه الفاظ قرآن با نور روحانی را بسط داد که تأثیر زیادی برشماری از صوفیان چون ابن‌مسره‌گذاشت. بسیاری از اقوال او دربارهٔ وحدت حلاج را نیز تحت تأثیر قرار داده بود. اما تعالیم تستری عمدتاً بوسیلهٔ شاگرد او

ابن‌سالم بصری که مکتب معروف سالمیه را پی افکند و «هزار مسأله» استادش را تنقیح و تبیین کرد به‌قرون متأخر انتقال یافت. این مکتب دو قرن دوام آورد و بسیاری از مشایخ بزرگ تصوف، نظیر ابوطالب مکی و ابن‌برجان‌پروردهٔ این مکتب بودند. مکتب سالمیه بر اثر حملاتی که عمدتاً از سوی محافل حنبلی به‌آن می‌شد و اتهامات تجسد و تشبه خدا از میان رفت.

در شیراز نیز در سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی صوفی‌ای ظاهر شد که شهرت و نفوذی دیرپا داشت. ابن‌خفیف که از ابناء ملوك بود در سال ۲۷۰ ق/۸۸۳ م در شیراز دیده برجهان گشود. وی به‌بغداد رفت و در آنجا با حلاج و دیگر مشایخ مکتب بغداد دیدار نمود و شش‌بار سفر حج کرد. ابن‌خفیف در آسیای‌صغیر و مصر نیز سیاحت نمود و سرانجام به‌بغداد بازگشت و در سال ۳۷۱ ق/۹۸۲ م در آن شهر درگذشت. وی آثار بسیار تألیف کرد و خصوصاً بواسطهٔ طرفداری از کلام و کوشش او در استفاده از آن برای مقاصد تصوف مشهور است. و نیز ابن‌خفیف در نزد اخلافش به‌عنوان قدیس حامی شیراز، افتخاری که وی با روزبهان بقلی، صوفی بزرگ این شهر سهیم می‌باشد، معروف است.

۷ـ تصوف در سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی

شجرهٔ تصوف که اکنون ریشه‌هایش تا ژرفای خاك ایران فرو دویده است در سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی به‌برآوردن میوه‌های بزرگ ادامه داد. از یک سو مشایخ بزرگی از سنخ سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی، نظیر مردانی چون ابوالحسن خرقانی ظهور کردند که قطب روزگارش بشمار می‌آمد و ارتباط روحانیش با بایزید با لطف و زیبایی تمام در **تذکرةالاولیاء** عطار گزارش شده است. از سوی دیگر نوع جدیدی از نوشته‌های صوفیانه در شکل تألیفات، مجموعه‌ها و تواریخ پدید آمدند. مؤلفان بیشتر این آثار که تا امروز رکن اصلی ادب عرفانی در خانقاه‌ها بوده‌اند صوفیانی چون کلاباذی، سراج، سلمی و ابونعیم بودند.

ابوبکر کلاباذی که در سال ۳۹۰ ق/۱۰۰۰ م در بخارا درگذشت بواسطهٔ کتاب **التعرف‌لمذهب اهل تصوف** معروف است که از بهترین نمونهٔ کتب تصوف است و تقریباً از همان زمان تصنیف شهرت یافت. از این گذشته، این کتاب شرحی به‌فارسی دارد که ابوابراهیم‌ـ مستملی بخاری که احتمالا از شاگردان کلاباذی بود نوشته است. این شرح که هرگز چنانکه باید مورد بررسی و مطالعه قرار نگرفته یکی از غنی‌ترین منابع برای تتبع در تاریخ و تعالیم دورهٔ اول تصوف است.

ابونصر سراج طوسی که در سال ۳۷۸ ق/۹۸۸ م درگذشت از شاگردان جعفر خلدی بود و از طریق او به‌مکتب جنید علاقه‌مند گشت. **کتاب‌اللمع فی‌التصوف** سراج یکی از اساسی‌ترین و معتبرترین گزارشها از تصوف و تعلیم آن است. این کتاب بجای آنکه تنها گزارشی از زندگی صوفیان بدست دهد، با روشی روشن و منظم به‌شرح تعالیم اساسی صوفیه، خصوصاً دربارهٔ احوال و شؤون و سیرت پیامبر که صوفیان سیرهٔ وی را دنبال می‌کردند می‌پردازد. این کتاب از حیث ارائهٔ اسناد و ارجاع به‌اقوال و آثار صوفیان نخستین نیز اثری غنی است. **کتاب‌اللمع** در اساس فکری به‌مکتب جنید وابسته است.

ابوطالب مکی در ایران تولد یافت. اما به‌مکه رفت. او در خدمت ابوسعیدالعربی، شاگرد دیگر جنید تلمذ کرد و در سال ۳۸۶ ق/۹۹۶ م در همانجا درگذشت. مکی که خصوصاً جذب مکتب محاسبی شده بود توانست تحلیل بسیار موفقی از جنبه‌های مختلف تصوف برحسب تعالیم شریعت بدست دهد. **قوت‌القلوب** او که به‌عنوان‌بیان معتبری از تصوف همواره با کتاب **اللمع** رقابت کرده است نقل کمتری از کتاب اخیر دارد، اما شمار استدلالهای آن بیشتر است. این کتاب از لحاظ ادبی یکی از نفیس‌ترین آثار تصوف به‌عربی است و کتابی است که مطالعهٔ آن مستلزم کوشش و دقت زیاد است. **قوت‌القلوب** بربسیاری از صوفیان متأخر، مخصوصاً غزالی تأثیر گذاشت و **احیاء علوم‌الدین** او که چنانکه در پیش گفته آمد از محاسبی نیز تأثیر برداشته بود حتی تطویل **قوت‌القلوب** خوانده شد.

نخستین تاریخ منظم مشهور زندگی اولیا در اسلام به‌صورت طبقات، **طبقات‌الصوفیهٔ** ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری است که در سال ۴۱۲ ق/۱۰۲۱ م دیده برجهان فرو بست. مؤلف آثار بسیاری در باب تصوف نوشت، اما خصوصاً طبقات است که فی‌نفسه و نیز به‌عنوان منبعی برای اثر معروفتر انصاری به‌نام **طبقات‌الصوفیه** که مجالس تذکیر شیخ به‌لهجهٔ هروی براساس کتاب سلمی است اهمیت دارد. همچنین بیشتر تذکره‌نویسان متأخر صوفی، نظیر عطار و جامی مطالب خود را از انصاری و سلمی برگرفتند، چنانکه برخی از مورخانی که در آثار خود به‌بررسی تصوف پرداختند نیز نظیر ذهبی در **تاریخ‌الاسلام** مطالب خود را از سلمی اخذ کردند. **طبقات** سلمی مختصر گرانبهایی است از تعالیم صوفیان نخستین، خصوصاً مکتب جنید.

در پایان سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی و آغاز سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی تصوف در سراسر عالم اسلام اشاعه یافت و همراه با آن شمار زیادی کتاب تألیف گردید که موضوع بحث آنها تعالیم، طریقه‌ها و تاریخ تصوف بود. ابونعیم اصفهانی که در این ایام زندگی می‌کرد و در سال ۴۳۰ ق/۱۰۳۸ م درگذشت کتابی (**حلیة‌الاولیاء**) نوشت که تا امروز بزرگترین دائرة‌المعارف تاریخ تصوف است و در ده مجلد بزرگ طبع شده است. این مرجع وسیع که مبتنی بر تعدادی از تذکرهٔ احوال و زندگی‌نامه‌های پیش از خود است که اکنون از میان رفته‌اند دارای بافت فکری نیست و شرح منظمی از جنبه‌های نظری یا عملی تصوف ندارد، اما مشتمل است بر اطلاعات زیادی از «طبقات» مختلف صوفیه که از صحابهٔ پیامبر آغاز می‌شود. دو مجلد آخر کتاب شرح دقیقی از تصوف در دو قرن پیش از تألیف کتاب بدست می‌دهد. با آمدن سلجوقیان تبدیلات سیاسی و فکری بسیاری اتفاق افتاد که جهت سیر فلسفه، علم و کلام را بکلی دگرگون ساخت. همچنین سیر عرفان شیعه، هم امامی و هم اسماعیلی که بخشی از باطن‌گرایی اسلامی می‌باشند و پیوند نزدیکی با تصوف دارند، اما ما ناگزیریم از موضوع بحث خود خارج سازیم با ظهور سلجوقیان طرح و قالبش را تغییر داد. اما در تصوف راهی که در سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی ترسیم شده بود تقریباً در همان مسیر ادامه یافت.

تألیفات کسانی چون سراج و مکی را در سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی قشیری در **رسالهٔ** معروف خود و هجویری در **کشف‌المحجوب** که نخستین رسالهٔ منثور فارسی در تصوف است ادامه دادند.

صوفیان نامی دورهٔ سلجوقی که به‌استفاده از زبان فارسی به‌عنوان وسیلهٔ بیان تعالیم

خود آغاز کردند نظیر ابوسعید و انصاری و بعدها عطار و نیز آنها که شاعر نبودند اما صوفیان بزرگی بودند که آثار خود را به‌نثر می‌نوشتند مانند غزالی شاخه‌های همان درخت می‌باشند که در اینجا به‌تحقیق در ثمراتش پرداخته‌ایم. بذر تصوف که وحی اسلامی در خاك ایران کاشته بود با گذشت قرنها درخت تناوری گردید که از سدهٔ پنجم هجری/یازدهم میلادی به‌پهن کردن شاخه‌هایش بر گسترهٔ ادب فارسی پرداخت. از سنت صوفی که شاخه‌های ایرانی آن در دورهٔ نخستین شاهکارهای بسیاری به‌زبان عرب خلق کرده بود، آن حضور و فیض روحانی که به‌درجه‌ای بسیار آشکار عمیقترین تأثیر را بر تمام هنرهای ایرانی، خصوصاً ادبیات گذاشته بود، همچنان جریان داشت. از همان آغاز این نفوذ روحانی و نبوغ ناپیدای زبان فارسی شعر عرفانی یگانهٔ فارسی تولد یافت که نه تنها عالمگیرترین بخش ادب فارسی گردید، بلکه مقدر بود که تا چندین قرن نقشی قاطع در حیات معنوی و دینی ملتهای متعدد دور و نزدیک آسیا بازی کند.

بخش چهاردهم

علوم دینی

۱ـ اسلام پذیرفتن ایرانیان

در بسیاری از تحقیقاتی که در مغرب‌زمین در اطراف تاریخ دینی ایران اسلامی صورت گرفته اصرار عجیبی وجود دارد که این تاریخ را تقریباً به‌فرق کوچک و جنبشهای مذهبی غالی منحصر سازند. به‌سهم ایران در جریان عمومی اسلام و علوم سنتی آن، خواه سنی یا شیعی توجه بسیار اندکی شده است. مسلماً حال وهوای دینی ایران در سراسر تاریخ اسلام شاهد ظهور فرق بسیار بوده است که برخی از آنها خصوصاً در چند قرن اول دورهٔ اسلامی در حاشیهٔ طیف اسلام و فرقی چند حتی بیرون از آن بوده‌اند. اما چنین نهضتهایی، نظیر جنبش بابک خرم‌دین جویبار باریکی هستند در حاشیهٔ رودخانهٔ پهناوری که منبع بزرگ دریای معرفتی است که همان اسلام سنتی و رسمی است. بدون درک روشنی از نقش علمای ایرانی در توسعهٔ علوم اسلامی اساسی، مانند تفسیر، حدیث، فقه و اصول آن و کلام هرگز معنی اسلام پذیرفتن ایران از یک سو و نقش ایران در توسعهٔ اسلام و تمدن آن از سوی دیگر کاملا فهم نخواهد شد.

آنهایی که فتح نظامی ایران به‌دست لشکریان عرب را مترادف با اسلامی شدن کشور می‌دانند شاید بتوانند برله نظریهٔ خود دلایلی بیاورند و مدعی شوند که ایرانیان نوسلمان بواسطهٔ آنچه که شاید بتوان اصطلاحاً «فشار عمومی» خواندش نماز جماعت می‌گزاردند. اما آنها پاسخ به‌این پرسش را که چرا ایرانیان اینهمه علمای اسلامی بزرگ تربیت کرده‌اند دشوار خواهند یافت. می‌توان تصور کرد که ملتی اگر مجبور شود به‌طریقهٔ دیگری از زندگی تن درمی‌دهد، اما نمی‌توان ملتی را ناگزیر به‌شرکتی خلاقانه و عمیق در این طریقه کرد، مگر اینکه روش زندگی وی را باطناً دگرگون ساخته باشد. عمق اسلامی شدن ایران و دگرگون شدن اساس روح مردم بوسیلهٔ این فرایند را شدت علاقه و کیفیت معرفت و طلبگی علمای ایرانی که نقش بسیار بنیادی در توسعه و آفرینش بسیاری از علوم اسلامی داشته‌اند کاملا ثابت می‌کند.

همانطور که حوزهٔ دانش و معرفت ایرانیان براثر قبول آیین اسلام از سوی آنها اسلامی گردید، به‌همان طریق زندگی آنها نیز دگرگونی عظیمی یافت. به‌عبارتی حتی محیط کیهانی در

فرایند اسلامی شدن «شرکت جست»، چنین واقعه‌ای با پیدایی هر آیین نوینی برروی کرهٔ خاک مشاهده می‌شود. داستانهایی که دربارهٔ تشکیل دریاچه‌ها، معابر و تنگهای کوهستانی درشب نزول قرآن یا بوسیلهٔ نیروهای ماوراءطبیعی برخی از صحابه، خصوصاً علی نقل می‌کنند را نمی‌توان به‌عنوان قصه‌های مادربزرگ بسادگی نادیده گرفت. این داستانها درنظر ایرانیان نماد اسلام پذیرفتن محیط طبیعی و کیهانی است، فرایندی که مکمل محتوی اذهان و اندیشه‌های آنها بود. دو قطب معرفت و وجود هردو در جهان معنوی نوین اسلام دگرگون گردیدند و درنتیجه ایرانیان قلباً خود را وقف علوم اسلامی کردند و سهم آنها در این زمینه کمتر از حوزه‌های تصوف و فلسفه نیست. ازاین گذشته این دگرگونی پایداربود و بهیچ‌وجه به‌فشارهای خارجی مربوط نمی‌گشت، چنانکه با پایان گرفتن سلطهٔ سیاسی اعراب بر ایرانیان، فعالیت شدید ایرانیان در علوم دینی اسلامی بی‌کمترین توقفی در رشته‌های علوم شیعی و سنی در اواخر سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی به‌اوج خود رسید.

از سیماهای برجستهٔ اسلامی شدن ایران‌که در آثار علمای ایران در این دوره که علاقه‌مند به‌علوم دینی بودند انعکاس می‌یابد مخالفت شدید بازنادقه و گروههای کژ آیین دیگر بود. هم ابوحنیفه و هم محمد طوسی که یکی سنی و دیگری شیعه اما هر دو ایرانی بودند در مورد زنادقه سختگیرتر از فقهای عرب بودند، اما زمینهٔ جنبشهای زندقه‌البته از جریانهای مذهبی ایران پیش از اسلام، بخصوص مانویت سرچشمه می‌گیرد. همچنین فقهای ایران دراین دوره نسبت به‌کسانی که تسلیم عیاشی، خوش‌گذرانی مفرط و لذایذ دنیوی بودند، سختگیرتر از دیگران بودند، اگرچند ایرانیان خود در ایام پیش از اسلام بیش از تازیان زندگی پرتجمل و دنیوی را تجربه‌کرده بودند، و در حقیقت پاره‌ای از ایرانیان نخستین کسانی بودند که این نوع زندگی را در حجاز معمول کردند. به‌علاوه علمای ایرانی در این دورهٔ نخستین اسلامی دربارهٔ ضرورت حمایت از برابری میان اقوام مختلف در اسلام مصرتر از بسیاری از فقهای عرب بودند، و حتی خود را **اهل‌التسویه** می‌خواندند. بالاخره باید یادآور گردید که سخت‌ترین مخالفت با غلات جنبش شعوبیه که مدعی تفوق ایرانیان براعراب بودند از میان خود ایرانیان — رجالی چون زمخشری درمقدمه المفصل و ثعالبی در سرالادب فی مجاری کلام‌العرب —برخاسته بود.

اینها و حملات مشابه بالاخره به‌حیات این نوع جنبش در دورهٔ نخست اسلامی خاتمه می‌دهد. همهٔ این حقایق به‌ادغام یکسرهٔ ایرانیان در امت اسلامی از همان دورهٔ نخست خبر می‌دهد و به‌نقش اساسی نوشته‌های آنها در پی‌ریزی علوم اسلامی که از سرچشمهٔ معرفت در اسلام، یعنی قرآن و حدیث تبلور یافته بود اشاره دارد.

۲ـ علوم قرآنی

چون قرآن در میان اعراب نازل شده بود، طبیعتاً علوم مربوط به‌آن نیز نخست از سوی آنها مورد مطالعه قرارگرفت، یا به‌تصریح بیشتر از سوی آن گروه از صحابه و شاگردانشان که دارای شرایط لازم برای انجام چنین تتبعاتی بودند. از این گذشته، چون قرآن به‌عربی نوشته

شده بود، ازین رو طبیعتاً فهم و تجوید و ترتیل آن برای عربان آسانتر از مسلمانان غیرعرب بود که نخست می‌بایست بر سد و مانع زبان فایق آیند. در نتیجه نخستین علمای قرآنی همه عرب بودند، مگر سلمان فارسی که اولین کسی می‌دانندش که قرآن را ترجمه کرد و نخستین کس بود که تفسیری به‌زبان دیگر برآن نوشت. بنابراین فارسی نخستین زبانی است که قرآن بدان برگردانده شد.

چون فرایند اسلام پذیرفتن در میان ایرانیان ادامه می‌یافت، عشق به‌قرآن با عدم معرفت به‌زبان آن سبب گردید که آنها دست به‌کار مطالعهٔ زبان عرب و قرآن شوند، این امر بدان منجر شد که آنها گه‌گاه زبان قرآنی را حتی دقیقتر از اعراب تجزیه وتحلیل کنند، دقیقاً بدان جهت که عربی زبان مادری ایرانیان نبود و از این‌رو آنها به‌ضرورت فهم همهٔ غوامض آن آگاهتر بودند.

علومی که از قرآن بحث می‌کنند علی‌الرسم تقسیم می‌شوند به‌علومی که به‌قرائت قرآن می‌پردازند و علومی که از تفسیر و معنی محتوای آن گفت‌وگو می‌کنند. علم قرائت را پیامبر آموخت و از طریق آنها به‌نسل بعد یا تابعین رسید و در این هنگام بود که ایرانیان برای نخستین‌بار به‌فراگرفتن این علم آغاز کردند. برخی تصور کرده‌اند که علم قرائت که در ابتدا سینه به‌سینه انتقال می‌یافت نخستین بار توسط ابوعبید قاسم‌بن سلام هروی درسدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی تألیف و تنسیق یافت. اما در حقیقت کسانی چون حمزة‌بن حبیب و پیش از وی ابان‌بن تغلب که معاصر امام جعفر صادق(ع) بود پیش از ابوعبید آثاری در این علم تصنیف کردند.

در میان کسانی که قراء معتبر قرآن بودند هفت تن را برجسته‌تر از دیگران می‌شمارند که عبارتند از عاصم، نافع، ابن کثیر، کسایی، ابوعمروبن‌العلاء، حمزه‌بن حبیب و عبدالله‌بن عامر. از این قراء هفتگانه چهارتن ایرانی بودند که عبارتند از عاصم‌بن ابی‌النجود که ابن‌الندیم وی را از زمرهٔ موالی می‌داند، نافع که همان منبع اصل وی را اصفهانی ذکر می‌کند، ابن‌الکثیر و کسایی که اسم کاملش علی‌بن‌حمزه‌بن عبدالله‌بن بهمن‌بن فیروز است و خبر از خاستگاه ایرانی او می‌دهد[1]. بنابراین سهم بزرگ ایرانیان در این علم قرآنی بسیار پراهمیت تنها با مطالعهٔ زمینهٔ ثقات نخستین این علم دیرینه که اسامی آنها تا امروز از آن جداناشدنی است آشکار می‌گردد.

اما در مورد تفسیر، در میان مفسران مسلمان نخستین، کسانی وجود دارند که نظرات آنها درآثار متأخران انعکاس یافته، اما نوشتهٔ مستقلی از آنها باقی نمانده است و گروه دیگری که تفاسیری مکتوب از خود بجا گذاشته‌اند. از گروه اول که حدود بیست تن می‌شوند، نظیر ابن‌عباس، ابن‌مسعود و ابی‌ابن کعب که نخستین ثقات تفسیر بشمار می‌آیند تنها مقاتل، طاووس، عماش و فراء ایرانی بودند. مقاتل‌بن سلیمان از مردم ری یا خراسان بود و در سال ۱۵۰ ق/ ۸-۷۶۷ م درگذشت. وی از چنان شهرتی برخوردار بود که امام‌الشافعی درباره‌اش گفت «مردم در علم تفسیر به‌مقاتل نیازمندند.[2]» طاووس نیز ایرانی بود، اما در یمن اقامت

۱. ابن ندیم، ص۴-۶۳؛ ترجمهٔ فارسی م. رضا تجدد، ص۹-۴۸-م.
۲. ابن خلکان، ج۴، ص۳۴۱.

داشت، ولی سلیمان‌بن مهران العماش اصلا از دماوند بود، و او نیز در سال ۱۵۰ق/۸-۷۶۷ دیده برجهان فروبست.

و اما فراءبن یحیی‌بن زیاد الاقطع، یکی از معروفترین نحات دورهٔ نخستین اسلامی و خود از شاگردان کسایی و معلم فرزندان مأمون بود. وی تفسیر مهمی تصنیف کرد وحدود سال ۲۰۷ق/ ۸۲۲ م یا ۲۰۸ق/ ۸۲۳ م درگذشت. ابن‌خلکان گزارشی از داستان نوشته شدن این تفسیر که المعانی نام داشت، بدست می‌دهد[۳]. یکی از دوستان فراء در نامه‌ای به‌وی شکایت می‌کند که در معاشرتش با حسن‌بن سهل ذوالریاستین غالباً سؤالاتی از وی در باب قرآن می‌شود که وی در پاسخ به‌آنها درمی‌ماند، بنابراین از فراء درخواست تا از طریق مکاتبه وی را تعلیم دهد یا کتابی در این زمینه برای مطالعه به‌او معرفی کند. فراء با دریافت نامه شاگردانش را فراخوانـد و قصدش را در تقریر کتابی دربارهٔ قرآن با آنها درمیان گذاشت. روز بخصوصی انتخاب گردید و یک قاری آورده شد که از ابتدا شروع به‌خواندن قرآن کند، و در هنگامی که وی قرآن می‌خواند فراء تفسیرش را برای شاگردانش تقریر می‌کرد. بدین طریق درکتاب بزرگی که هزار برگ داشت تفسیر تمام قرآن تحریر گشت و چندان نگذشت که با استقبال مواجه شد. بدبختانه این کتاب ازمیان رفته است.

گروه دوم مفسران که آثارشان باقی مانده شمار زیادی دارند و از یکایک آنها در بیشتر آثار سنتی که از «طبقات‌المفسرین» گفت وگو می‌کنند نام رفته است. درمیان آنهایی که ایرانی بودند و تواترشان تا سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی می‌رسد هم مفسران سنی پیدا می‌شوند و هم مفسران شیعه. معروفترین مفسران شیعهٔ این دوره عبارتند از:

۱ــ حسین‌بن سعیدالاهوازی که معاصر جواد زین‌العابدین (ع)، امام چهارم شیعیان بود.

۲ــ علی‌بن مهزیارالاهوازی که در زمان حیات علی‌الرضا(ع)، امام هشتم شیعیان زندگی می‌کرد.

۳ــ محمدبن خالدالبرقی که نیز از معاصران علی‌الرضا(ع) بود.

۴ــ حسن‌بن خالدالبرقی، همچنین از معاصران امام‌رضا(ع)

۵ــ علی‌بن ابراهیم‌القمی که تاسال ۳۰۹ق/ ۱۹-۹۱۸ م هنوز زنده بود.

۶ــ علی‌بن بابویه (بابویه) القمی که درسال ۳۲۳ق/ ۹۳۵ م درگذشت.

۷ــ عیاشی سمرقندی که علاوه براستادی در تفسیر، درفقه، حدیث، طب و نجوم نیز آگاهی و مهارت داشت. دروقتی که ابن‌ندیم کتاب **الفهرست** خود را می‌نوشت کتابهای عیاشی درسراسر خراسان شهرت داشت. تفسیرش معروف و تمامی آن باقی است.

۸ــ ابوالعباس‌الاسفرائینی که در نیمهٔ دوم سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی زندگی می‌کرد.

۹ــ ابوالقاسم حسین‌بن علی، معروف به‌ابن‌المرزبان که ازنوادگان آخرین پادشاه ساسانی بود. وی کتابی به‌نام **خصائص القرآن** تصنیف کرد و درسال ۴۱۸ق/ ۸-۱۰۲۷ م درگذشت و درنجف بخاکش سپردند.

۳. ابن‌خلکان، ج۳، ص۷-۲۲۶.

۱۰- فضل بن شاذان نیشابوری.

۱۱- شیخ ابوجعفر محمدبن الحسن طوسی، عالم نامی شیعه و نیز معروف به‌شیخ الطائفه مؤلف تفسیر مشهور التبیان که چندین بار به‌طبع رسیده است. شیخ طوسی در بیست وسه‌سالگی خراسان را به‌قصد بغداد ترک گفت و در آنجا در خدمت سیدمرتضی و شیخ مفید تلمذکرد و چندان نگذشت که خود پیشوای تشیع گردید. وی در اواخر عمرش از بغداد به‌نجف عزیمت کرد و در آنجا دانشگاهی برای تحصیل علوم اسلامی تأسیس نمود که هنوز به‌عنوان مرکز بزرگ آموزش شیعه برجاست.

و اما معروفترین مفسران سنی ایرانی بنابر گفتهٔ سیوطی در **طبقات‌المفسرین** به‌اساسی زیر بودند:

۱- ابویحیی جعفربن محمدالرازی الزعفرانی که سیوطی «امام‌المفسرین» می‌خواندش. وی درسال ۲۷۹ق/ ۸۹۲ م درگذشت.[۴]

۲- محمدبن جریر طبری،مورخ معروف، عالم‌حدیث، فقیه و مفسر که تفسیر **جامع‌البیان** او معروف است. این کتاب را بلعمی به‌فرمان نوح‌بن منصور، امیر سامانی به‌فارسی ترجمه کرد. طبری درسال ۳۱۰ق/ ۳-۹۲۲ م دیده برجهان فروبست.

۳- ابوالمحامد محمودبن احمدالفرجی سمرقندی که در سال ۲۰۸ق/ ۸۲۳ م تولد یافت و در سال ۲۵۰ق/ ۵-۸۶۴ م درگذشت. درباره‌اش می‌گویند که در تمام علوم دینی از جمله تفسیر، حدیث و فقه از ثقات برجسته بود.

۴- احمدبن فارس‌بن زکریااللغوی که از قزوین برخاسته بود و در آغاز شافعی بود و بعدها مذهب مالکی اختیارکرد. وی تفسیری به‌نام **جامع‌التأویل** و اثر دیگری موسوم به **غریب‌اعراب‌القرآن** نوشت. وی درسال ۳۹۵ق/ ۵-۱۰۰۴ م درگذشت.

۵- ابواسحق احمدبن محمدبن ابراهیم ثعلبی نیشابوری که اثرش به‌نام **تفسیرالثعلبی** معروف است. سیوطی وی را «یگانهٔ عصر در علم قرآن[۵]» می‌خواند. وی در سال ۴۲۷ق/ ۶-۱۰۳۵ م درگذشت.

۶- ابوبکر احمدبن محمدالفارسی، واعظ و مفسر نیشابوری که هزاران تن در مجالس وعظ او حضور می‌یافتند.

۷- ابوحامد احمدبن محمد هروی، مفتی هرات که مذهب شافعی داشت و معلم عالم معروف حدیث، حاکم نیشابوری بود. ابوحامد درسال ۳۵۵ق/ ۹۶۶ م یا ۳۵۸ق/ ۹-۹۶۸ م درگذشت.

۸- ابوعبدالرحمن‌الحیری نیشابوری که مفسر و قاری قرآن بود. نیشابوری از چشم نابینا بود، درسال ۳۶۰ق/ ۱-۹۷۰ م تولد یافت و درسال ۴۳۰ق/ ۹-۱۰۳۸ م وفات کرد.

۹- ابوعثمان الصبوری نیشابوری، مفسر و عالم حدیث که تقوی و تیزهوشی او ضرب‌المثل بود. وی درسال ۳۷۳ق/ ۴-۹۸۳ م بدنیا آمد و درسال ۴۴۹ق/ ۸-۱۰۵۷ م وفات یافت.

۴. سیوطی، ص۱۰.
۵. سیوطی، ص۵.

۱۰ــ ابوالقاسم حسن‌بن محمد نیشابوری، مفسر و واعظ که‌سیوطی وی را نامی‌ترین مفسر خراسان نامیده است. وی معلم ثعلبی بود و در سال ۴۰۶ق/ ۱۶-۱۰۱۵ م درگذشت.

۱۱ــ ابوسعید حسین‌بن محمدالاصفهانی الزعفرانی که از منابع ابونعیم اصفهانی بود و درسال ۳۶۹ق/ ۸۰-۹۷۹ م فوت کرد.

۱۲ــ ابوالحسن عبدالجبارین احمد همدانی اسدآبادی که درسال ۴۱۵ق/ ۵-۱۰۲۴ م درگذشت.

۱۳ــ ابوالحسن علی‌بن‌موسی‌بن یزدادالقمی‌الحنفی که امام ری بود و درسال ۳۵۰ق/ ۲-۹۶۱ م درگذشت.

۱۴ــ ابوبکر محمدبن ابراهیم بن‌المنذر نیشابوری که در مکه زندگی می‌کرد و سیوطی درباره‌اش می‌نویسد که او تفسیری تصنیف کرد که بی‌مانند بود. وی درسال ۳۱۸ق/۱-۹۳۰م درگذشت.

هنوز مفسران دیگری هستند که می‌توان از آنها نام برد و اکثر آنها از شهرهای خراسان و اصفهان بودند، اما فهرست فوق برای اثبات نقش بزرگی که علمای ایرانی اعم از شیعه وسنی در پیشبرد علوم قرآنی ایفا کرده‌اند کافی است.

۳ـ علم حدیث

نقش ایرانیان در حوزهٔ حدیث کم اهمیت‌تر از خدمات آنها به‌علوم قرآنی نبود. پس از مرگ پیامبر اسلام گروهی ازصحابه به‌خاطر حفظ خلوص و یگانگی قرآن مخالف با ضبط حدیث بودند، اما گروهی دیگر که در رأس آنها علی(ع) قرار داشت با اشاره به‌گفته پیامبر «که خداوند شاد کند بنده‌ای را که سخنان مرا شنیده، به‌خاطر می‌سپارد و برای کسی که آن را نشنیده روایت می‌کند[۶]» از ضبط حدیث طرفداری می‌کردند. از این‌رو هواخواهان و دوستان علی(ع)، نظیر مالک‌بن انس نخستین کسانی بودند که به‌جمع آوری احادیث پرداختند و از توسعهٔ علوم مربوط بدان طرفداری نمودند. از طرف دیگر در نزد اهل سنت گردآوری منظم حدیث با عمربن عبدالعزیز آغاز گشت. اما نظر به‌اهمیت زیاد احادیث در حیات جامعهٔ مسلمانان، رویهم رفته تردیدی نیست که فعالیت در این زمینه بسیار پیش از این، یعنی از همان آغاز تاریخ اسلام نقش بزرگی درحیات مذهبی هردو بخش جامعه داشته است.

سهم ایران درعلم حدیث در هردو عالم سنت و تشیع وسیع بود. در میان علمای سنی ایرانی حدیث، نخستین کس به‌احتمال زیاد نافع، غلام دیلمی عبدالله‌بن عمر بود که یکی از معروفترین روات حدیث است. در سنت روایت حدیث از شافعی ازطریق مالک‌بن انس، نافع، عبدالله‌بن عمر وبالاخره پیامبر را **سلسلةالذهب** می‌خوانند[۷]. نافع در سال ۱۱۷ق/ ۶-۷۳۵م یا ۱۲۰ق/۷۳۸ م درگذشت. پس ازوی قدیمترین عالم ایرانی حدیث یحیی‌بن معین بود که در سال ۲۳۳ق/ ۸-۸۴۷ م درگذشت و معلم بخاری بود. معاصرش ابویعقوب اسحق‌بن راهویه

۶. کلینی، ج۱، ص۴۰۳، و حسن‌بن‌علی‌بن شعبه، ص۴۲.
۷. ابن خلکان، ج۵، ص۴.

(راهویه) که حدود سال ۲۳۰ ق/۵-۸۴۴ م در نیشابور درگذشت نیز معلم بخاری و همچنین مسلم و ترمذی بود.

پس از این دوره عصر مؤلفان شش‌مجموعهٔ رسمی حدیث سنت (صحاح‌الستة) آغاز می‌شود که همگی ایرانی بودند. مؤلفان شش مجموعهٔ پیش گفته به‌اساسی زیر می‌باشند:

۱ــ محمدبن اسماعیل بخاری، مؤلف معروفترین صحاح که وی آن را در طی شانزده‌سال تصنیف کرد. منابع سنتی به‌نقل از وی می‌گویند که او هیچ حدیث را پیش از وضو گرفتن و نمازگزاردن ضبط نمی‌کرد. بخاری در سال ۲۵۶ ق/ ۷-۸۶۹ م نزدیک سمرقند درگذشت.

۲ــ مسلم‌بن حجاج نیشابوری که در سال ۲۶۱ ق/ ۵-۸۷۴ م در نیشابور وفات کرد و صحاح او در شهرت تنها پس از صحاح بخاری قرار دارد.

۳ــ ابوداود سلیمان‌بن اشعث سجستانی که ایرانی اما از اخلاف عرب بود و در سال ۲۷۵ ق/ ۹-۸۸۸ م درگذشت.

۴ــ محمدبن عیسی ترمذی، مؤلف کتاب معروف جامع‌الترمذی که شاگرد بخاری بود و در سال ۲۷۹ ق/ ۳-۸۹۲ م مرد.

۵ــ ابوعبدالرحمن نسایی که از مردم خراسان بود و در سال ۳۰۳ ق/ ۱۶-۹۱۵ م درگذشت.

۶ــ ابن‌ماجه قزوینی که در سال ۲۷۳ ق/ ۷-۸۸۶ م وفات کرد.

علاوه‌بر مؤلفان شش مجموعهٔ رسمی، دو عالم حدیث برجستهٔ دیگر که خاستگاه ایرانی داشتند نیز بودند که خصوصاً شایان ذکرند. این دو تن یکی عبدالله‌بن عبدالرحمن سمرقندی، معروف به‌دارمی، مؤلف سنن دارمی است که برخی آن را به‌عنوان یکی از شش مجموعهٔ رسمی جایگزین ابن‌ماجه می‌کنند[۸]، و دیگری محمدبن یحیی معروف به‌ابن‌منده که اصلش از اصفهان بود و در سال ۳۰۱ ق/ ۱۴-۹۱۳ م درگذشت.

در سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی چندین عالم حدیث ایرانی بزرگ نیز بودند که از جمله عبارتند از:

۱ــ ابوعبدالله حاکم نیشابوری، معروف به‌ابن‌البیع که چندین اثر از جمله کتابی در تاریخ نیشابور تصنیف کرد. شهرتش در حدیث عمدتاً بواسطهٔ کتاب معروفش المستدرک علی‌الصحیحین است. وی در دورهٔ سامانی زندگی می‌کرد و مدتی قاضی نیشابور وگرگان بود. همچنین سامانیان وی را به‌سفارت نزد آل بویه فرستادند، وی در سال ۴۰۵ ق/۱۵-۱۰۱۴ م درگذشت. ابن‌البیع تمایلات شیعی داشت تا حدی که ابن تیمیه وی را شیعه می‌داند.[۹]

۲ــ ابوسلیمان بستی که معلم حاکم نیشابوری بود وکتابهای زیادی دربارهٔ حدیث تصنیف کرد. وی در سال ۳۸۸ ق/۹۹۸ م در بست وفات کرد.

۳ــ ابونعیم اصفهانی، صوفی معروف و مؤلف حلیة‌الاولیاء و تاریخ‌الاصفهان که در سال ۴۳۰ ق/ ۹-۱۰۳۸ م درگذشت و از اجداد مجلسی عالم شیعهٔ معروف عصر صفوی بود.

این فهرست میزان سهم ایرانیان را در علومی که از حدیث در مذهب سنت گفت وگو

۸. تبریزی، ج۲، ص۲۰۶.
۹. صدر، ص۲۰۹.

می‌کند آشکار می‌سازد. سهم ایرانیان در شاخهٔ شیعهٔ همان رشته کمتر نیست. نخستین ایرانی که متن حدیث را ضبط کرده سلمان فارسی بود که حدیث جاثلیق یاروسی را گردآوری کرد و برآن تقریظ نوشت[۱۰]. بخشهایی از این در توحید ابن‌بابویه (معروف به‌شیخ‌الصدوق یا در اصطلاح فارسی شیخ صدوق[۱۱]) آمده است. پس از سلمان میثم تمارکه ایرانی مقیم بحرین و از یاران علی(ع) بود و در سال ۶۰ق/۸۰-۶۷۹ م درگذشت کتابی در حدیث نوشت.

چون در شیعه سخنان ائمه مانند گفته‌های پیامبر از جملهٔ مجموعهٔ احادیث بشمار می‌آیند، آنهایی که این سخنان را گردآوری و ضبط کرده‌اند را نیز باید از محدثین دانست. در میان آنها، بخصوص در محافل امام پنجم و ششم که ائمه آزادی بیشتری در تعلیم علوم دینی داشتند تعدادی ایرانی بودند. برخی از رجالی که در میان مفسرین قرآن از آنها نام رفته، نظیر حسین‌بن سعید اهوازی، علی‌بن مهزیار اهوازی، محمدبن خالدالبرقی و فضل‌بن شاذان نیشابوری نیز از جمله کسانی می‌باشند که سخنان ائمه را ضبط کرده‌اند. «چهارصد اصل» (اصول اربعمائه) حدیث که اساس تألیف متأخر گردیده بوسیلهٔ شاگردان امام پنجم و ششم تنظیم و ترتیب یافت.

پس از قرن سوم هجری /نهم میلادی علمای شیعه خود را وقف تألیف مجموعه‌های رسمی بزرگ شیعه که در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی ظاهر شدند کردند. در اینجا مثل مورد شش تألیف رسمی سنی مؤلفان چهار مجموعه رسمی یا کتب اربعه ایرانی بودند:

۱ــ محمدبن یعقوب الکلینی (از اهالی نزدیک ری) که برای جمع‌آوری حدیث سفرهای بسیار کرد و سرانجام دربغداد سکنی گزید و در این شهر بود که شاهکارش اصول‌الکافی را نوشت و در سال ۳۲۹ق/ ۱-۹٤۰ م‌در همانجا درگذشت. وی رویهم رفته ۱۶،۰۹۹ حدیث مرکب از گفته‌هایی که اهمیت فقهی، اخلاقی و معنوی دارند فراهم آورد.

۲ــ ابوجعفر محمدبن بابویه (بابویه) قمی (شیخ صدوق) که نیز در جست وجوی‌حدیث بسیار سفر کرد و در سال ۳۸۱ق/۲-۹۹۱ م در نزدیکی تهران درگذشت. من‌لا یحضره‌الفقیه او مرکب است از ۹،۰٤٤ حدیث.

۳ــ ابوجعفر محمدبن الحسن طوسی که در بالا ازوی به‌عنوان مفسر قرآن نام رفته، دو اثر بزرگ در باب حدیث نوشت که عبارتند از تهذیب‌الاحکام مرکب از ۱۳،۵۹۰ حدیث و الاستبصار که محتوی ۵،۵۱۱ حدیث است.

کتب اربعه در سراسر تاریخ شیعه به‌عنوان موثق‌ترین مجموعه‌های حدیث که وسیعاً مورد قبول افتاده باقی مانده‌اند. نقش ایرانیان در گردآوری این احادیث و مجموعه‌های رسمی مشابه در اسلام سنی چنان عظیم است که حتی اگر آنها در دیگر علوم دینی اسلامی هیچ شرکتی نمی‌داشتند، سهم آنها در این علوم همچنان بنیادی باقی می‌ماند.

۴ـ فقه و اصول آن

بنابر تأویلهای سنی و شیعی از اسلام عمل نظردادن در باب مسائل شرع مقدس

۱۰. صدر، ص۲۸۰.
۱۱. الصدوق، ص۱۸۲، ۲۸۶، ۳۱۶.

(اجتهاد) و بنابراین بنیان‌گذاری فقه به‌خود پیامبر برمی‌گردد که سرچشمهٔ این علم است که اساس آن در درجهٔ اول و پیش از همه از قرآن و سنت پیامبر نشأت می‌گیرد. البته معنی اجتهاد در تمام مذاهب سنت یادرشیعه یکسان نیست، و این امر را در اختلافات میان نقشی که قیاس در مذاهب حنفی و شیعه دارد نیز مشاهده توان کرد. اما این حقیقت که ریشه‌های این علم مانند کلیهٔ مکاتب اسلامی رسمی به‌سرچشمه‌های اسلام برمی‌گردد جای تردید نیست.

تا آنجا که به‌تشیع مربوط می‌گردد، نخستین علمای فقه که از قرن اول هجری/ هفتم میلادی تا به‌سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی زندگی می‌کردند شاگردان امامان شیعه بودند و همیشه شهرتشان خصوصاً در فقه نبوده است. برخی از پرآوازه‌ترین آنها که از تنی چند از آنها بواسطهٔ نقشی که به‌عنوان مفسرین قرآن و علمای حدیث داشته‌اند نام رفته است عبارتند از حریزبن عبدالله سجستانی، حسن بن سعید اهوازی، حسین بن سعید اهوازی، محمدبن خالدالبرقی قمی، پسرش احمد (که مؤلف‌کتاب‌المحاسن است)، علی‌بن هاشم‌القمی، محمدبن احمدالاشعری القمی (که معلم کلینی بود) عیسی‌بن سهران، احمدبن محمدبن عیسی‌القمی، ابوجعفر القمی معروف به‌ابن‌الـولید ـ ابوسعید سهل‌بن زیـاد رازی و ابواسحق ابراهیم اصفهانی. در طی این دوره مرکز تشیع ایران اصولا قم بود که ساکنان آن عمدتاً ایرانیان عرب‌الاصل بودند و تا اندازه‌ای نیز ری.

در میان فقهای ایرانی سده‌های سوم هجری/ نهم میلادی و چهارم هجری/ دهم میلادی که آثارشان باقی مانده و آرایشان هنوز مطرح است و از آنها روایت می‌شود رجالی مثل علی‌بن حسین بابویه و پسر نامیش شیخ‌صدوق والعیاشی سمرقندی که آثارش در خراسان شهرت بسیار داشت می‌باشند. اما قدیمیترین فقیه شیعهٔ این عصر شیخ ابوجعفر محمدالطوسی (شیخ‌الطائفه) بود که یکی از ارکان فقه جعفری یا مذهب شیعهٔ دوازده امامی است.

و اما فقه سنی تا سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی را می‌توان به‌سه دوره تقسیم کرد: دورهٔ پیش از چهار امام مؤسس مذاهب سنت، دورهٔ ائمهٔ اربعه و معاصران آنها و دورهٔ پس از آن. بردورهٔ پیش از ائمه چهارگانـه کـه عصر تابعین است هفت شخصیت غلبه دارند کـه عبارتند از: عبدالرحمن‌بن حارث‌بن هاشم المخزومی، سعیدبن مسیب المخزومی، قاسم‌بن محمدبن ابی‌بکر، خارجة‌بن زیدبن ثابت، عبیدالله‌بن عبدالله‌بن عتبة‌بن مسعود، عروة زبیر و سلیمان‌بن سیار. از این فقهای هفتگانه (فقهاءالسبعه) سلیمان‌بن سیار به‌احتمال زیاد ایرانی بود و نیز بنابر روایت سنتی مادر قاسم‌بن محمد دختر یزدگرد، آخرین پادشاه ساسانی بود. پنج فقیه دیگر عرب خالص بودند. اما دو فقیه دیگر هستند که اگر چند رسماً در زمرهٔ فقهای سبعه نیستند ولی معاصر آنان بودند و از ارج و احترام زیادی برخوردار بودند. از این دو تن یکی طاووس‌بن کیسان بود که ایرانی ساکن یمن بود و در سال ۱۰۴ق/ ۳-۷۲۲ یا ۱۰۶ق/ ۵-۷۲۴ م درگذشت، و دیگری ربیعة‌الرأی که نیز ایرانی و معلم مالک‌بن انس بود. گویند ربیعه نخستین کس بود که قیاس بکاربرد که بعدها از سوی ابوحنیفه پذیرفته شد. وی در سال ۱۳۶ق/ ۴-۷۵۳ م درگذشت. می‌توان گفت که حسن‌بصری و ابن‌سیرین که هردو در سال ۱۱۰ق/ ۹-۷۲۸ م درگذشتند به‌همان طبقه تعلق دارند، اگر چند آنها بیشتر علمای حدیث و صوفی بودند تافقیه.

و اما ائمه چهارگانه، یکی از آنها، یعنی ابوحنیفه که اغلب امام‌العظم خوانده می‌شود ایرانی بود. نام کامل وی نعمان‌بن ثابت‌بن نعمان‌بن مرزبان است. وی در سال ۱۵۰ ق/ ۸-۷۶۷ م درگذشت. ابن حنبل گرچه خون خالص عرب داشت، اما پدرش در ایران زندگی می‌کرد و مادرش هنگامی که مرو را به‌قصد بغداد ترک می‌گفت وی را در شکم داشت. ابن‌حنبل در سال ۲۴۱ق/ ۶-۸۵۵ م وفات کرد. در طی دورهٔ ائمهٔ اربعه که از آغاز سدهٔ دوم هجری/ هشتم میلادی تا میانهٔ سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی طول کشید چندین فقیه برجستهٔ ایرانی ظهور کردند، نظیر عبدالله‌بن مبارک مروزی که در سال ۱۸۱ق/ ۸-۷۹۷م وفات کرد، سلیمان‌العمش دماوندی که وفاتش در سال ۱۴۸ق/ ۶-۷۶۵ م اتفاق افتاد، لیث‌بن سعد اصفهانی، فقیه مصر که درسال ۱۷۵ ق/ ۲-۷۹۱ م مرد، ضحاک‌بن مزاحم بلخی و عطابن ابی‌مسلم خراسانی که درسال ۱۵۰ق/۸-۷۶۷ م درگذشت.[۱۲]

دو ایرانی دیگر نیز بودند، یکی داودبن علی‌الظاهری اصفهانی که‌مرگش در سال ۲۷۰ق/ ۴-۸۸۳ م روی داد، و دیگری طبری مورخ معروف و عالم حدیث پیش گفته که مکاتب فقهی خاصی پی‌افکندند که در زمان حیاتشان و مدتی پس از آن شماری پیرو داشتند. ابن ندیم و ابوالسحق شیرازی حتی نام تعدادی از شاگردان آنها را فهرست کرده‌اند.

در میان شاگردان ایرانی شافعی در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی می‌توان از ابوجعفر محمد نصر ترمذی (درگذشته به‌سال ۲۹۵ ق/۸-۹۰۷ م)، محمدبن اسحق سلمی نیشابوری (درگذشته به‌سال ۳۱۲ق/ ۵-۹۲۴ م)، ابوعبدالله محمدبن نصر ترمذی (متوفی به‌سال ۲۹۴ ق/۷-۹۰۶ م)، ابوعلی حسن‌بن قاسم و خصوصاً قاضی ابوالعباس السریجی (درگذشته به سال ۳۰۶ق/ ۱۹-۹۱۸ م) نام برد[۱۳]. رویهم رفته تعدادی فقهای برجستهٔ ایرانی وجود داشتند که در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی و حتی پس از آن از مکتب شافعی پیروی می‌کردند.

اما از فقهای ایرانی نخستین که از مکتب حنفی پیروی می‌کردند می‌توان از افراد زیر نام برد: ابومطیع بلخی، ابوبکر مروزی (درگذشته به‌سال ۲۱۱ ق/ ۸-۸۲۷ م) که در خدمت محمدبن‌الحسن شیبانی، شاگرد معروف ابوحنیفه تلمذ کرد؛ و محمدبن مقاتل رازی. در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی حنفیان معروف عبارت بودند از: محمدبن شجاع بلخی، معروف به‌ابن‌الثلجی (درگذشته به‌سال ۲۶۶ق/ ۸۰-۸۷۹ م)، ابوعلی دقاق رازی، ابوبکر جوزجانی، احمدبن محمد رازی، ابوعلی‌عبدالله‌بن جعفر رازی و ابوسعید برذعی (متوفی به‌سال ۳۱۷ق/ ۳۰-۹۲۹).

در سدهٔ چهارم هجری شمار زیادی فقیه شافعی‌در ایران‌ظهور کردند. برخی‌از برجسته‌ترین آنها عبارتند از: ابوبکر عبدالله‌بن محمد نیشابوری، قاضی ابوحامد مروالرودی، ابوزید مروالرودی، قاضی ابوالقاسم دینوری، قاضی ابومحمد اصطخری، ابوحامد اسفرائینی (متوفی به‌سال ۴۰۶ق/ ۱۶-۱۰۱۵ م) و ابواسحق اسفرائینی (درگذشته به‌سال ۴۱۷ق/ ۷-۱۰۲۶م). شمار زیادی از فقها بودند که شاگردان السریجی بودند، نظیر ابوسعید الاصطخری (متوفی به‌سال ۳۲۸ق/ ۴۰-۹۳۹ م) غفال‌الشاشی (متوفی به‌سال ۳۳۶ق/ ۸-۹۴۷ م) و ابواسحق

۱۲. طاش کبرازاده، ص۱۸.
۱۳. الشیرازی، ص۹۴-۷۸.

سروزی (درگذشته به‌سال ۳٤۰ق/ ۲-۹۵۱ م).

در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی نیز چندین فقیه حنفی معروف زندگی می‌کردند، ازجمله ابوبکر شاهویه (شاهویه، متوفی به‌سال ۳٦۱ق/ ۲-۹۷۱ م)، ابوالحسین، معروف به قاضی‌الحرمین (درگذشته به‌سال ۳۵۱ق/ ۳-۹٦۲)، ابوبکر احمدبن علی رازی معروف به الحصاص (متوفی به‌سال ۳۷۰ق/ ۱-۹۸۰ م) ابوبکر محمد سروزی که در سال ۳٤٤ق/ ٦-۹۵۵ م بقتل رسید، ابوالقاسم، معروف به‌حکیم سمرقندی (متوفی به‌سال ۳٤۲ ق/٤-۹۵۳م) ابوجعفر الهندوانی (متوفی به‌سال ۳٦۲ق/ ۳-۹۷۲ م)، ابوحامد سروزی، معروف به‌ابن‌الطبری، ابوبکر جرجانی، ابواللیث سمرقندی (متوفی به‌سال ۳۸۳ق/ ٤-۹۹۳ م) و ابوالهیثم قاضی نیشابوری.

فقه مالکی پیروان بسیار کمی در ایران داشت، و عمدتاً محدود بودند به‌مغرب عالم‌اسلام و تعدادی طرفدار در مدینه و گه‌گاه در مصر داشت. سیوطی در *طبقات‌المفسرین* داستانی روایت می‌کند که احمدبن فارس‌بن زکریای لغوی در ابتدا شافعی بود و بعدها مذهب مالکی اختیار کرد و دلیل این تغییر مذهب را احساس تأسف برای امام مالک ذکر کرد که حتی یک پیرو در ری نداشت.

مذهب حنبلی نیز اتباع بسیار اندکی در ایران داشت و فقهای ایرانی این مذهب نادرند. ابواسحق شیرازی ابوبکر سروزی (متوفی به‌سال ۲۷۵ق/ ۹-۸۸۸ م) و ابوداود سجستانی (متوفی به‌سال ۲۷۵ق/ ۹-۸۸۸ م) را حنفی می‌داند[۱٤]. همچنین ابن‌ندیم می‌نویسد که اسحق‌بن راهویه (راهویه) فقیهی حنفی بود.

مذهب ظاهریه که مؤسس آن داود اصفهانی بوده چنانکه انتظار می‌توان داشت پیروانی در میان فقهای ایران داشته است، از جمله ابوبکر محمد کاشانی، ابوعلی سمرقندی، قاضی ابوالحسن الخرزی و قاضی ابوالفرج شیرازی. ابواسحق شیرازی می‌نویسد حتی پس از آنکه مذهب ظاهریه در بغداد خاموش گشت، در شیراز همچنان پیروانی داشت که شاگردان ابوالفرج شیرازی بودند.

ابن‌ندیم در بخش هفتم از مقاله ششم *الفهرست* از شماری چند از پیروان مکتب فقهی طبری نام می‌برد که عبارتند از علی‌بن عبدالعزیز دولابی، ابوالحسن حلوانی طبری و ابواسحق ابراهیم طبری که همگی در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی زندگی می‌کردند. رویهم‌رفته تعداد پیروان این مذهب و مذاهب دیگر سنی بسیار اندک بودند، مگر شافعی و حنفی که پیروان فراوانی داشتند؛ شافعیان عمدتاً در فارس، اصفهان، ری و طبرستان متمرکز بودند و حنفیان در خراسان و ماوراءالنهر.

۵- کلام

اگر مقصود ما از کلام بحث عقلی از مسائل دینی باشد، می‌توان گفت که این رشته از علوم دینی به‌سدهٔ اول اسلامی برمی‌گردد، اگرچند کلمهٔ کلام تا سدهٔ دوم هجری/ هشتم

۱۴. الشیرازی، ص۱۰۴.

میلادی استعمال نشده بود. در این زمان در عالم سنت مالک بن انس به‌مخالفت با علمای کلام برخاست و از آنها به‌نام «متکلمون» نام برد و در شیعه برخی از اصحاب امام جعفر صادق(ع)، نظیر حمران‌بن اعین، مؤمن الطاق، قیس بن قاصربن الحکم نیز «متکلم» خوانده می‌شوند.[۱۵]

خود قرآن در بسیاری جاها برای مباحثاتش دلیل و برهان عقلی می‌آورد و نمونه‌ای است برای تمام بالندگیهای آیندهٔ علوم اسلامی که در آنها برای عقاید و اصول دین استدلالهای عقلی بدست می‌دهد. در میان صحابه، علی(ع) بواسطهٔ خطابه‌های فلسفیش دربارهٔ مسائل ماوراءالطبیعه، جهان شناسی و معادشناسی که نمونه‌هایی از آن خصوصاً در **نهج‌البلاغه** یافت می‌شود، بویژه معروف است. به‌همین دلیل بسیاری‌او را بنیان‌گذار کلام در معنای خصوصاً اسلامی آن و نیز دیگر علوم عقلی که از اصل و غایت (المبدأوالمعاد) اشیاء بحث می‌کنند بشمار می‌آورند. همچنین در سخنان دیگر امامان شیعه، بخصوص زین‌العابدین سجاد(ع)، جعفر صادق(ع) و علی‌الرضا(ع) دلایل و براهین عقلی زیادی وجود دارد که به‌اندیشهٔ کلامی و مذهبی شیعه در سراسر تاریخ آن سرشت عقلی‌خاصی بخشیده است. به‌همین دلیل هرگاه تشیع حکمفرما بوده است، حال وهوای مساعدتری برای پرورش علوم عقلی وجود داشته است.

برخی تصور کرده‌اند که عنصر نژادی ایرانی تنها عامل تصمیم‌گیرنده در فراهم آوردن زمینهٔ بسیار سازگار برای پیشرفت علوم عقلی و خصوصاً فلسفه در ایران بوده است. اما بررسی دقیقتری از اوضاع و احوال معلوم خواهد کرد که گذشته از این، مهمترین عامل تصمیم گیرنده‌ای که ایران را موطن اصلی فلسفهٔ اسلامی ساخت نگرش بسیار موافق تشیع نسبت به علوم عقلی بوده است. باید همواره بخاطر داشت که علمای حدیث سنی ایرانی، نظیر بخاری، مسلم و ترمذی نسبت به‌**عقل** همان نگرشی داشتند که علمای سنی عرب دارا بودند.

کلام شیعه بوسیله ائمه در مجالس تعلیمی که برای شاگردانشان تشکیل می‌دادند مطرح می‌شد و مورد بحث قرار می‌گرفت، اما در میان این شاگردان برخی رسماً شهرت متکلم یافتند، نظیر علی‌بن اسماعیل‌بن میثم تمار. جد علی‌بن اسماعیل ایرانی ساکن بحرین بود که در خطابه شهرت داشت. علی‌بن اسماعیل خود نخستین متکلم رسمی شیعه بشمار می‌آید. از دیگر متکلمان نخستین شیعه که ایرانی بودند هشام‌بن سلیمان جوزجانی است که به‌عنوان راوی حدیث مشهور است و شاگرد امام جعفر صادق(ع) بود. همچنین برخی از اعضای خاندان نوبختی در کلام شهرت داشتند، مانند ابوسهل اسماعیل‌بن علی، برادرش ابوجعفر، پسر خواهرش حسن‌بن موسی که **فرق‌الشیعه** را نوشت، فضل‌بن ابی‌سهل که متصدی بیت‌الحکمه بود و چندین کتاب از پهلوی به‌عربی ترجمه کرد، اسحق‌بن ابی‌سهل، پسرش اسماعیل‌بن اسحق و چندین تن دیگر.

دیگر متکلمان شیعهٔ ایرانی این دورهٔ نخستین عبارتند از فضل‌بن شاذان سابق‌الذکر که معاصر امام‌رضا(ع) بود و بسیاری از سخنان امام را روایت کرد، ابوالحسن سوسنگردی که غلام ابوسهل نوبختی بود و ابن‌قبه رازی که معاصرالکعبی (قرن سوم هجری/ نهم میلادی) بود و با وی مناظرات کلامی داشت[۱۶]. همچنین ابوعبدالله محمد معروف به‌هشام‌الجوالقی ازبزرگان

۱۵. کلینی، ص۱۷۲.
۱۶. ابن‌ندیم، ص۴۳۹، ۴۴۱؛ ترجمهٔ فارسی ۳۱ـ۳۲۶.ـم.

متکلمان این دوره است. وی اصلش از گرگان بود، اما در اصفهان بسر می‌برد و معاصر جبایی بود و بنابراین در قرن سوم هجری/ نهم میلادی زندگی می‌کرد.

در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی اگر خود را به‌رجالی که تنها متکلم بودند محدود کنیم و افرادی چون کلینی و ابن‌بابویه را که در درجهٔ اول علمای حدیث بودند، اما در کلام نیز دست داشتند بحساب نیاوریم، شمار متکلمان شیعه زیاد نیست. از گروه نخست، یعنی آنهایی که در مطالعات علوم دینی و عمدتاً در حوزهٔ کلام دست داشتند می‌توان از ابوعلی‌بن مسکویه نام برد که در سال ۴۳۱ق/ ۴۰-۱۰۳۹ م درگذشت. البته وی به‌عنوان مورخ و طبیب شهرت بیشتری دارد، اما بواسطهٔ آثار خصوصاً مذهبی او باید وی را از بزرگان متکلمان دورهٔ خود بشمار آورد. از ابوالقاسم علی‌بن احمدالخراز رازی مؤلف **کفایة‌الاثر** که شاگرد ابن‌بابویه بود نیز می‌توان به‌عنوان یکی از متکلمان برجستهٔ این دوره نام برد.

و اما در خصوص علمای ایرانی کلام سنی، نخست باید از حسن بصری یاد کرد که هم صوفی بود و هم متکلم، و نیز شاگردش واصل ابن‌عطا الغزال در(گذشته به‌سال ۱۳۱ ق/ ۹-۷۴۸ م) که چنانکه معروف است مکتب معتزله را به‌عنوان جنبشی که از حلقهٔ حسن بصری جداگشت پی‌افکند. پس‌از این‌دو رجال اولیه، بزرگان متکلمان سنی ایرانی بشرح زیر می‌باشند.

۱— ابوهذیل العلاف که برخی وی را اولین کسی دانسته‌اند که کلام سنی را نظم و قاعده بخشید. ابوهذیل با مباحثات فلسفی آشنایی کامل داشت و مباحثه‌ای با صالح بن عبدالقدوس الشکاک انجام داد که ابن‌ندیم آن را نقل کرده است. وی منشی‌گبری به‌نام میلاس داشت و بوسیلهٔ او مباحثه‌ای دینی با علمای زردشتی انجام یافت که ابوهذیل آنها را مجاب کرد و گویند بواسطهٔ این امر میلاس و هزاران زردشتی اسلام آوردند. ابوهذیل در سال ۲۳۵ق/ ۵۰-۸۴۹ م در ایام خلافت متوکل درگذشت.[۱۷]

۲— ابراهیم‌بن سیار، معروف به‌النظام که از شاگردان هشام‌بن‌الحکم بود. وی خصوصاً به‌تیزهوشی شهرت داشت و باید او را یکی از رجال برجستهٔ کلام معتزله در شمار آورد. نظراتش در باب ماهیت اجسام و رنگ وبو در نزد متکلمان و فلاسفهٔ دورهٔ متأخر معروف بود. نظام خاستگاه بلخی داشت. وی برادرزادهٔ ابوهذیل بود و در سال ۲۲۱ق/ ۷-۸۳۶ م درگذشت.

۳— ابوعلی جبایی از مردم خوزستان (متولد سال ۲۳۵ق/ ۵۰-۸۴۹ م؛ درگذشته به‌سال ۳۰۳ق/ ۱۶-۹۱۵ م)، رئیس مکتب معتزلهٔ بصره و استاد ابوالحسن اشعری بود که برتعالیم وی شورید و مکتب اشعری را پی‌افکند.

۴— ابوالقاسم الکعبی بلخی (درگذشته به‌سال ۳۱۷ق/ ۳۰-۹۲۹ م) که نظراتش بارها در کتابهای کلامی و نیز فلسفه و فقه آمده است.

۵— عمروبن عبیدبن‌الباب که تمایلات خارجی داشت و معاصر منصور، خلیفهٔ عباسی بود.

۶— ابن‌منجم که پیشکار موفق و مکتفی، خلفای عباسی بود و نسبش به‌یزدگرد،آخرین پادشاه ساسانی می‌رسید.

۱۷. امین، ج۱، ص۳۷۹، و شهرستانی، ج۱، ص۷۱.

۷ــ ابن‌فدرک اصفهانی، خطیب و متکلم (درگذشته به‌سال ٤٠٦ق/ ١٦-١٠١٥ م).
۸ــ ابومنصور ماتریدی سمرقندی (درگذشته به‌سال ٣٣٣ق/ ٥-٩٦٤ م) که مکتب تازه‌ای در کلام پی‌افکند و نظراتش در بسیاری جهات حدواسطی میان تعالیم معتزله و اشاعره است.

ایرانیان در دیگر شاخه‌های علوم اسلامی مانند ادبیات، فلسفه، علوم طبیعی و ریاضی، تصوف و غیره سهم عمده‌ای داشتند که در جای دیگر از آن سخن رفته و در اینجا دیگر نیازی به‌تکرار آن نیست. اما در هر بررسی رابطهٔ میان ایران و تمدن عرب باید کلیت سهم ایران در تمام وجوه دانش اسلامی را از نظر دور نداشت.

مساعی وسیع علمای ایرانی در کمک به‌پایه‌گذاری بسیاری از علوم اسلامی در دورهٔ نخستین، در ادوار سلجوقی و تیموری نیز با همان وسعت ادامه یافت. بسیاری از آثار این دورهٔ اخیر که تا امروز در مدارس اسلامی از سنی و شیعه متون درسی می‌باشند و آثار رجالی، نظیر غزالی، فخرالدین رازی، زمخشری، بیضاوی، نصیرالدین طوسی، تفتازانی، سید شریف جرجانی و جلال‌الدین دوانی تنها چندنام مشهور از آنهاست که به‌عالم ایران پیوستگی دارند. تنها غزالی برای نشان دادن اهمیت سهم ایران در تمدن اسلامی کافی خواهد بود، همانطوری که شخصیتی چون وی نمونهٔ برجسته‌ای از بارش رحمت وحی قرآنی برخاک ایران است.

تاریخ ایران را بدون فهم عمیق نفوذ وحی اسلامی در ایران و دگرگونی بعدی که وحی اسلامی در این کشور ببار آورد نمی‌توان درک کرد. همچنین اگر نقش ایران در ساختمان تمدن اسلامی را به‌ایجاد چند فرقهٔ غالی که در حاشیهٔ دورنمای دینی اسلامی قرار دارند محدود کنیم هرگز فهم نخواهد شد. همانطوری که پاره‌ای از اساسی مذکور در این بخش نشان می‌دهد ایرانیان در آفرینش جریان شایع علوم اسلامی به‌گونه‌ای مستقیم و مرکزی شرکت داشتند، و همهٔ آنچه را که ما در هردو جنبهٔ شیعه و سنی اسلام استانده و رسمی می‌دانیم در شکل تاریخی موجودش بدون مساعی گستردهٔ علمای ایرانی که دوشادوش علمای عرب در خلق عالم پهناور دانش اسلامی کار کردند و اقوام دیگر نیز وارثان آیندهٔ آن گردیدند و سهمی در آن داشتند تصور ناکردنی است. به‌همین دلیل نقش ایران در توسعه بخشیدن تمدن اسلامی و علوم اسلامی در سراسر تاریخ اسلام نقشی اساسی و قاطع بوده است.

بخش پانزدهم

ملل و نحل

در تحول دینی ایران در طی سده‌هایی که از فتوح عرب آغاز می‌شود و تا ظهورسلجوقیان می‌رسد عوامل چندی نقش تعیین کننده داشتند که تاکنون چنانکه باید از یکدیگر مجزا نشده و مورد تجزیه و تحلیل قرار نگرفته‌اند. تاریخ دینی ایران در طی این دوره هنوز فاقد داده‌ها و تحلیلهایی است که طلبهٔ تاریخ ادیان را قادر سازد تا یک سنخ شناسی دینی طرح کند وساختار درونی آن را تشخیص دهد و پیوندهای اجتماعی ـ سیاسی آنها را معلوم گرداند. در بررسی بدعت در ایران، دشواری پرداختن به‌مسائل در این است که در بسیاری موارد نمی‌توان به منابع همعصر با ظهور فرقه‌ای خاص اطمینان کرد، و خود این منابع را حقاً می‌توان «مبتدع» توصیف نمود، چراکه درواقع بیانگر آرای متناقض با ساخت دینی رسمی ایران پس از حملهٔ عرب بودند. فرق‌الشیعهٔ نوبختی که قدیمیترین و جامعترین رساله در باب فرقه‌های مختلف شیعه است تنها ازسدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی شروع می‌شود.

بنابراین هر پژوهشگر با تفاسیر و تأویلاتی مواجه است که از همان ابتدا سمت‌گیری می‌کند، زیرا نیاز به‌محکوم کردن ارتداد سخت احساس می‌شود و آن را در جایی می‌گذارد که ایجاد خطر نکند، چنانکه در صحت «درست اعتقاد» بودن منابع تردیدی باقی نماند. به‌عبارت دیگر مطالب و موضوعاتی که در منابع آمده باز تابندهٔ نگرش و نظرات اسلامی امپراتوری خلافت است که‌در داخل این امپراتوری ایران نیز مانند هر ولایت دیگر فقط جزیی از واحد، یعنی مرکز قدرتمندی بود که طبیعتاً ناگزیر بود مقیاسها و انگاره‌های خود را بازگو کند.

برای اینکه بینشی واقعگرایانه، ولو احتمالا هنوزکلی پیدا کنیم، می‌توان اول یک ناحیه یا ولایت را درنظر گرفت، بعد به‌روابط متقابل نواحی یا ولایات مختلف پرداخت، و بالاتر از همه، چیزهایی را در نظر گرفت که به‌مفهوم امروزی «ملی» است و هر ناحیه در مجموعهٔ اهداف و علایق فراملتی که ایدئولوژی اسلامی خلافت در موارد و اشکال گوناگون در محدودهٔ مرزهای ارضی خلافت بیان می‌کرد، کمابیش آگاهانه برای خود نگه داشته است.

درکی نه صرفاً دینی بلکه درک بسیار سادهٔ تاریخی انقلاباتی که اصولا در ایران عصر عباسی اتفاق افتاده و فهم نگرشهای بنیادی آن مستلزم پاره‌ای دقت و تأمل در آن عواملی

است که به‌پژوهشگر فرصت می‌دهد تا بافت اجتماعی ـ اقتصادی، سیاسی و به‌طریق اولی بافت مذهبی عصر خلافت را بازسازی کند.

البته نمی‌توان قصد تحلیل جزء بجزء و خاص این عوامل کرد که بیرون از حوصلهٔ این مقال است، اما تنها پرداختن به‌ملاحظات کلی چندی پیراسون تاریخ ایران در دورهٔ موضوع بحث کتاب حاضر می‌توان دو جریان عمدهٔ تفکر پیدا کرد که اگر چند برای تبیین و تشریح پیچیدگی پدیدهٔ مورد بحث ما نارسا می‌باشند، اما مکمل یکدیگرند. می‌توان ماهیت بعد سیاسی ـ اقتصادی این انقلابات و ارتدادها را تشخیص داد، و در عین حال پاره‌ای از صفات تکراری و سنخی آنها را که درخور توجهٔ طلبهٔ پدیدهٔ دینی ایران باشد جدا ساخت.

نخستین عنصر واجب‌الرعایهٔ چنین تحقیقی لزوم گشودن معنی دین ایران در ایام فتوح، یعنی «دین» و «دستگاه دینی» است، زیرا بنظر نمی‌رسد که دستگاه دینی مزداگرایی عصرساسانی فی‌نفسه کلیهٔ سیر و تحولات دینی و اجتماعی ملهم از آیین ایران باستان را موجب شده باشد. نه‌تنها این دین ایرانی «غیررسمی» به‌تعریفی دست‌کم تقریبی‌نیاز دارد، بلکه زمینهٔ‌برجسته‌ترین بدعتهای ایرانی در ایام پیش از اسلام، نظیر مانویت و آیین مزدک هم فی‌نفسه و هم در مقابل دین رسمی باید بررسی گردد. اما اگر دامنهٔ این تصویر برای دربرگرفتن پدیدهٔ معروف به‌گنوسیس ایرانی امتداد نیابد، گنوسیسی که ظاهراً از اجزای مختلف ترکیب یافته و همهٔ عناصر سازندهٔ آن دقیقاً ایرانی نبوده است، هنوز بنظر می‌رسد که این دلالتهای تاریخی ما محدود و ناقص‌اند. به‌نظر ما همهٔ این عناصر می‌تواند به‌مثابهٔ چهارچوبی عمل کند برای مطالعهٔ اینکه چگونه منطقهٔ ایران از آیین گذشته خود دست کشید و مسلک اسلام را پذیرفت (هنوز خیلی زود است که از گرویدن به‌توحید اسلامی که عنصر اصلی اسلام است سخن گفت).

عامل اساسی دوم اوضاع اجتماعی و اقتصادی ایران در ایام فتوح است. تشخیص فرصتهای رخنهٔ عنصری خارجی در بافت اجتماعی ایران، مثل اعراب و مسلکی که آنها با خود آوردند لازم بنظر می‌آید. نقش عنصر خارجی در ایجاد ساخت اقتصادی و اجتماعی داخلی نوین را می‌توان ثابت کرد. این ساخت نوین بالضروره نوآوری نبود، بلکه سبب ناآرامی محلی و مطالبات و دعاوی قومی بابیانی تازه گردید که زیر پوشش سهم خارجی پنهان شده بود و هنوز اساس آن عجالتاً با اشکال سنتی تفاوتی نداشت. این عامل‌را تنها می‌توان با تجزیه و تحلیل نکته به‌نکتهٔ مراحل فتوح عرب پیدا کرد. نگرشهای حکومت مرکزی و واکنشها در طی ادامهٔ امر فتوح عامل مهمی در روشن کردن مسائل هستند.

عنصر ضروری سوم که پیوستگی دقیقتر با تحقیق دینی دارد تعریفی هرچند تقریبی از شیعه است که در تعاریف کهن که نویسندگان کتب ملل و نحل بدست داده‌اند و عموماً از سوی دانشمندان و دانش‌پژوهان پذیرفته شده است نمی‌گنجد. نمونه‌های این تعاریف نگرش دینی ایرانیان را تا حد انگاره‌ای که در نهایت به‌اصطلاح تصور دینی شیعه مربوط می‌شود مصنوعاً تقلیل می‌دهد. این تصور دینی را تقریباً به‌مثابهٔ اختراعی ایرانی، یا بلکه پاسخ ایرانیان به اسلام عرب هم در صورتبندی اسلامی نظریهٔ قدرت دولت و هم، حتی بیشتر، در تجلی دینی توده‌ای آن می‌نگریستند.

عواملی که می‌توانند با یکدیگر عرصهٔ تحقیق را روشن سازند، یکی معنی «روح ایرانی»

از دیدگاه مذهبی است، یکی ماهیت عناصر اجتماعی و قومی که ایران را می‌سازد، و بالاخره ترکیب تازه‌ای که پس از آمدن اسلام به‌فلات ایران شکل گرفت، یا بلکه نهاد نگرش مذهبی نوینی که بدعت شیعه در تکوین آن سهم داشت.

اما نکتهٔ اول بسیار باریک است. گه‌گاه به‌فروپاشی امپراتوری ساسانی پیش از اولین تهاجم سپاهیان عرب اشاره می‌شود. در اینکه اشکال سنتی که حاکمیت در ایران در آنها جلوه پیدا می‌کرد بطریقی فرو پاشید کاملا بدیهی است، اما آیا این امر با فرو ریختگی واقعی ساختارهای اجتماعی ـ اقتصادی ایران همراه بود کاملا روشن نیست. یک دودمان شاهی و یک دستگاه دینی، یعنی سلسله مراتب مزدایی که متحد قدرت اجرایی و شریک آن بود فرو‌پاشید، اما طبقات زمیندار و سوداگر که نیروی اقتصادی را در دست داشتند تغییر آشکاری نیافتند. فاتحان دینی با خود آوردند و نیز زبانی که آشکارترین وسیلهٔ بیان آن دین بود، اما آنها دین و زبان خود را برمردم این کشور تحمیل نکردند. این امر فی‌نفسه یک ویژگی دمکراتیک و تساوی‌طلبانه است، اما از آنجایی که مبلغ اسلام به‌منافع مادی خود آگاه بود، رعایای جدیدش را تشویق به‌یافتن شرایط برابر و همپایه نکرد، ولی با اعطای پایگاه حقوقی آشکارا محدود به‌آنها نظراً بدیشان اجازهٔ آزادی انتخاب داد و بدین‌ترتیب نتایج اقتصادی مطلوب بدست آورد. در بادی امر هیچ‌گونه برخورد و تصادمی در گسترش اسلام در ایران احساس نمی‌گردید. فرض عمده این بود که کنترل در دست مسلمانان باقی خواهد ماند؛ قطع نظر از این، احساس می‌گردید که ساختارهای سنتی تغییرناپذیرند و فاتحان تا مدتی دراز در عمل از آنها بهره‌برداری کردند.

بدین‌ترتیب عالم ایران خصلت «ایرانی» خود را حفظ کرد؛ نوآوری عبارت بود از پایان بخشیدن به‌تابعیت از دستگاه دینی ارتجاعی و اشرافی رسمی که بواسطهٔ وابستگی آن به‌دربار و مهمتر از آن به‌خاطر جنبه‌های مصنوعی شعایرش تجاوزکار بود.

هنوز روشن نیست که توده‌های مردم چه باوری داشتند و در زمینهٔ دینی چگونه خود را نشان می‌دادند. دو جنبش بزرگی که ما از آنها خبر داریم و بنظر می‌رسد که از حمایت عامه برخوردار بودند مانویت و آیین مزدک بودند که هر دو آنها برضد دستگاه دینی و رسمی برخاسته بودند. طبیعتاً دستگاه دینی مزدایی ساسانی سرسختانه با آنها مخالفت ورزید. این امر بدان معنی نیست که شماری از ایرانیان که می‌توانیم آنها را عناصر مزدایی ـ ساسانی بخوانیم، در تلاشهایشان برای پدید آوردن شق دینی تازه بیانی نیافتند. مثلا تصور نور و ظلمت قطبهای دوگانه پرستی ثابتی بودند که شعارهای مزدکی پیرامون عدالت اجتماعی نیز جایگاه مسلکی خود را در آن پیدا کردند.

اما بدبختانه احساسات مذهبی عامه را به‌طورکلی تنها می‌توان حدس زد و از صورتبندیهای منفی که هدف آنها مزداگرایی رسمی بود و از شورشهای به‌ثبت رسیده‌ای که پویایی ایرانی دارند و نیز از اسطورهٔ انتظار آمدن رهایی‌بخش که در بیشتر مواقع این شورشها با آن پیوند دارند، ولو اینکه صبغهٔ اسلامی یافته باشد می‌توان استنتاج کرد. افزون براین، بعدها می‌خواستند برای انتظار رهایی‌بخش محمل تاریخی پیدا کنند. اما باید یادآور گردید که شرایط آینده بازتاب محیطی است که «اسلام‌آوردن» به‌اندازهٔ تخفیف فشار مذهبی نیست،

به‌دیگر سخن، برای آنکه به‌عنصر القایی خود جنبهٔ تاریخی بدهند لازم بود دست از آیین سابق بکشند و واقعاً قبول اسلام کنند، آنگاه باورهای جدید خود را وارد اسلام نمایند. اگرچند منابع مستقیمی وجود ندارد، اما مآخذ و مراجع ادبی و سالنامه‌ای موجود است، وکاملا بدیهی است که اساطیر باستانی در آثار فردوسی یا اسدی کمتر از نوشته‌های طبری یا ثعالبی جنبهٔ تاریخی پیدا نکرد، اما این فرایند تا پایان دورهٔ موضوع بحث ما که سال ۱۰۰۰ میلادی است خاتمه می‌یابد.

در این معنی، دقیقاً در حوزهٔ سیاست دینی بود که همگرایی رعایای ایرانی به‌اسلام از قرار معلوم چنان گسترده بود که مسیحیان و یهودیان امپراتوری ساسانی را نیز دربر می‌گرفت. در این زمینه تعبیر شعوبیه به‌تحولی قومی ـ دینی (عرب در برابر غیر عرب، مسلمان در برابر غیر مسلمان) ظاهراً نادرست است. برعکس، جنبش شعوبیه احتمالاً روش نوعاً اسلامی بیان دعاوی و خواسته‌ها بود، برطبق روند پویایی که تعاریف مثبت (مستقل) و منفی(نه حتماً عرب بدوی) درون یک نظام را که آنقدر گسترده بود که چنین سازمانی با عقیدهٔ مخالف، ولی بدون خطر جدی را تحمل کند در یک سطح سیاسی قرار دارد.

بدیهی بنظر می‌رسد محیطی که کمتر وازده و بهر تقدیر بیشتر تابع محرک و انگیزه بود هرقدر هم این محرکات احتمالاً مختلف و ناهمگن باشد، می‌بایست به‌تلفیق آرای گنوستیک که درواقع جریانهای عمدتاً پنهان قوهٔ فکری ایرانی بود و ریشه در یهود و مسیحیت داشت و در اساطیر ایران پالایش یافته بود — به‌مفهوم دقیقاً دینی — امکان بازیافت بدهد.

و اما در خصوص نکتهٔ دوم، بدیهی است که وقتی از هنگام فتح ایران سخن می‌گوییم، مقصود نبردهای قادسیه یا نهاوند نیست. این جنگها صرفاً رویدادهای تاریخی برجسته‌ای هستند که ازجمله گواه توانایی کاروانهای عرب به‌دنبال کردن منافع تجاری خود در ایمنی و بدست گرفتن کنترل راههای مشرق می‌باشند. تاریخ شماری چند از ولایات ایرانی عصر اموی را باید با مراجعه به‌تطبیق و سازگاری آنها با حاکمیت اسلامی و تلاشهای گه‌گاهی آنها برای دست‌یافتن به‌استقلال مورد بررسی قرار داد. از این لحاظ جالبترین ولایات ایران فارس، خراسان، سیستان، ناحیهٔ حاشیهٔ دریای خزر و تا اندازه‌ای کمتر آذربایجان می‌باشد که انقلابات و دگرگونیهای آنها بالشکرکشیهای برضد دولت‌بیزانس پیوستگی دارد. نقطهٔ حرکت لشکریان عرب به‌ایران دو شهر بصره و کوفه بود و سرنوشت ولایات شرقی امپراتوری خلافت با سیاستهای عراق پیوند خورده بود و ناآرامیهای شهرهای بین‌النهرین بارها در بخش شرقی امپراتوری انعکاس یافته و از این سو حمایت شده بود.

پس از سال ۲۹ق/ ۶۵۰ م که عبدالله‌بن عامر در پی آرام کردن فارس به‌قصد نیشابور، کرسی ولایت خراسان آهنگ این سرزمین کرد می‌بینیم که یک رشته امواج نظامی که از عراق برمی‌خیزند بخشهای شرقی امپراتوری خلافت را درنوردیده به‌سوی ماوراءالنهر و فرغانه ره می‌سپرند. پادگانهای عرب در خراسان رها می‌شدند و به‌سر پل لشکرکشیهای بعدی به‌سیستان و ولایات کرانهٔ جیحون مبدل می‌گشتند، اما بیشتر این سفرهای جنگی به‌قصد تاخت وتاز و غارت این سرزمینها بود نه‌فتح واقعی آنها. بنابراین، در ابتدا اعراب به‌مثابهٔ ناظران و مدیران تازهٔ راههای کاروانی که به‌چین می‌رفتند عمل می‌کردند، اما در سال ۴۷ق/ ۶۶۷ م زیادبن

ابیه، والی بصره پنجاه هزار خانوار عرب را که عمدتاً از قبایل بنوقیس، تمیم و بنوازد بودند از بصره و کوفه کوچ داده بدون تغییر و تعدیل ساخت قبیله‌ای آنها به‌قصد تحکیم پایه‌های فتوح سابق و ایجاد ذخیره‌ای از نیروی انسانی برای سفرهای جنگی آینده در خراسان مستقر ساخت. مرو ستاد فرماندهی اصلی عرب گردید و غالب کوچ‌نشینهای محلی در کار فعالیتهای جنگی بودند. این آغاز فرهنگ پذیری و رخنهٔ عرب در ساختارهای ساسانی موجود ایران بود که در خراسان گروه هوادار ابومسلم را بوجود آورد و مقدر بود که در سراسر ایران عنصری از اتحاد بالقوه برضد حاکمیت مرکزی در تاریخ انقلابات اعصار مختلف پی‌افکند.

هیچ سندی که ثابت کند واکنشی توده‌ای در برابر چیرگی عرب صورت گرفته باشد در دست نیست، اما از تعدادی قیامهای محلی در پاسخ به‌هریک از لشکرکشیهای عرب به‌ما خبر رسیده که طبقهٔ زمیندار قدیم آنها را سازماندهی و رهبری می‌کرد، نظیر شورش ناپایدار نیشابور و بلخ در سال ۳۲ق/ ۶۵۳ م به‌رهبری قارن از اشراف دورهٔ ساسانی.[1]

بدین‌ترتیب در تاریخ فتوح عرب با ویژگی مشترکی مواجهیم که عبارت است از یک سوابقای نظام اداری موجود (به‌دهقانان و مرزبانان وظیفهٔ گردآوری مالیات سپرده شد) و ازسوی دیگر شرکت و دخالت سریع اعراب در سیاست محلی که آنها را به‌سوی نقشی ضد اموی سوق داد. حکومت دمشق بارها تلاش کرد تا با تشبث به‌فشار اداری بر ایران و خصوصاً خراسان سلطهٔ مستقیم اعمال کند، زیرا در سالهای ۵۰-۴۶ق/ ۷۰-۶۶۷ م شکل اداری متمرکزی بنیاد گرفت. تقسیم بندی اداری جدید به‌دست زیادبن ابوسفیان که مالیات خراسان را تابع مالیهٔ عراق کرده بود را باید از این دیدگاه نگریست. از این گذشته، حکومت دمشق پی‌درپی سپاهیان سوری را در خراسان اسکان می‌داد، اما مردم محل که ناگزیر به‌تحمل بار مالیاتی روزافزونی بودند و نیز اعراب اسکان‌یافته که مجبور بودند چیرگی و سلطهٔ این نورسیدگان را بپذیرند از آنها بیزاری می‌جستند. بدین‌ترتیب تا آنجا که به‌قلمرو ایرانیان مربوط می‌گشت معلوم گردید که سیاست اموی بی‌اثر است، و تنها حکمرانی مثل حجاج توانست آنها را به‌قبول چیرگی عرب مجبور سازد. حقیقت امر این است که معلوم گردید اعمال والی خراسان هم در وضع مالیات (در مورد سهم قابل پرداخت به‌دمشق و میزان افتادن ادارهٔ آنها به‌دست قدرت محلی) و هم در خصوص استخدام مردم محلی در ساخت نظامی عرب غالباً با سیاست حکومت مرکزی سازگاری نداشت. البته مسألهٔ اخیر تا مدتی که این مشکل وجود داشت که آیا اجازهٔ ثبت اسامی موالی در دفاتر دیوان عراقی داده شود یا نه با اولی پیوند داشت.

به همهٔ اینها باید مسألهٔ تغییر آیین را نیز اضافه کرد. در ابتدا مالیات‌گیری برپایهٔ جزیه به سود زمینداران ادامه داشت و همین امر است که آدمی را در مورد سندیت تاریخی سیاست مسلمان کردن مردم به‌شک می‌اندازد. سیاست مسلمان‌کردن تنها در شرایط استثنایی مانند ایام خلافت عمر دوم یا هنگامی که خلفای اموی الزام پرداخت خراج را به‌زمینداران عرب نیز تعمیم دادند عملی بود.

در نواحی شرقی ایران قدرت اقتصادی میان فاتحان عرب و بازماندگان محلی تقسیم شده بود. در اتحادهای ناهمگون ضد اموی میان مهاجران عرب و طبقات ثروتمند محلی سرمایهٔ

۱. مقایسه کنید با: M. C. Shaban, p. 26

تجاری نقش ویژه‌ای داشت؛ هنگامی که این سرمایه لشکرکشیهای تازه‌ای جهت حفاظت از امنیت جاده‌های کاروانی اصلی را می‌طلبید، وظیفهٔ دولت مرکزی بود که بدین امر اقدام کند چنین بود مثلا نقش بازرگانان خوارزم یا سغد که منابع ما شواهدی از حضور کوچ نشینهای بسیار سازمان‌یافته در میان سوداگران محلی بدست می‌دهند. از سوی دیگر هر وقت که تجارت سیاست صلح و حسن همجواری را طلب می‌کرد، نه تجاوز و تعرض را، سرمایه را بسوی دسته های محلی هدایت می‌کردند. بنابراین، این بود زمینه‌ای که مجال و میدان وسیعی برای استعدادهای سیاسی و سازمانی ابومسلم که نامش را از هر تجزیه و تحلیل سنخ شناختی شورشهای ایرانی یا بالاخص خراسانی در سده‌های نخستین خلافت نمی‌توان حذف کرد فراهم آورد.

در طی نخستین دهه‌های استیلای عرب، عناصری که برحسب بررسی سنخ شناختی برآنها تأکید می‌رود ظاهراً چهار می‌باشند. نخست شاهد حضور پایدار اشراف سالاری زمیندار می‌باشیم که ظاهراً صاحبان املاک وسیع بودند، و نیز اشرافیت زمیندار در سطحی کوچکتر که دربرابر پرداخت خراج به‌نسبت مقدار املاکی که داشتند صاحب القاب‌وعناوینی بودند و غالباً خیزشهای ضدعرب را رهبری می‌کردند. ثانیاً طبقهٔ بازرگان ثروتمندی وجود داشت که عموماً حامی و مشوق ابتکارات سیاسی محلی بود. ثالثاً کوچ نشینی عرب که ماهیتی وسیعتر از مقاصد نظامی داشت در خراسان مستقر بود. این کوچ نشین منافع محلی آشکارا مشخص و روشنی داشت که مشابه منافع بازرگانان و اشرافیت زمیندار کوچک بود. نمونهٔ این قشر قیام موسی‌بن عبدالله‌بن خازم بود که از حمایت محلی برخوردار بود. بالاخره قشرعامهٔ مردم که بواسطهٔ بنیاد نهادن ساختارهای اداری نو، دست کم در اصل، از هرگونه نفوذ مستقیمی که ایدئولوژی اسلامی نو اعمال می‌کرد آزاد بود، و از این‌رو بنظر می‌آید که بسیاری از سنن ایران قدیم را حفظ کرده بود.

مسأله دیگر معنایی است که باید به‌شیعه در طی این دوره داد. تا آنجا که به‌حاکمیت رسمی مربوط می‌شد، حزب مخالف فعال—خواه در ابتدا ضد اموی، خواه بعدها ضد عباسی— بنظر می‌رسد آن خصایصی را ظاهر ساخت که معمولا به‌شکل زیدی مربوط است. بعبارتی دیگر، تشیع سیاسی در نظر داشت که قدرت را قبضه کند و قصد داشت این قدرت را از طریق قیام مسلحانه بدست آورد. این حقیقت که‌این مسأله بعدها از طریق نظریه‌ای که می‌گفت خلیفه نباید با موافقت عمومی، بلکه برپایهٔ پیروزی نظامی بررقبا به‌خلافت منصوب شود تدوین گردید، اساساً از اهمیتی برخوردار نیست، چونکه این نظریه به‌انگیزهٔ تجربی یک نگرش سیاسی می‌رسد. این نظریه احتمالا حتی به‌ریشه‌های ایدئولوژیکی دور در شکل غلو برمی‌گردد که بعدها از سوی خود جنبش زیدیه تکذیب گردید. از سوی دیگر سرسپردگی به‌این آرمان که در آرای افراطی کیسانیه بیان مذهبی یافت و خود عباسیان به‌طور ثمربخشی از میراثش بهره‌برداری کردند ظاهراً در اطراف چند زمینهٔ اساسی نوعاً اسلامی نضج گرفت، یعنی چهارچوبی فرهنگی و دینی که می‌بایست برای شیعهٔ امامیه و دیانت اسماعیلیهٔ اولیه با تعالیم و اعتقاداتش ماده و خوراک فراهم آورد که غالباً و بغلط تصور می‌شود از عالم ایران بعاریت گرفته شدند.

البته این حکم فرصتهای بی‌شمار گیرندهٔ پیام دینی در تفسیر و ابلاغ آن مطابق الگوهای

معروف را رد نمی‌کند، اما نباید مانع آن گردد که مفهوم اهل البیت وجریان وقعه را که بردوش شخص تاریخی معینی است که بدین ترتیب به یک سطح نمادی انتقال می‌کند مفهومی کاملا اسلامی ندانیم. این جریان مقدر بود بردست آن دسته از شیعیان ایران انجام گیرد که اعضای جناح کمابیش بنیادگرای شیعه بودند. اما باوجود این خاستگاه آن را باید در محیط کاملا عربی که درمرکز آن محمدبن حنفیه قرار داشت پیدا کرد.[۲]

اگر کسی بخواهد با اندکی خطر و لغزش مفهوم شیعه را تعمیم بخشد، ممکن است بگوید که هر دگرگونی بنیادی ملهم از شیعه در دو قرن اول فتوح عرب چه قیام مختار چه شورش راوندیان تا آنجا که به‌هدف آن و وسایل دست‌یابی به‌آن هدف مربوط می‌گردد، در جنبهٔ ظاهری خود دارای دلالتهای ضمنی زیدی است. همچنین کلیهٔ قیاسها حتی شورش قرمطیان یا انقلاب عباسیان دارای فحوای دینی قرآنی و «اصلا اسلامی» بودند. اگر چند عنصر مذهبی غلو ریشهٔ اسلامی دارد، اما باید آن را بیان تازهٔ فرهنگ گنوستیک یونانی ـ مسیحی ـ ایرانی آن عصر دانست. از سوی دیگر یک ویژگی بیشتر محیطی، کمتر اسلامی، و احتمالا ایرانی به‌فشار اجتماعی پایدار می‌توان اسناد داد که در انقلاباتی جلوه یافتند که بنظر می‌رسد، نظیر مورد خوارج سیستان، حتی وقتی که ملهم از اصول دقیقاً تأثیر ناگرفته از غلو هستند، باز هم مضامین مشترکی آنها را بهم پیوند می‌دهد.

در این زمینه تغییرات و تبدیلات شیعه در ایران را باید در جایی دیگر بررسی کرد و در تحلیل ما که قصد آن بررسی شورشها و نظرات بدعت‌آمیز ایران است نمی‌گنجد. مقصود ما از این سخن تغییرات شیعهٔ زیدی نیست که انتشار آن در شمال ایران بیان خواست سیاسی عباسیان بود، نظیر تبدیلاتی که با صورتبندی کارپایهٔ اسماعیلیهٔ نخستین در ایران پیوستگی داشت و دگرگونیهایی که به‌میراث مذهبی انقلابات ایران مربوط می‌گردید که ما به‌دنبال آنچه قصد داریم آن را بیان محلی دیانت‌شیعه، بویژه‌شیعهٔ امامیه بنامیم به‌بررسیش‌خواهیم پرداخت.

جدیترین دورهٔ این شورشها تقریباً سدهٔ دوم تاریخ اسلام را دربر می‌گیرد. چنانکه پیش ازین گفته آمد، تغییر سلسله را می‌توان حاکی از آشفتگیها و پریشانیهای بسیار در امپراتوری خلافت دانست، خراسان با گردآوردن شمار زیادی عناصر ناراضی در میان مردم محل خصوصاً مایهٔ تلخ کامی عباسیان گردید. این احوال تا پایان خلافت عباسی که ادامهٔ اعتراض اجتماعی ـ مذهبی ظاهراً جای خود را به سازمانبندی وسیع و فراگیر شقاق و جدایی داده بود، نظیر جنبش اسماعیلیه و نهضتهای نظامی ـ ارتدادی ـ عرفانی آینده همچنان ادامه یافت. تدوین تاریخچه‌ای از شورشها و انقلابات ایران بیرون از حوصلهٔ این مقال است، اما خواهیم کوشید با تجزیه وتحلیل زمینهٔ واقعی این انقلابات پیش از پرداختن به‌تفسیر دینی، آنها را مورد بررسی قرار دهیم.

نخستین جنبشی که باید از آن یاد شود قیام به‌آفرید (۱۲۹ق/ ۷-۷۴۶ م تا ۱۳۱ق/ ۹-۷۴۸ م) است. منابعی که به‌این قیام اشاره می‌کنند عبارتند از اولا ابن‌ندیم، ثعالبی، بیرونی و خوارزمی و ثانیاً ملل و نحل نویسان، بخصوص شهرستانی.[۳]

۲. نوبختی، ص۵۰-۴۸؛ ترجمهٔ فارسی، ص۴۸-۴۷.م.

۳. ابن‌ندیم، ص۳۴۴؛ ثعالبی، ص۳۲؛ بیرونی، ج۲، ص۲۱۱-۲۱۰؛ شهرستانی، ج۲، ص۷۱.

ناحیه‌ای که به‌آفرید پورماه فرودین، از مردم زوزن به‌تبلیغ و نشر آیین خود آغاز کرد روستای خواف از توابع نیشابور بود. از انگیزه‌های دینی این شورش که ماهیت وی را روشن می‌سازد در جای دیگر سخن خواهد رفت؛ آنچه باید در اینجا تأکید کرد این است که در منابع موجود از اقدام مسلحانهٔ پیروان وی سخن نمی‌رود. اما سرکوبی نهضت بسیار خشن و بی‌رحمانه بود که نشان می‌دهد جنبش به‌آفرید دست‌کم برخی تشکیلات داشته است. پایه‌گذار و رهبر این جنبش دست به‌کار تبلیغ گردید، یا پیشنهادها و نظرات چندی مطرح ساخت که می‌توان آن را تقریباً کوششی در جهت نزدیک ساختن میان آیینی نوعاً زردشتی — نه دین زردشت— و آیین جدیدی دانست که اعراب آورده بودند. از لحاظ اجتماعی قیام به‌آفرید دارای سه سیمای برجسته است: اولا به‌اصطلاح کتابی که به‌آفرید آورده بود به‌فارسی بود، ثانیاً یکی از قواعد عملی آیین وی نگهداری و مرمت «پلها و راهها از هفت یک اموال و کسب اعمال» بود، و ثالثاً کسانی که در نیشابور به‌نام منافع مشترک خواهان مداخلهٔ ابومسلم برضد به‌آفرید گردیدند موبدان وهیربدان محلی بودند. ابومسلم توانایی و نیروی خود را بنمایش گذاشت و به‌عبدالله‌بن سعید (یا شعبه) فرمان داد که شورشگر را دستگیر سازد. وی را در جبال بادغیس یافتند و پای در زنجیر نزد ابومسلم آوردند؛ ابومسلم وی را با هرکه از پیروانش بیافت بکشت.

محتوای قیام به‌آفرید را ظاهراً می‌توان به‌عنوان جنبشی دهقانی که مخالف قدرت سنتی زردشتی ـ ساسانی بود تعبیر کرد. بدیهی است زبان فارسی از آن جهت انتخاب شده بود که پیروان به‌آفرید برخلاف داعیان انقلاب ابومسلم تنها مردم محلی بودند.

دشمنی فعال زردشتی سنتی با قیام به‌آفرید به‌این رویداد بعدی توده‌ای می‌دهد و از وسعت و دامنهٔ الحادی برخی از اندیشه‌هایی که به‌آفرید اظهارکرده بود پرده برمی‌دارد، چنانکه مهر را به‌میزانی که از ۴۰۰ درهم بیشتر نباشد محدود ساخته بود[4]. این اعتقادات ممکن است ازسوی اقشار فرودست مردم که در به‌آفرید رهبر توانایی می‌دیدند که بابهره‌برداری از امکان نوآوری در حکومت خراسان به‌هنگام انتقال قدرت از یک دودمان به‌دودمانی دیگر به‌این باورها قانونیت ببخشد مورد قبول قرار گرفته باشد. و نیز از بیان علاقهٔ به‌راهها و پلها چنین برمی‌آید که این قیام زمینهٔ دهقانی داشته است. اگر ادامهٔ حیات یک راه تجاری بزرگ مطرح بود، و از این جهت امنیت تجاری بخطر می‌افتاد، این علاقه بیان کاملا متفاوتی می‌یافت. از این گذشته، چنانکه بعدها بارها تکرار گردید قیام به‌کوهها پناه جست و منابع موجود نمونه‌های اندکی از «همدستی» مردم محلی با نمایندگان قدرت قانونی بدست می‌دهند.

این جنبش اهمیت زیادی داشت، زیرا به‌قیام بسیار مهم دیگری منجر گشت که همانا قیام ابومسلم است. در تاریخ شورشهایی که در ایران درگرفت، انقلاب بـه‌اصطلاح عباسی نقش برجسته‌ای ایفا کرد. ابومسلم که مقدر بود قهرمانی افسانه‌ای و حماسی گردد الهامبخش

→

الفهرست، ترجمهٔ فارسی، ص۶۱۵ـ۶۱۴؛ **آثار الباقیه**، ترجمهٔ فارسی، ص۲۷۲ـ۲۷۱؛ **الملل والنحل**، ترجمهٔ فارسی، ج۱، ص۳۹۷.ـم.

۴. بیرونی، ج۲، ص۲۱۱؛ ترجمهٔ فارسی، ص۲۷۱.ـم.

بسیاری از قیامهایی گردید که محرکشان مرگ انتقام ناکشیدهٔ وی بود و برنامهٔ سیاسی وی به‌این قیامها الهام می‌بخشید. بنظر می‌رسد مایه و انگیزه‌ای مردمی زمینهٔ بسیاری از انقلابات است، اما بنظر ما حضور چنین انگیزه‌ای در انقلاب عباسی را نباید کاملا مسلم گرفت. در بالا به‌اوضاع سیاسی نسبتاً آرام خراسان اشاره‌ای رفته است. یکی از دلایل وجود چنین اوضاع در اشتراک منافعی قرار دارد که میان بازرگانان، زمینداران کوچک و پیشه‌وران محلی از یکسو و اعرابی که در خراسان اسکان یافته بودند، بدون اینکه کاملا به‌ارتش اشغالگر عرب پیوستگی داشته باشند وجود داشت، اشتراک منافعی که هرگز در فتوح دورهٔ نخستین اسلام صورت خارجی بخود نگرفته بود. بدیهی است که این منافع با منافع حکومت مرکزی اعم از اموی و عباسی تضاد داشت؛ هردو حکومت با تضمین تثبیت ساختار اجتماعی موجود، در اشرافیت زمیندار که دستگاه خلافت وظیفهٔ اداره و گردآوری مالیاتها را به‌آن محول کرده بود متحد و هم‌پیمانی طبیعی یافته بود.

با توسل به‌اصطلاحات سیاسی کنونی می‌توان گفت که گذشته از جناح محافظه کاری که حافظ منافع زمینداران بزرگ بود و عمیقاً در سنت محلی ریشه داشت، ولو اینکه در عین‌حال نمایندهٔ فاتحان نیز بود، یک گروه خرده بورژوازی هم وجود داشت که به‌طور خود انگیخته بیکسان از میان اعراب و ایرانیان سربرآورده بود و زمینهٔ مشترک آنها مخالفت با دایمی کردن امتیازات زمینداران بزرگ بود که با ادامهٔ اشغال حتی تحمل‌ناپذیرتر می‌گشت و بهرتقدیر قطعیت بیشتری می‌یافت. چون گروه خرده بورژوازی در برابر تأثیرات ایدئولوژیکی جدید — ولو اینکه‌اصل و منشأ عربی داشته باشد— بسیار تأثیرپذیر و حساس بود، از این‌رو با حمایت از اقتصاد بازرگانان و صنعتگران محلی وحتی با بالابردن رشد اقتصادی در درون مرزهایی گسترده‌تر بدقت از منافع طبقاتی خود حراست می‌نمود، اما در عین حال از هرگونه ادغام در اقتصادی که خط مشی آن در بیرون ازکشور تعیین شده باشد پرهیز می‌کرد. بنابراین، چنین بود زمینه‌ای که برای ابومسلم میدان جولان سیاسی فراهم آورد. این میدان عبارت بود از بهره‌برداری از منافع بورژوازی محافظه کار وامکان عوام‌فریبی تودهٔ مردم که ازعرصهٔ سیاسی بریده بودند. وی فشارهایی برزمینداران وارد آورد، زمیندارانی که متکی به‌حمایت خارجی بودند و هنگامی که نمی‌توانستند بموقع تغییر تابعیت دهند عواقب خطرناکی آنها را تهدید می‌کرد. متحد زمینداران بزرگ در نهایت همانی بود که منبع قدرت حاکمیت مستقر نیز بود.

بدین‌ترتیب پرسشهای چندی مطرح می‌گردد، مثلا وقتی که از قیام ابومسلم سخن‌می‌رود نقطهٔ تقابل ساکنان محلی و اعراب یا حلقهٔ اتصال موالی و اشغالگران چیست؟

قیام ابومسلم پس از مقدمات نیمه‌مخفی در امتداد خطوطی بسیار مستقیم گسترش یافت. هنگامی که اوضاع عراق برای قبول لشکریان خراسانی به‌عنوان رهایی‌بخش مستعد و آماده بنظر می‌آمد و نارضایی اهل شام از امویان نشان داد که بعید است آنها در برابر مهاجمان درایستند، ابومسلم در سال ۱۲۹ق/ ۷۴۷ م علم سیاه عباسیان را برافراشت و نخست در ناحیهٔ مرو و سپس در شمال شرقی خراسان دست‌به‌عملیات نظامی زد. وی خود را «امیر آل‌محمد»خواند و آهنگ کوفه کرد.

اما سیماهای جالب قیام ابومسلم پیچیده و مبهم است. قیام ابومسلم پس از اقدامات

مقدماتی حکومت اموی در جهت اصلاحات مالی، در پی شورش مرو (۱۱۶-۱۱۷ق/ ۷۳۴-۵ م) در خراسان درگرفت. شورش مرو را اعرابی برپا کرده بودند که از مدتها پیش در این شهر سکونت گزیده بودند و منافع خود را از سوی سپاهیان جدیدالاستخدام سوری و حضور جوامع «بیگانه»، نظیر هپتالیان که ظاهراً بخش زیادی از بازرگانی محلی را در انحصار خود گرفته بودند در خطر می‌دیدند. این قیام برضد دهقانان (اعیان و محتشمان محلی) بود که از عامل اموی حمایت می‌نمودند. این اصلاحات (۱۲۱ق/ ۷۳۹ م) بردست نصربن سیار انجام گرفت که به‌موقع خود دشمن عمدهٔ ابومسلم بود. یک امر بسیار محرز این است که نصربن سیار کوشید تا دست دهقانان را از نظارت برگردآوری مالیات کوتاه سازد؛ این اقدام را می‌توان گامی در جهت منافع نومسلمانان محلی دانست تا تهدید این منافع آنها را وادار به‌پیوستن به جنبش اعتراضی نکند، یا می‌تواند صرفاً بیانگر حرکت تازه‌ای در نظارت برقدرت باشد نه طریقهٔ جدید اعمال قدرت از سوی عامل خلیفه. بهرتقدیر تا سال ۱۲۸ق/ ۷۴۶ م اوضاع تغییر چندانی نکرد و نمایندهٔ عباسیان مجال زیادی برای استخدام سپاهی انقلابی داشت. به‌جرأت می‌توان وقایعی را که در زمان انتقال قدرت اتفاق می‌افتد منتسب به‌رقابت وستیزهٔ میان موالی و فاتحان عرب دانست. این حقیقت که یکی از نخستین حرکتهای انقلابی ابومسلم تأسیس دیوان «خراسان» جدید بود که دیگر تمایزی میان اعراب و موالی نمی‌گذاشت، دست کم می‌رساند که بودند محافلی که ابومسلم در آنها به‌مثابهٔ متحدان عینی خود دراقدامات متهورانهٔ آینده‌اش می‌نگریست.

تحلیلی از ترکیب سپاه ابومسلم می‌تواند بردرستی و اعتبار تاریخی تضاد میان بومیان و غریبه‌ها، یعنی عناصر عرب که هردو آنها فرایندیکپارچگی وادغام را می‌پیمودند پرتو تازه‌ای افکند.

دانشمندان اروپایی در این زمینه نظرات مختلفی مطرح ساخته‌اند؛ آنان به نوبهٔ خود، روستاییان، موالی مرو، اعراب یمنی، مبلغان بازرگانان عرب و غیره را عنصر غالب دانستند، اما روشن است که هستهٔ اصلی نیروهای ابومسلم از **اهل‌التقدم** تشکیل یافته بود که کسانی مگر کوچ نشینان عرب خراسان نیستند. هر نتیجهٔ اجتماعی بخواهیم از این قضیه بیرون بکشیم، بی‌آنکه جرأت ورزیده فرضیه هایی را در مورد گروههای مؤلفهٔ سپاهی که عباسیان را به‌قدرت رساندند برگزینیم، و همهٔ آنها را به‌عنوان تعابیر ممکن بپذیریم، باید در نظر داشته باشیم که قیام ابومسلم در امتداد دو خط پیش می‌رفت.

نخست اینکه دشمنان محلی ابومسلم زمینداران بزرگ بودند که نمایندهٔ منافع دولت اموی بودند و اجازه داشتند که به‌نام آنها هم مردم محلی و هم اعراب کوچ‌نشین خراسان را استثمار کنند و بدین ترتیب از امتیازات و موضع قدرت دیرپای خود حراست نمایند. این وضع را نباید دست کم گرفت، زیرا ثابت کرد که در شماری از قیامهایی که مستقیماً ملهم از ابومسلم و مبتنی بر برنامهٔ او بودند عاملی تکراری بوده است. ثانیاً به‌عقیدهٔ ما برابر گرفتن عنصر توده‌پسندانهٔ دعوت ابومسلم با هر چیز واقعی اشتباه خواهد بود، زیرا هدف مساعی او چندان هم روستاییان نبودند (چنانکه قیام مازیار هم چنین نبوده است)ولو اینکه ابومسلم عمده‌ترین دشمن دهقانان بوده باشد؛ این بورژوازی تجاری و زمیندار بودند که قصد قبضه کردن قدرت

را داشتند و در جریان توسعه‌طلبی ارضی نقش ابومسلم را به‌عنوان نمایندهٔ دولتی اسلامی فرض می‌کردند. خود دهقانان که به‌گفتهٔ بلعمی ابومسلم برخوردهایی با آنها داشت، بخصوص پس از شکست نصربن سیار می‌کوشیدند تا نشان دهند که جانب عباسیان را دارند[5]. می‌توانیم در قیامهای بعدی نگرش عوام‌فریبانه و انقلابی‌نمایی برخی اعضای اشرافیت زمیندار ایران را پیدا کنیم.

تعبیر فرهنگی و دینی قیام ابومسلم طبیعتاً به‌اینجا منجر می‌شود که این مسأله را مطمح‌ـ نظر قرار دهیم که ابومسلم در خراسان آرای مختلف را جمع کرد و از آن استفاده عملی نمود و آن را در اتحادهای رنگارنگ خود بکار بست. تعصبی که در انقلاب عباسی خراسان ظاهراً توسط آن دسته از اعراب بازرگان مبلغ بیان می‌گردید که در پی سپاهیان عرب راه افتادند و در میان پیروان‌ابومسلم ظاهر گردیدند از رشد روح مذهبی محلی پشتیبانی می‌نمودند که ما به‌تأکید آن را متعلق به‌نوع معینی از زردشت گرایی می‌دانیم، و این زردشت گرایی آن‌آیینی نبود که روحانیت مزدایی نمایندهٔ آن بود. در سطح توده پسندانه،نتیجهٔ سیاست مساهله و مدارا، یا برعکس اعمال عناصر همرنگ‌کننده که آشکارا برآن تأکید می‌شده بوضوح پیداست. این سیاست بهر تقدیر می‌تواند نقطهٔ شروعی باشد برای نظریه‌های مذهبی که توسط فرق ملهم از ابومسلم ظاهر گردیده. سیاست مذهبی ابومسلم تا آنجا که ما می‌توانیم بازسازی کنیم، موجب پیوند و اتصال جدیدی میان «بورژوازی» محلی و عرب گردید؛ این امر فرصتی بود برای‌جوش دادن اعتقادات محلی و اسلامی که منجر به‌دیانتی گردید که حتی در اسلام بی‌سابقه بود ـ مثل گرایش به‌رشد شیعهٔ غالی نظیر جنبش اسماعیلیهٔ سده‌های آینده. این از ناچیز جلوه دادن‌رقابتها و تضادهای داخلی در درون ویژگی مشترک خراسان نشأت گرفت، هرچند که اختلافات زیاد بود، اما با این همه به‌یک پیکربندی مشترک انجامید. امکان انقلابی همیشه زندهٔ خراسان و تشکیل سپاه خراسانی که هرگاه تحت فرمان حکومت مرکزی بود (مثل تحت امر مأمون) اراده وخواست خود را ابراز می‌کرد این امر را ثابت می‌کند. خراسانیان پیکربندی عقیدتی آشکارا مشخصی ظاهر ساختند که در دادن یا گرفتن حمایت از فرمانروای وقت وزن و اعتبار خاصی اعمال می‌نمود.

از نقطه‌نظر سنخ‌شناسی، مهمترین قیامهای ملهم از قیام ابومسلم یا قیامهایی که در خط نمونهٔ ابومسلم حرکت می‌کردند، قیام راوندیان (۱۴۱ ق/۹ - ۷۵۸ م) بود که اگر چند در عراق اتفاق افتاد، اما بنابر منابع ما توسط سربازان خراسان شروع گردید[6]. وقتی که شورشیان موفق گردیدند قصر منصور، خلیفهٔ عباسی راکه اقدامات امنیتی در حراست آن بعمل نیامده بود محاصره کنند، زندگی خلیفه برای مدتی کوتاه به‌مخاطره افتاد. قطع نظر از خاستگاه خراسانی راوندیان از ماهیت غالی عقاید اساسی این گروه به‌هنگام تحلیل انگیزه‌های دینی سخن خواهد رفت. اما بر یک عامل باید تأکید کرد، یعنی یکی دانستن دشمن به‌عنوان فرمانروای حاکم که به‌نمونهٔ نخستین خیالی و مطلوب رهبر برمی‌گردد، آنطورکه در محمدبن حنفیه تجسم

۵. بلعمی، ج ۴، ص ۳۵۷.
۶. بلعمی، ج ۴، ص ۳۷۱، و طبری، ج ۳، ص ۳۳ـ۱۲۹؛ ترجمهٔ فارسی، ج۱۱، ص ۶ـ۴۷۲۵.

یافت، یعنی تصور فرمانروایی که چنین بود، زیرا که خدا بود و برای آن خدا بود که مانند یک پادشاه فرمانروایی می‌کرد[۷]. این، البته مخالف مضمون امیر راستین (محبوب در اوایل اسلام) است که اتباعش که در تصورات آنها وی نمی‌توانست خود را نشناسد وی را چنین می‌شناختند. در خصوص راوندیان که اتفاقاً بدون فتور قتل‌عام گردیدند، این امر مانع وقوع شماری نقشها و مایه‌های زردشتی در معنی مردمی که ما به‌این اصطلاح داده‌ایم نمی‌شود.

طی دو ماه پس از مرگ ابومسلم، سنباذ مجوس به‌نام داعی مقتول علم طغیان برافراشت (۱۳۸ ق/۶ - ۷۵۵ م) و خود را منتقم خون ابومسلم و وارث وی خواند. بنابر منابع ما، وی که برکشیده و سپاهسالار ابومسلم بود در دستگاه ابومسلم ثروت و مکنتی بهم رسانده و اکنون مدعی خزانهٔ ابومسلم از خلیفه بود. تقریباً همهٔ منابع تاریخی، از بلاذری و طبری گرفته تا ابن‌اثیر که از قیام سنباذ یاد می‌کنند می‌گویند که این قیام به‌پیروزیهایی دست یافت[۸]. بنابر گفتهٔ صدیقی این قیام چهار روایت بوجود آورد که خصوصاً در مورد طول و شمار پیروان واقعی آن با یکدیگر تفاوت دارند[۹]. اما همهٔ منابع سنباذ را مجوسی از مردم نیشابور تصویر کرده‌اند. بر سر مسیر تبلیغ و جست‌وجوی نیروهای کمکی نیز نسبتاً بحثی نیست: قومس، ری، طبرستان. نظام‌الملک یادآور می‌گردد که این ناحیتها از آن جهت انتخاب شده بودند که مسکن رافضیان و مزدکیان بودند[۱۰]. بدین ترتیب نشانهٔ روشنی از دریافت‌کنندگان آیندهٔ تبلیغ سنباذ و نیز ارجاع واضحی به‌شیوهٔ اتصال مسلمانان و غیرمسلمانان به‌هنگام مواجهه با ضرورت عمل و اقدام مشترک را در پیش رو داریم. در نظر مؤلف قشری و ضد شیعهٔ متعصبی نظیر نظام‌الملک بدعت و ارتداد زمینهٔ این پیوند را فراهم آورد.

اما این مانع آن نگردید که جنبش سنباذ جای پایی حتی در سرزمین «عرب» بدست آورد یا گام جسورانهٔ ویران ساختن کعبه را شعار خود سازد. به گمان ما این اتحاد مسلمان و غیرمسلمان بدانجهت اتفاق افتاد که زمینهٔ مشترک آن بواسطهٔ تلفیق مذهبی یاد شده بر پایهٔ علاقهٔ مشترک در گرفتن قدرت از حکومت مرکزی و سپردن آن به‌ولایات گوناگون فراهم آورده بود.

منابع ما بر ثروت رهبر این جنبش تأکید می‌ورزند و دعوی گرفتن خزانهٔ ابومسلم از خلیفه اجازه نمی‌دهد این قیام را در عداد دیگر جنبشهای صرفاً «اعتراضی» قرار دهند. ازسوی دیگر اشپولر اشاره می‌کند که پیروان سنباذ را ساکنان کوهستان تشکیل می‌دادند[۱۱]. اگر چند این عامل تنها در قیامهای متأخر به‌عاملی اساسی تبدیل گردید، اما به‌نیروهای شورشی کمک کرد مرکز جغرافیایی تازه‌ای پیدا کنند و در آنجا متمرکز شوند و محل پرتی را برای عملیات نظامی بیابند. این نواحی عبارت بودند از ناحیهٔ میان قومس ـ طبرستان و ناحیهٔ جبال

۷. نوبختی، ص ۵۳.
۸. مقایسه‌کنید با طبری، ج ۳، ص۲۰ـ۱۱۹؛ ترجمهٔ فارسی. ج ۱۱، ص ۴۷۱۵؛ ابن‌اثیر، ج۵، ص ۹ـ۳۶۸؛ چاپ بیروت، ص ۸۲ـ۴۸۱.
۹. ج ـ هـ . صدیقی، ص، ۴ـ۱۳۳، ۱۳۸، ۴ـ۱۴۳.
۱۰. نظام‌الملک، ص ۱۸۲؛ چاپ هیوبرت دارک، ۸۰ـ۲۷۹.
۱۱. ب. اشپولر، ص ۵۰؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۸۲.

بادغیس که در گذشته پهنهٔ فعالیتهای بـه‌آفرید بـوده است.

اگر چند قیام سنباذ با سرکوبی آن توسط جهوربن مـرار، سردار عباسی در سال ۱۳۸ ق/ ۷۵۶ م رسماً پایان گرفت، اما این جنبش، یا بـرخی عناصری کـه به‌آن پیوستگی داشتند، نظیر سورد به‌آفرید، به‌حیات خود ادامه دادند و بعدها وارثان رهبری شورش بدون هیچ تجدید‌ نظر عقیدتی به‌انگیزه‌های بنیادی آنها جانی دوباره بخشیدند و آنها را سازماندهی کردند.

ایـن امر بـه‌فرضیـهٔ ما دربارهٔ زمینـهٔ مشترك بر پایهٔ تلفیق آرای دینـی و مخـالفت بـا زمینداران بزرگ و به‌طریق اولی ماهیت ضد عباسی آن از سال ۱۳۱ ق/۷٤۹ م قوت می‌بخشد. اگر چند مورخان رسمی این نحله‌ها که به‌قیامهای آشکاری منجر می‌شوند، غالباً میان ابومسلمیه و خرمیه که به‌صورت داعیان قیامهای بابك و مازیار ظاهر گردیدند فرق می‌گذارند، اما در سواجهه با نمونه‌های مشخص نمی‌توانند این تمایز را نگه دارند[۱۲]. در مورد سنباذ نیز به‌خرمیه اشاره می‌شود، درست‌مثل مورد نهضتهایی که آنهارارسماً با ابومسلم مرتبط ندانسته‌اند، اما در کلیهٔ آنها پای وی را بمیان کشیده‌اند.

حکومت منصور شاهد قیام دیگری مشابه قیام سنباذ بود که شورش همزاد ابومسلمیه و خرمیه نیز از بطن آن بیرون آمدند. رهبر این شورش اسحق ترك بود که وی را نیز از داعیان ابومسلم دانستند. جالبترین اشارات به‌اسحق را باید در الفهرست ابن‌ندیم جست[۱۳]. دربارهٔ اسحق پیش از همـه باشماری فرضیـه‌ها مواجهیـم که از وی بـه‌عنوان داعی دعوت ابـومسلم تصویرهای متنوعی بدست داده‌اند؛ از نسل زیدبن علی، یا دقیقتر گفته باشیم، پسر یحیی‌بن‌ زید که در سال ۱۲۵ ق/۳ - ۷٤۲ م در ایام حکومت نصربن سیار در جوزجان کشته شد، یا ترکی از مردم ماوراءالنهر که پس از مرگ ابومسلم در ماوراءالنهر اقامت گزید تا به‌عنوان داعی در میان ترکان محلی تبلیغ کند و از این رو لقب ترك یافت، یا حتی شخص بی‌سوادی که از مردم ماوراءالنهر بود و از جنیان دستور می‌گرفت.

با داوری از روی نام اسحق می‌توان گفت که این اسم نمی‌تواند نام یک زردشتی باشد، بلکه بیشتر به‌نام یک یهودی یا عرب مانند است. گزارشهای ضدو نقیض، نظیر گزارش پیرامون خاستگاه اسحق بار دیگر اشاره دارد که اینگونه قیامها ویژگی خاصی نداشتند، نه مزدایی بودند، نه دقیقاً ایرانی یا ضد عرب. با وجودی که شورش اسحق یکی از چند خیزشی بود که میان سالهای ۱۳۷ ق/ ٦ - ۷٥٤ م و ۱٤۰ ق/ ۸ - ۷٥۷ م بر دست سپاهیان ابوداود ابراهیم‌بن خالد و عبدالجبار، عمال خراسان پراکنده گردید، با اینهمه قادر به‌طبقه‌بندی این قیام نیستیم. پس از مرگ مشکوك ابوداود در خراسان، عبدالجبار بر جای وی نشست[۱٤]. با اینکه ابوداود شورش اسحق را فرو نشانده بود، مع‌ذلک آتش قیام هنوز شعله‌ور بود و عبدالجبار شمار اندکی از رهبران آن را دستگیر و محبوس ساخت، اما خلیفه که از طولانی شدن ناآرامی بخشم آمده بود پسرش مهدی را در رأس سپاهی به‌سرکوبی قیام گسیل کرد. عبدالجبار جامه سپید کرد و با نیروهایی بـه شورشیان پیوست که پس از مرگ اسحق رهبری آنها در دست برازنامی بود. شکست نتیجه‌ای

۱۲. مثلاً نوبختی، ص ۸ـ۶۷ و بغدادی، ص ۲۴۱، ۲۵۱؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۱۹۲، ۲۰۳.
۱۳. ابن‌ندیم، ۵ـ۳۴۴؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۱۶ـ۶۱۵.
۱۴. طبری، ج ۳، ص ۱۲۸، ۶ـ۱۳۵.

حتمی و مسلم بود و عبدالجبار دستگیر و تسلیم سردار مهدی گردید.

پافشاری در جنبه‌های اجتماعی رهبری قیام بی‌فایده است، زیرا منابع خود اشتراك منافع عامل وقت خلیفه و شورشیان در مقابل قدرت مرکزی را تصدیق می‌کنند. اگر عامل تازه‌ای وجود داشت، این عامل احیاء آن چیزی بودکه در سیاست خودمختار و متوجهٔ خراسان ابومسلم و اسلافش نقش اساسی داشته است، یعنی توجهٔ خاص به‌ماوراءالنهر و رو آوردن به‌سپیحیان و بورژوازی محل بر پایهٔ منافع مشترك در دور نگه داشتن دست حکومت مرکزی از نظارت بر منطقه. این امرکه برابر بود با آزادی ابتکار در زمینهٔ تجاری و به‌طریق اولی در زمینهٔ نظامی، چه جنبهٔ توسعه‌طلبی داشت یا نداشت، بودباشهایی یافت و معاهداتی با کفار بست و غیر ذلك. روستاییان، درکنار بورژوازی تجاری، عاملی بودندکه همواره در این قیامها حضور داشتند. در ماوراءالنهر است‌که به‌عنصر روستایی شکل یافته و حتی با فرهنگ، مثلا توسط تاریخ بخارا، بخصوص در ارتباط با نواحی بسیار پنبه‌خیز و مناطق فروش پنبه اشاره می‌شود[۱۵]. در این‌جا روستاییان با جای دیگرکه ممکن بود در معرض تبلیغات صرفاً عوام‌فریبانه باشند فرق می‌کردند و با آگاهی بر ضد زمینداران بزرگ به‌بازرگانان دست اتحاد داده بودند.

از دیگر قیامهای مشهور در ایام خلافت منصور قیام استاذسیس (۱۴۸ - ۵۱ ق/۸ - ۷۶۵ م) بودکه در سراسر نواحی هرات، بادغیس و سیستان گسترش یافت و درواقع می‌توان آن را همان قیام بست دانست‌که بدون هیچ توضیح بیشتر در تاریخ سیستان ذکر گردیده است[۱۶]. اشاره به‌این شورش را در آثار بیشتر تاریخ نگاران نظیر طبری، بلعمی، یعقوبی، مقدسی، گردیزی، ابن‌اثیر و ابن‌خلکان می‌توان یافت. رهبر ایرانی و خراسانی این قیام اقدامات به‌آفرید را، در آغاز در بادغیس، دقیقاً در ناحیه‌ای‌که به‌آفرید و پیروانش پناه جسته بودند ادامه داد.

وظیفهٔ سرکوبی قیام به‌خازم‌بن خزیمه، سردار منصور واگذار شدکه بنابر روایت بیشتر منابع وی هفتادهزار تن از یاران استاذسیس را بدم تیغ سپرد[۱۷]. اما خود استاذسیس را به‌بغداد بردند و در آن شهر بر دارکردند. درحالیکه سی‌هزار تن دیگر از یارانش راکه همراه او اسیر کرده بودند آزاد ساختند. برخی‌منابع می‌گویندکه‌دختر استاذسیس بعدها هارون‌الرشید و هادی را بدنیا آورد.

اشاراتی‌که در منابع موجود به‌این قیام می‌شود دلالت داردکه حزب ابومسلم همچنان در خراسان زنده بود و تصادفی نیست‌که از میان نیروهای مختلف از جمله جانشینان به‌آفرید را نیز به‌صفوف خود جلب کرده بود، اگر چند خود ابومسلم براینان تاخته بود. اما چیزی‌که بیش از همه جلب نظر می‌کند، دوام ناآرامی حتی پس از سرکوبی شدیدی است‌که به‌آن اشاره رفته، نه صرفاً در شکل ویژهٔ یك قوم یا دیار، بلکه به‌صورت مخالفت فعال تا سال ۱۵۱ ق/۷۶۸ م‌که گه‌گاه با پیروزیهایی نیز همراه بود و خصوصاً با شماری اتحادهای دینی محلی با هدف مشترك آنطورکه در تاریخ سیستان گزارش‌شده[۱۸].

۱۵. نرشخی، ص ۱۲-۱۱، ۱۴، ۱۶.
۱۶. تاریخ سیستان، ص ۳-۱۴۲.
۱۷. طبری، ج ۳، ص ۸-۳۵۵؛ ترجمهٔ فارسی، ج ۱۱، ص ۲-۴۹۵۱.
۱۸. تاریخ سیستان، ص ۱۴۳.

اما قیام ابن‌مقنع ظاهراً تمامی حیطهٔ انگیزه مورد نظر را جلوه‌گر ساخت، اگر چند منابع در مدت این قیام اختلاف دارند و آن را از هفت تا سیزده سال ذکر می‌کنند. تحلیلی جامع از منابع و ناهمگونی اطلاعات آنها پیراسون سیماهایی نظیر نام داعی و مدت قیام را باید در تألیف صدیقی جست. دیگر جزئیاتی از این دست که منابع دیگر به‌نوبهٔ خود بدست می‌دهند را نباید به‌عنوان معارض داده‌هایی دربارهٔ تاریخ این قیام دانست که عموماً پذیرفته شده‌اند، بلکه این جزئیات را باید مکمل داده‌های یاد شده و روشنگر برداشت تاریخهای رسمی از این قیام بشمار آورد خواه آنهایی که از آن یاد می‌کنند خواه نادیده می‌گیرند.

برخی از این داده‌ها صرفاً دینی است، اما بیشتر اختلافات یا تفاوتهای جزئی از زمینهٔ اجتماعی قیام گفت‌وگو می‌کنند قیام‌المقنع، هر اندازه طول کشیده باشد، در طی سالهای نخست خلافت مهدی روی داد و نخست در خراسان، مرو و بلخ و بعدها در ماوراءالنهر و خصوصاً در ناحیهٔ کش انتشار یافت. دربارهٔ لقب المقنع، داعی این قیام توافق کلی وجود دارد، اما اختلافات پیرامون نام واقعی او و پدرش در منابع موجود به‌ما اختیار می‌دهد که دربارهٔ مثلا خاستگاه او و شرایط اجتماعی آن زمان به‌فرضیه‌سازی متوسل شویم. بنابر گفتهٔ ابن‌خلکان و پیش از وی جاحظ، نام المقنع‌عطا بود؛ نام پدرش معلوم نبود (اما بنابر روایت ابن‌خلکان پدرش دادویه نام‌داشت)، بیرونی وی‌را هاشم‌بن حکم می‌خواند؛ ابن‌اثیر می‌گوید از وقتی که المقنع دعوت خویش آشکار کرد می‌بایست حکیم را هاشم خوانند. بنابر گزارش تاریخ بخارا نام وی هاشم‌بن حکیم بود و گویند در روستای کازك یا کازه از توابع مرو زندگی می‌کرده است[۱۹].

مقصود از نامهایی نظیر عطا، هاشم و حکیم و معانی آنها ظاهراً کاملا روشن است، اما در مورد خاستگاه اجتماعی خانوادهٔ وی مدارك قابل مقایسه‌ای در دست نیست. خانوادهٔ وی احتمالا در تشکیلات حکومتی عرب کار می‌کردند. پدر وی که زادگاهش بلخ بود در ایام خلافت منصور از سرهنگان سپاه عامل خراسان بود؛ بنابر این احتمالا وی از بومیانی بود که به‌نظام جدید پیوسته بودند. درعین حال چون رهبران قیامهای مورد بحث را دارای اصل و نسب زردشتی می‌دانند، از این رو احتمال می‌رود که وی نیز زردشتی بوده است و نام دادویه چنین برداشتی را تقویت می‌کند. منابع هنگامی که به‌بحث در فعالیت وی می‌پردازند معلومات روشنتری بدست می‌دهند. در ابتدای حال گازری می‌کرد، از علوم خفیه خبر داشت، در سپاه ابومسلم فرماندهی نظامی داشت و پس از مرگ ابومسلم دبیر عبدالجبار، عامل خراسان که بعدها به‌قیام استاذسیس پیوست گردید.

در فرضیه‌ای که اسناد مشاغل پست به‌هر کسی که ملحدش می‌دانستند را امری عادی می‌بیند ظاهراً برخی احتمال حقیقت وجود دارد. این مسأله برعکس در محیطی شیعی که مطابق خط تفسیر ما، می‌توانیم آن را متعلق به‌نوع «عربی» غلو تعریف کنیم و بنابر منابع ابن‌مقنع به‌عنوان یکی از پیروان فرقهٔ رزامیه متعلق به‌این محیط بود، با راوندیان اتصال داشت و

۱۹. مقایسه شود با ابن‌خلکان، ج ۲، ص ۶-۲۰۵، ج ۲، قسم اول، ص ۴۳۶؛ بیرونی، ج۲، ص ۲۱۱، ترجمهٔ فارسی، ص۲۷۳؛ ابن اثیر، ج۵، ص۶-۲۵، چاپ بیروت ص ۹-۳۸؛ نرشخی، ص ۶۳، چاپ بنیاد فرهنگ، ص ۹۱.

احتمالا جوانهٔ تازه‌ای از راوندیه بود به‌عنوان یک سیمای مثبت ظاهر می‌شود[۲۰]. این گروه از دعوی امامت محمدبن حنفیه و انتقال سری قدرت از وی به‌عباسیان از طریق ابومسلم حمایت می‌کردند، اما رزامیه معتقد بودند که ابومسلم حقیقتاً مرده است. مقنع در طی قیام استاذسیس که احتمال کلی می‌رود وی در این هنگام سمت دبیری عبدالجبار را داشته است، ظهور نخستین خویش آشکار کرد و دعوی پیامبری نمود. وی را در زندان بغداد به‌بند کشیدند، اما بعدها از بند رها گردید و مطابق الگویی که از دیرباز رعایت می‌گردید به‌عنوان رئیس و رهبر قیام تقدیس گردید. اما وی نزد چه کسی بازگشت و پیروان وی چه کسانی بودند؟ بگذارید پیش از همه به‌تجزیه و تحلیل دعاوی اجتماعی ـ سیاسی او بپردازیم. روشنترین گفتارها در این زمینه را باید در کتاب بیرونی جست: وی پیروان خود را به‌اطاعت از قوانین و نهادهایی که مزدک تشریع کرده بود فرمان داد که در منبعی متعصب و جزم‌اندیش به‌شماری از اتهامات باسمه‌ای نظیر حلال کردن فروج و مانند آن اشاره می‌شود، اما تا آنجا که به‌نقش رهبر مربوط می‌گردد، در مقایسه با انتخاب اسلام به‌انتخاب اساساً متفاوتی نیز اشاره می‌کند.

رهبر این قیام دیگر نماینده یا امین حکم خداوند بر زمین نیست، اگر چند بی‌بهره از رسالت و آزاد از نمونهٔ شریعت‌گذاری پیامبر هم نمی‌باشد؛ برعکس، وی رهبری است که سزاوار است نظم اجتماعی را تغییر دهد، به‌این تغییر جواز دینی بخشد و آن را در درون گروه اجتماعی خود بموقع اجرا گذارد. به‌نظر ما تصادفی نیست که بیرونی مدعی است اخبار مقنع را در کتابی که دربارهٔ قرامطه پرداخته آورده است.

ماهیت بظاهر مترقی قول بکار بستن قوانین و نهادهای مزدک که بی‌شباهت با برنامهٔ جامعهٔ قرمطیان نبود نخست و پیش از همه با هدف فی‌الواقع اساسی اینگونه قیامها، یعنی عزل فرمانروا به‌کمک تشکیلات و فعالیت نظامی مغایرت دارد. همچنین شکست تجربهٔ از پیش اندیشیده در فراتر از جنبش سازمان یافته حرکت کردن، جنبشی که ظاهراً همان فشارها و زورهایی را اعمال می‌کرد که فرقی با فشارهای حاکمیت رسمی نداشت که این جنبش قصد جانشینی آن را داشت بیشتر این قول را رد می‌کند، نباید غافل ماند که منابع ما از روستایی در نزدیک نخشب، احتمالا روستای بزده یاد می‌کنند که نه‌تنها دعوت سپید جامگان را رد کردند، بلکه به‌شورشگران شبیخون زده رهبر آنها را کشتند. انتقام مقنع بی‌رحمانه بود و بی‌شباهت با کینه‌کشیهای سپاهیان عباسیان از شورشگران نبوده است.

مقنع در بازگشت از بغداد در ماوراءالنهر شروع به‌انتشار پیام خود کرد و پیروان وی را با سپیدجامگان یکی دانستند. حلقهٔ اتصال میان آنها و سپیدجامگان عبارت بود از قبول رسمی خط مزدک در ماوراءالنهر تا حمایت آنهایی را که ملل و نحل‌نویسان اسلامی با نام مزدکیان می‌شناختند و در محل به‌سپیدجامگان معروف بودند به‌سوی خود جلب کنند. نخستین ظهور آنها ظاهراً به‌سدهٔ ششم میلادی برمی‌گردد و از قرار معلوم آنها با مانویان، ترکان (خصوصاً در سغد) و محافل بازرگانی سراسر منطقه تا چین درآمیختند[۲۱]. از این گذشته امر

۲۰. بغدادی، ص ۲۴۳؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۷ـ۱۸۶؛ نوبختی، ۶۸؛ ترجمه فارسی، ص ۷۵.

۲۱. مقایسه کنید با:
A. Yu. Yakubovskii, "Vosstanie Mukanny - Dvizhenie Lyudei v belykh odezhdakh" in *Sovetskoe Vostokovedemie*, vol. v (Moscow, 1948) pp. 35-45.

دعوت در ماوراءالنهر آسانتر صورت می‌گرفت، زیرا از زمان فتوح عرب آن منطقه شاهد یک رشته اغتشاشها و فتنه‌ها بوده که تنها با شناخت تضاد منافع میان زمینداران بزرگ و قدرت مرکزی از یک‌سو و مهاجران عرب یا زمینداران کوچک و بازرگانان محلی از سوی دیگر قابل درک است. در سال ۱۳۳ ق/۱ - ۷۵۰ م شریک ناسی قیامی را در بخارا سازمان داد، اما با مخالفت قتیبه، پسر بخار خدات مواجه گشت که ابومسلم را در فرو نشاندن قیام یاری داد، ولی بعدها به‌نوبهٔ خود صفوف عباسیان را ترک گفت، از اسلام برگشت و به‌فرمان خود ابومسلم کشته شد[۲۲]. یکی از برادران وی بعدها به‌جنبش مقنع پیوست. دانستنی است که شریک‌بن‌مهدی، رهبر قیام خاستگاه عرب داشت و کوششی بعمل آمده بود تا دامنهٔ قیام سمرقند را نیز دربر گیرد. بنابر این محتمل می‌نماید که مقنع به‌عنوان رهبر جنبش مقاومت محلی که سرز نهایی آن را سپیدجامگان تشکیل می‌دادند ظاهر گردید، اگر چند کسانی که در صفوف این جنبش بودند مناسبات مختلفی با یکدیگر داشتند.

اما بخشهای گوناگون جمعیتی را دربر می‌گرفت که رهبران عرب محلی از نارضایی ضد عباسی آنها غالباً بهره‌برداری می‌کردند. قیام شریک تنها قیام از این دست نبود. شورش یوسف‌بن‌البرم خارجی (۱۶۰ ق/۷ - ۷۷۶ م) در خراسان و بخارا به‌تشدید وضع بحرانی به‌سود مقنع کمک کرد. این قیام نیز از الگوی دیگر قیامهای «ایرانی» مورد بحث ما پیروی کرد. رهبر این قیام پس از پیروزیهای ابتدایی چندی خود را پیامبر خواند و بر مناطقی چند (مروالرود، طالقان‌و جوزجان)دست یافت یزیدبن‌مزید به‌فرمان خلیفه متوجهٔ‌سرکوبی وی‌گردید. یوسف دستگیر شد و در بغداد بر دارش کردند.

در جزئیات فعالیت مقنع چندان اختلافی نیست: روستای سونج از توابع کش بر دست وی افتاد و امیر عرب به کمک اعیان زمیندار محلی بقتل آمد. در بخارا بخارخدات محلی موسوم به‌بنیات‌بن طغشاده به‌امید پی افکندن دولتی مستقل به‌شورشیان پیوست. مقنع ستاد خویش را در کوه ناحیهٔ سنام و نیز ناحیهٔ کش قرار داد. بنابر گزارش منابع تهاجمات مقنع کروفرهایی به‌قصد غارت بود، مثل نمونهٔ تهاجم به‌روستای عرب‌نشین یا بهر تقدیر طرفدار اعراب نمجکت یا بومجکت، قطبهای مقاومت جنبش نیز شهر نرشخ بود که تا سال ۱۵۹ ق/۷۷۶ م بر دست اعراب سقوط نکرد و پس از سقوط این شهر سپیدجامگان ستاد خود را به‌سغد و بخصوص درهٔ زرافشان منتقل ساختند. در نرشخ رهبری شورشیان در دست زنی بود که بیوهٔ یکی از سرهنگان سپاه ابومسلم بود و ابومسلم وی را کشته بود. این تنها رشتهٔ پیوند مخالفت با عباسیان موجب گردید این زن بی‌آنکه در اعتقادات مقنع سهیم گردد در سرنوشت وی شریک شود. وظیفهٔ فرونشاندن قیام به‌شماری از ولات و سرداران سپرده شد که از حمیدبن قحطبه شروع می‌شود که فرمان داد تا بر لب جیحون نگهبانان بدارند و مانع گذار مقنع از رودخانه گردند تا جبرائیل‌بن‌یحیی که در سال ۱۵۹ ق/۶ - ۷۷۵ م برای کمک به‌بازگرداندن نظم به‌بخارا به‌حکومت سمرقند منصوب شده بود و معاذبن مسلم که پس از قیام خوارج (۱۶۱ ق/۸ - ۷۷۷ م) به حکومت خراسان رسید. معاذبن مسلم به کمک اشرافیت محلی سپاهی آراست و از حمایت سعیدالحرشی امیر هرات برخوردار گشت. شرایط سعیدالحرشی وی را قادر ساخت تا عملیات

۲۲. ابن کثیر، البدایةوالنهایه (قاهره، ۹-۱۹۳۲) ج ۱۰، ص ۵۶.

خود را در آن واحد در منطقهٔ وسیعی گسترش دهد، و بدین ترتیب شماری از راههای تماس و تدارکاتی شورشیان را قطع کند. این امر موجب گردید که قلعهٔ سنام در محاصره سعیدالحرشی درآید. در پی این محاصره تسخیر قلعه و مرگ افسانه‌وار مقنع و زنانش آمد.

اکنون که وقایع را تقریباً چنانکه بوده شرح کرده‌ایم، می‌خواهیم بگوییم که پیروان مقنع فراتر از شورشیانی بودند که صرفاً مخالف عباسیان و زمینداران بزرگ بوده باشند.

فرضیه های یاکوبووسکی دربارهٔ اخوت و برادری سپیدجامگان تا آنجا که این فرضیه‌ها حضور عنصر روستایی، یا تشکیلات و سازمانهای روستایی را می‌پذیرد می‌تواند درست باشد، اما در این مورد وجود روستاهای مستحکم در امتداد دره‌های زرافشان و کشکه دریا است که احیاناً عقیده و آرمان جدید را به‌رهبران خود اتصال دادند. این عنصر روستایی با مشابه خود در قیامهای گذشته تفاوت دارد، زیرا در اینجا آنها تنها مایل به‌همدستی نبودند، بلکه دارای تشکیلات نیز بودند که حاکی از آگاهی آنها به‌منافع خود (کشت پنبه و فروش آن در بازار) می‌باشد؛ این منافع را چنانکه نشان داده شد، اگر نه منحصراً، قدرت جدید تهدید می‌کرد، و این تهدید نظام مالی جدیدی بود که حکومت عرب وضع کرده بود. این جنبش طبقه بازرگانان عمدتاً شهری را نیز دربر می‌گرفت که سابقاً به‌آن اشاره رفته است، به‌این طبقهٔ صنعتگران شهری را نیز می‌توان اضافه کرد، اگر بر پایهٔ داده‌های موجود نخواهیم تمایز میان صنعتگران و بازرگانان شهری خرده بورژوا را بی‌ربط ببینیم. بدیهی است که شرایط تا آنجا تکامل نیافته بود که اجازه دهد تمیز دقیق میان منافع صنعتگران از یکسو و منافع بازرگانان از سوی دیگر ممکن گردد. چنان بنظر می‌آید که گویی واقعیت شهری که کار مقنع بر روی آن توانست نتیجه‌بخش باشد، احتمالا از سنخ بازرگان ـ صنعتگر بوده است، یعنی دعوت وی در میان آن دسته از شهرنشینان پاسخ مثبت یافت که به‌فعالیتهای تولیدی اشتغال داشتند و در مورد منافع محلی خود و به‌طریق اولی نسبت به‌استقلال خود تعصب می‌ورزیدند. اما یک استثنا وجود داشت، و آن این بود که صنعتگرانی که به‌کار تولیدات جنگی اشتغال داشتند، احتمالا به‌حاکمیت رسمی وفادار باقی می‌ماندند. متأسفانه منابع موجود به‌ما نمی‌گویند که آیا پیروان مقنع سازو‌برگ خاصی داشتند که آنها را قادر سازد تا در زمینهٔ نوع خاصی از جنگ چریکی از لحاظ تاکتیکی دست به‌عملیات نظامی و تلافی‌جویانه بزنند یا نه؟ عنصر دیگری که مقنع به‌حمایت آن متکی بود ترکان بودند، و از اسامی برخی از سرداران بخاری وی چنین برمی‌آید که این ترکان عمدتاً سغدی بودند. چنانکه گفته آمد ترکان در طی قیام اسحق وارد در جنبشهای اعتراضی گردیدند. چیزی که در اینجا باید بدان تأکید رود این است که منابع از ترکان یاد می‌کنند نه روستاییان یا سربازان ترك، چنانکه گویی به‌قبایل ترك اشاره می‌کنند، دقیقاً مثل قبایل ترکی که به‌مثابهٔ ابزار دعوت مانوی و نسطوری در نواحی شرقی ماوراءالنهر، به‌طرف چین عمل می‌کردند.

برخلاف قیامهایی که تاکنون از آن نام رفته است، خرمیه یا جنبش خرمی که موجب قیامهای بابک خرمی و مازیار، شاهزادهٔ طبرستان نیز گردید، بنظر می‌رسد اطلاعات بیشتری

پیرامون عناصر اجتماعی و اهداف خود بدست می‌دهد[۲۳]. اما منابع ما دربارهٔ هیچ جنبشی با اینهمه ابهام سخن نمی‌گویند. اصطلاح خرمیه را می‌توان با شماری معانی یکی دانست؛ این معانی عبارتند از تطبیق مبهم اما قابل قبول آن با شاخه‌ای اصلاح شده از مزدک‌گرایی نو منطبق با الگوی اسلامی تا گونهٔ مبهمی از مضمون مشترك برای شماری از فرق کوچکی که ملل و نحل‌نویسان از آنها یاد کرده‌اند، نظیر کودکیه، کردشاهیه یا لودشاهیه و دیگران[۲۴]. البته برخی گروههای خرمیه را می‌توان بر پایهٔ ادغام همواره رو به‌افزایش گروههای دیگر در یك گروه در قالب وسیعتر ابومسلمیه ریخت، ولو اینکه این گروه، گروه اصلی نباشد، اما ما را قادر می‌سازد در مقایسه با دیگر تعالیم بدعت، مضمون مشخص مشترکی در آنها پیدا کنیم. در اینجا ما متعرض این مسأله که محمره یا سرخ‌جامگان یا سرخ علمان را با خرمیه یکی می‌دانند نمی‌شویم.

خلاصه اینکه منظور از خرمیه کلیهٔ جنبش وسیعی است که در سراسر ایران عمل می‌کرد و کانون احتمالی آن آذربایجان و طبرستان بود. از ولایت اخیر ملل و نحل‌نویسان یاد می‌کنند، اما تاریخ‌نگاران نامی از آن نمی‌برند. این جنبش برحسب زمان و مکان تبدیل آن به‌تظاهرات طغیانی واقعاً بیرونی که با هر شکل مخالفت سازمان یافته با حکومت متمرکز و به‌طور کلی با نمایندهٔ آن، یعنی حاکم محلی مشخص است، صبغه‌ها و نامهای گوناگونی گرفت. این امر همچنین ما را قادر می‌سازد تا «تغییر کیش» خرمیه به قرمطیه را که برخی تاریخ‌نگاران بدان اشاره کرده‌اند دریابیم، یعنی قبول آیینی که زمانی محتمل می‌نمود در مبارزه بر سر خلافت عرب فایق آید.

نه‌تنها جنبشی نظیر جنبش خرمیه — مانند کلیهٔ بدعتهای ایرانی ـ مزدایی که ما می‌کوشیم به‌تجزیه و تحلیل عناصر آنها بپردازیم—به‌طور عینی به‌دعوت اسماعیلی کمك کرد، بلکه این حقیقت که مبارزه با قدرت سلطان و اشرافیت شهری یا اداری که اسماعیلیه در سده‌های پنجم و ششم هجری/یازدهم و دوازدهم میلادی بدان دست زد از همان شعارهایی استفاده کرد که نخست توسط جنبشهای الحادی بکار رفته بود، مانع آن می‌شود که جنبش اسماعیلیه را از نقطه نظر طبقاتی، از همان ابتدای امر، جنبشی توحیدگرا بدانیم.

در مورد خرمیه شماری منابع داریم که اگر چند مثل همیشه جانبگیرانه و تعصب‌آمیزند، اما شمار آنها زیاد است. قطع نظر از ملل و نحل‌نویسان، متونی که بیش از همه از این جنبش یاد می‌کنند آثار ابن‌ندیم، طبری خصوصاً در مورد قیام بابك، و نظام‌الملك می‌باشند؛ و اخباری که نظام‌الملك بویژه پیرامون دستگیری و مرگ بابك نقل می‌کند تفاوت اندکی با روایت طبری دارد[۲۵]. معنی خرمیه برای مؤلفانی که به‌بحث در آن می‌پردازند مبهم است. برای بدگویی از این جنبش به‌عنوان «فاقد قیود شرعی یا اخلاقی» و برای توجیه وابستگی آن

۲۳. مقایسه کنید با سعید نفیسی، ص ۱۵ـ۸. **تبصرةالعوام** خلاصه‌ای «عقیدتی» از این جنبش بدست می‌دهد.

۲۴. مسعودی، ج ۶، ص ۱۸۷؛ ترجمهٔ فارسی، ج ۲، ص ۲۹۷.

۲۵. ابن‌ندیم، ص ۴ـ۳۴۲؛ ترجمهٔ فارسی ۱۴ـ۶۱۱؛ طبری، ج۳، ص ۳۳ـ۱۲۰۱؛ ترجمهٔ فارسی، ج ۱۳، ص ۵۹ـ۵۸۱۸؛ نظام‌الملك، ص ۲۰۴؛ چاپ هیوبرت دارك، ۱۹ـ ۳۱۸.

به‌آیین مزدک که تصور می‌شد از نظر اخلاقیات بسیار سهل‌گیر است، کلمه خرمیه را همواره به معنی اصطلاح فارسی خرم «شاد» نسبت می‌دهند. اما این وابستگی گه‌گاه به‌همسر مزدک، یعنی خرمه نسبت داده می‌شد که عقیده داشتند پس از مرگ نامش را به‌پیروان وی داده است. یک تبیین جغرافیایی نیز درمورد این نام وجود دارد (از روستایی موسوم به‌خرم) که برداشتی است که احتمال صحت آن از همه کمتر است.

پیش از جدا کردن هسته‌های اصلی پیام خرمیه، باید شرح مختصری از فعالیت آن بدست دهیم، و در عین حال اشارهٔ گذرایی خواهیم کرد به‌شماری از قیامهایی که پیوندهای اندکی با خرمیه داشتند و آنها را می‌توان تنها در درون چشم‌انداز نهضت طغیانی که از سال ۱۱۸ ق/۷۳۶ م خرمیان درقوالب و صور گوناگون براه انداختند نگریست و شرح کرد.

مؤلفان مسلمان می‌گویند که در سال ۱۱۸ ق/۷۳۶ م عمار یا عمارة‌بن یزید، نصرانی نومسلمان، حامی محمدبن علی و بعدها عباسیان که داعی بزرگ کوفه وی را به کرمان فرستاده بود، پیروانی گردآورد و به‌تبلیغ تعالیم خرمیه پرداخت، اجرای شعایر دینی را غیر الزامی خواند و مالکیت اشتراکی زنان را تبلیغ کرد. وی نامش را به‌خداش تغییر داد و به‌فرمان اسدبن‌عبدالله، عامل خراسان کشته شد. درکلیهٔ قیامهایی که پس از مرگ ابومسلم درگرفت، بخصوص در قیام سال ۱۳۷ ق/۵-۷۵٤ م که در نواحی کوهستانی خراسان برپا گشت از خرمیه نام برده می‌شود. بنابر روایت برخی منابع در ایام خلافت مهدی اخوت سرخ جامگان در خراسان و ماوراءالنهر به‌سود مقنع و یوسف البرم مداخله کرد. در سال ۱٦۲ ق/۷۷۹ م محمره تحت رهبری عبدالقهار در گرگان علم طغیان برافراشتند و خرمیهٔ محلی بدانان پیوستند. آنان مرگ ابومسلم را ظاهری خواندند و چنین وانمود کردند که پسر وی ابوالغراء رهبریشان می‌کند، آهنگ ری کردند، اما مهدی، خلیفهٔ عباسی به‌عمر یا عمروبن علا فرمان داد که آنها را پراکنده سازد. در همان سال خرمیه در اصفهان دست بشورش زدند، یعقوبی می‌گوید در ناحیهٔ اصفهان کردان و ایرانیانی زندگی می‌کردند که خاستگاه اجتماعی پستی داشتند[۲٦]. بنابر گفتهٔ طبری قیام محمرهٔ دیگری در سال ۱۸۰ ق/۷-۷۹٦ م در گرگان درگرفت، رهبر آنها زندیقی (مانوی) به‌نام عمروبن محمدبن عمرکی بود، و ابن‌اثیر نیز از قیام مشابهی در خراسان یاد می‌کند که درسال بعد اتفاق افتاد[۲۷]. درسال ۱۹۲ ق/۸-۸۰۷ م همزمان با قیام رافع‌بن لیث در خراسان، خرمیه نیز در آذربایجان سر به‌شورش برداشتند که هارون، خلیفهٔ عباسی عبدالله‌بن مالک را در رأس ده‌هزار سوار جهت برقراری نظم بدان ناحیه گسیل کرد. دینوری از قیام خرمیهٔ دیگری نام می‌برد که در همان سال درجبال اتفاق افتاد، و احتمالا همان قیامی است که در بالا از آن یاد شده است[۲۸]. قیام بابک حدود سال ۲۰۰ ق/۸۱٦ م آغاز گردید و تا سرگش در سال ۲۲۳ ق/۸-۸۳۷ م دوام آورد، اما مرگ بابک به‌منزلهٔ پایان فعالیتهای جنگی جنبش خرمیه نیست. تاریخی که به‌شروع این جنبش نسبت می‌دهند با هم انطباق ندارند، برخی آن را مصادف با به‌اصطلاح خلع مأمون در عراق

۲۶. یعقوبی، ص ۲۷۵.
۲۷. طبری، ج ۳، ص ۶۴۵؛ ترجمهٔ فارسی، ج ۱۲، ص ۵۲۷۶؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۱۰۹.
۲۸. دینوری، ص ۳۸۷؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۹-۴۰۸.

می‌دانند، بعضی نیز مصادف با انتصاب علی‌الرضا (ع) به‌عنوان وارث احتمالی خلافت و پایان دشمنی میان هرثمه، سردار خلیفه در ناحیه و فضل‌بن سهل، دبیر خلیفه بواسطهٔ مرگ جابرانهٔ هرثمه که اوضاع عراق را بدتر از پیش ساخت. باید از یک قحطی نیز یاد کرد که در طی سال بعد در ایران اتفاق افتاد. منطقهٔ عملیات جنگی بابک ناحیهٔ بذ در آذربایجان بود که راهی به‌ارمنستان و قلمرو بیزانس داشت و بابک در صورت لزوم می‌توانست از آن راه به‌این سرزمینها عقب‌نشینی کند. سیماهای افسانه‌ای اطراف نام بابک بسیار متنوع است. برخی منابع وی را پسر یک نبطی می‌دانند، برخی نیز می‌گویند که وی چوپانی می‌کرده و پسر مادری کور بوده است که در این باب سخن خواهد رفت؛ در اینجا اینقدر بسنده کنیم که مختصراً به‌شرح مراحل عمدهٔ دورهٔ حیات نظامی و سیاسی وی بپردازیم. بابک در خدمت جاویدان، یکی از رهبران جنبش شورشی و رقیب جنبش ابوعمران پا به‌عرصهٔ سیاست گذاشت[۲۹]. وی نظر همسر جاویدان را به‌خود جلب کرد و پس از مرگ جاویدان که اندکی بعد بر اثر زخمهایی که در شرایط مرموز بر وی وارد آمده بود اتفاق افتاد، همسر متوفی زمینه را برای جانشینی بابک فراهم ساخت و با موافقت اعضای فرقه با وی ازدواج کرد. نخستین اقدام بابک تهاجم وسیع به‌یک روستای مسلمان‌نشین بود. این تهاجم که با روشی بسیار سفاکانه صورت گرفت با صلح‌جویی معمول و نرم‌خویی خرمیه که خود منابع نیز بدان اعتراف می‌کنند مغایرت داشت. شعار وی ظاهراً چنین بوده است که: بابک بر زمین دست خواهد یافت، جباران را خواهد کشت و آیین مزدک را از نو زنده خواهد کرد، آنکه استخفافش می‌کردند شرف و عزت خواهد یافت و افتادگان بزرگ خواهند شد. تمامی ناحیهٔ بذ در اختیار وی بود و اعراب به‌مراغه عقب نشسته بودند. بابک به‌دلایل امنیتی روستاها و شهرکهای اطراف قلعهٔ خود را ویران کرد. این اقدام سرآغاز پیروزی لشکرکشیهایی بود که مأمون علیه بابک گسیل کرده بود، و فرماندهی آنها با عامل ارمنستان و آذربایجان بود، اما به‌رغم لحظات بحرانی چندی که قدرت مرکزی در مخاطره افتاده بود، حدود بیست سال توازن قوا همچنان حفظ گردید. در سال ۲۱۷ ق/۸۳۲ م بواسطهٔ اختلافات داخلی علی‌بن هشام، عامل ارمنستان و آذربایجان به‌اتفاق نیروهایش به‌شورشیان پیوست، اما بعدها از عجیف‌بن عنبسه، عامل جدید شکست یافت و دستگیر گردید. در سال ۲۱۸ ق/۸۳۳ م قیام خرمیه به‌فارس و قهستان نیز سرایت کرد. رهبری قیام در قهستان با علی‌بن مزدك بود که به‌آسانی کنترل مناطق کوهستانی ناحیه را بدست گرفت.

قیام بابک تنها در ایام خلافت معتصم شکست یافت. معتصم فرماندهی عملیات جنگی را به‌افشین (۲۲۰ ق/۸۳۵ م)، یکی از امیرزادگان ماوراءالنهر سپرد. دهقانان محلی که بابک آنها را متحدان خود تصور می‌کرد به او خیانت کردند و بابک به‌اسارت دشمن درآمد. در سال ۲۲۲ ق/۷-۸۳۶ سهل‌بن سنباذ، یکی از امرای ارمنستان وی را تسلیم سپاه افشین کرد و در سامرا بر دارش کردند (۲۲۳ ق/۸۳۷ م)، اما عبدالله، برادرش را به‌پورشروین، پادشاه طبرستان سپردند و او نیز در بغداد به‌قتلش فرمان داد. این قیام تقریباً بی‌درنگ دنبال گردید. در طبرستان کشاکش مازیار با عبدالله‌بن طاهر، عامل خراسان و نیز در آذربایجان نافرمانی منکجور، برادرزن افشین که از تحویل بخشی از غنایم بابک به‌خلیفه خودداری ورزیده بود

۲۹. مقایسه کنید با ابن‌ندیم ص ۳۴۳؛ ترجمهٔ فارسی ۱۳-۶۱۲.

ادامهٔ قیام بابک بود. عبدالله‌بن طاهر سپاهیانش را به‌جنگ مازیار فرستاد، اما افشین متهم گردید که مازیار را به‌مقاومت در برابر خلیفه تحریک می‌کند و با برادرزنش در مورد ندادن گنجینهٔ بابک به‌خلیفه نوشت و خواند دارد، به‌این باور که هر سپاهی که از سوی خلیفه گسیل گردید مسلم بود که به‌شورشیان می‌پیوندد.

مازیار را سال بعد در برابر دار بابک بر دار کردند و دادگاه افشین ظاهراً تفتیش عقایدی بود به‌قصد اثبات گناه وی بواسطهٔ به‌اصطلاح کذب او در قبول آیین اسلام. بر پایهٔ داده‌های تاریخی داوری در اینکه آیا افشین واقعاً طرح توطئه‌ای را برضد خلیفه ریخته بود دشوار است، اما دانستنی است که منابع مسلک و مذهب این سه شخصیت—بابک، مازیار و افشین— را به‌عنوان حامیان احیاء ایران به‌طور مبهم و مدافعان «آیین سفید» در برابر «آیین سیاه» یعنی اسلام برابر می‌دانند.

شورشها حتی پس از آنکه رهبران بزرگ از میان رفته بودند همچنان ادامه یافت: محمود نامی که درسال ۲۳۵ ق/. ۵۰ - ۸٤۹ م در ایام خلافت متوکل در ناحیهٔ نیشابور آشوب کرده بود، ظاهراً مخالفت فعال خود را با نمایش نوعی اعتصاب نشسته در برابر دارهای بابک و مازیار آغاز نمود. این شورشها که در سراسر سدهٔ سوم هجری/نهم میلادی ادامه یافت آشکارا برچسب خرمیه داشتند، بویژه در نواحی آذربایجان و طبرستان، اما هیچ یک از این شورشها اهمیت قیامهای دورهٔ نخست عباسی را کسب نکرد. چنانکه پیش از این گفته آمد، درمقایسه با دیگر جنبشها معلوم کردن زمینهٔ فعالیت خرمیه رویهم‌رفته آسانتر بنظر می‌آید.

در مورد قیام بابک حضور روستاییان قابل تردید نیست؛ متحدان پایدار بابک دهقانان بودند که با خرده مالکان قابل تطبیق‌اند در برابر زمینداران بزرگ که آماج جنبش بودند. در گفت‌وگوی از نخستین اردوکشی بابک می‌گویند که دهقانان با جنگ ناآشنا بودند و فنون حمله را در طی کروفرهای اولیه آموخته بودند و اینگونه شجاعت و دلیری یافتند. تا افول ستارهٔ بخت بابک دهقانان محلی طبیعتاً خود را متحد وی می‌دانستند و بابک نیز نسبت به حمایت آنها حرفی نداشت.

دقت بیشتری در متون نشان می‌دهد که قیامهای مازیار و خیانت ادعایی افشین را تنها با قبول اینکه این جنبش پیچیدگیهایی یافته بود می‌توان درک کرد. منابع کمابیش خاستگاه اصلی مردم را بدرستی ذکر می‌کنند (بابک خود از قرار معلوم پسر روغن‌فروشی دوره‌گرد بود)، اما هم اتحاد ادعایی بابک با امپراتوری بیزانس و هم این حقیقت که میراث وی از جمله غنایم فراوان او مایهٔ نفاق و ستیزه گردید و همچنین حمایتی که برادرزن افشین در منطقه احتمالا بدان متکی بود از وجود علایق و دسایسی خبر می‌دهد که در مقایسه با قیامهای خرمیهٔ پیش از ایام بابک و شورشهایی که در بالا به‌تحلیل آنها پرداخته‌ایم در سطحی بالاتر بوده است. خلاصه اینکه ممکن است خطر کرد و تعبیر زیر را پیشنهاد نمود: با این فرض شروع می‌کنیم که هدف بابک و مازیار عبارت بود از حمله به‌املاک وسیع اعراب در ولایات جنوبی دریای خزر[۳۰]، اما وقتی که نوعی‌سپاه تشکیل داده شد و کنترل مؤثری می‌بایست بر ناحیه‌ای مفروض اعمال کرد، به‌منظور اینکه جای طبقهٔ زمیندار قدیم را با طبقهٔ تازه‌ای عوض کنند،

۳۰. طبری، ج ۳، ص ۱۲۶۹ و ۹-۱۲۷۸.

که ضرورتاً بیش از سلف خود زیر بار اینگونه شعارهای تساوی‌طلبانه نمی‌رفتند، عاقبت این هدف تغییر یافت. منابع هیچ دادهٔ روشنی دربارهٔ طریقهٔ ادارهٔ ناحیه توسط بابک بدست نمی‌دهند. قطع نظر از اشارهٔ به‌طرخان، سردار او که هنگامی که به«دهکدهٔ خویش می‌رفت که قشلاق کند» دستگیر و کشته شد، ما می‌توانیم این نکته را مسلم بگیریم که اینگونه اشخاص در ساخت کشاورزی محل نقش داشتند، درحالی که در عین حال در فواصل معین برای شرکت در عملیات نظامی فرا خوانده می‌شدند.[۳۱]

مقصود ما از این سخن این است که ایدئولوژی دهقانان که حامیان اصلی بیشتر قیامهای زمان بابک بودند این بود که چنان فشار بر حکومت مرکزی و زمینداران بزرگ وارد آورند که موجب تغییر وضع درون طبقهٔ حاکم گردند، بی‌آنکه جابجایی طبقات یا هرگونه دگرگونی اجتماعی واقعی پیش آید و در این فشار موفق هم گردیدند. برنامهٔ خود بابک که به‌آن اشاره رفته است این امر را تأیید می‌کند و اشارهٔ بیشتر را باید در پیوستن یکسرهٔ خرمیه به‌نهضت قرمطی دید که بعدها اتفاق افتاد و نیز برطبق الگویی عوام‌پسندانه ـ انقلابی که دست کم تقریباً در صف مقدم جنبش عمل می‌کرد شکل گرفت، اما این‌جنبش تنها می‌خواست مهره‌ها را عوض کند نه نظام حاکم را.

از نقطه‌نظر اجتماعی قیام خرمیهٔ بابک ما را قادر می‌سازد که ماهیت شماری از ویژگیهای جامعهٔ ایرانی در آن ایام را روشن سازیم. پیش از تأکید بر عناصر التقاط دینی (ایرانی، گنوستیک، مسیحی) باید اشاره‌ای کنیم به‌گرایش زن آزادخواهی که ظاهراً اساس جنبش خرمیه است. گویند یکی از زنان مزدك این جنبش را سازماندهی کرده و نام خویش را به‌آن داده است. همسر جاویدان تدبیر انتقال قدرت به‌بابک را اندیشید و کلیهٔ منابع نقش وی را در این زمینه می‌پذیرند. کلیهٔ منابع، اگر هم ضد و نقیض، ذکری از پایگاه اجتماعی زنان می‌کنند و به‌حق زنان در گزینش شوهر دوم اشاره می‌نمایند و نیز می‌گویند کلیهٔ فرزندانی که از این ازدواج دوم بدنیا می‌آمدند از همان حقوق فرزندان شوهر اول برخوردار بودند. از این گذشته بابک قاعدهٔ برجسته‌ای نهاد که می‌گفت مرد باید به‌خانهٔ زن برود[۳۲]. کاملا محتمل است که این قاعده بر ملاحظات بسیار بنیادی دورهٔ پدرسالاری و کشاورزی متکی بود که رویهم‌رفته نباید برای زنان نامطلوب بوده باشد.

عامل دیگر شامل دو نقل ضد یهود است که در منابع ذکر گردیده است. بابک در اشاره به‌اعرابی که وی را به‌آنها تسلیم کردند به‌دهقانی که به‌او خیانت نموده بود می‌گوید «تو مرا به‌این جهودان فروخته‌ای.» و هنگامی که افشین، سردار خلیفه فرزندان و همسر بابک را از قلعه بیرون می‌برد وی اظهار می‌کند «آیا چون همسرم را در قلعه بداشتم باید از این جهودان بترسم؟» این دو رویداد در زمینهٔ ایرانی که اساساً کشاورزی بود مواردی استثنایی و خاص بنظر می‌آیند.[۳۳]

بدون اشاره به‌شورشهای خارجی و زیدی که منظماً در امپراتوری عباسی در آن دوره

۳۱. صدیقی، ص ۲۵۵.
۳۲. بلعمی، ج ۴، ص ۵۴۳.
۳۳. همانجا، ص ۵۳۲ـ ۵۴۴.

اتفاق می‌افتاد دورنمای قیامهای ایران ناقص خواهد بود، اگر چند بخواهیم از این قیامها یک مضمون مشترک احتمالا ایرانی یا صفت ویژه‌ای از زمینهٔ اجتماعی که خاک مساعدی برای هر قیام مفروضی فراهم می‌سازد جدا سازیم، البته قیامهای کم اهمیتی بنظر می‌رسند.

می‌دانیم که بسیاری از شعارهای خوارج و حتی بیشتر شعارهای زیدی که مملو از معتزله‌گرایی پیروزمند مأمون بود و بطریقی با گرفتاریها و مشکلات داخلی امپراتوری عباسی ارتباط داشت، با تعبیر رسمی از این قیامها در هر کتاب ملل و نحل که از آن سخن رانده است مطابقت دارد. به‌همین دلیل ما بجای اینکه بکوشیم، تصویری تا حد ممکن گویا و کاملی از حضور زیدیان و خوارج در ایران بدست دهیم به‌دو نمونه اکتفا می‌کنیم. یکی فرار یحیی‌بن‌عبدالله‌بن حسن از عراق به‌ایران، و دیگری قیام حمزهٔ خارجی در سیستان. اولی با پایه‌گذاری سلسله‌ای علوی در حاشیهٔ جنوبی دریای خزر اتصال داشت که همراه بود با رخنهٔ زیدیه و قبول تدریجی اما مداوم مذهب زیدی از سوی مردم محل، و دوسی متضمن برخی سیمای خاص در درون سیر و تحول قیامهای خارجی است.

یحیی‌بن عبدالله مستقیماً به‌ایران نیامد، بلکه مدتی را در یمن، مصر و مغرب، گذراند. هارون برای سر او جایزه گذاشت. یحیی به‌عراق رفت و از آنجا آهنگ ری کرد، و از ری رهسپار خراسان شد. در خراسان عامل خلیفه نتوانست وی را دستگیر کند. یحیی از خراسان قصد ماوراءالنهر کرد و در آنجا یکی از رهبران ترک که خاقان لقب داشت و مخفیانه اسلام پذیرفته بود از وی حمایت نمود. یحیی از ماوراءالنهر به‌قومس رفت، از آنجا رهسپار ناحیهٔ کوهستانی طبرستان گردید و سپس آهنگ دیلم کرد. در دیلم اعیان و محتشمان محلی از وی بگرمی استقبال کردند و با موافقت مفتیان و فقهای محلی و ظاهراً خود شافعی به‌نشر تعالیم خود آغاز کرد. نکته جالب این است که دقیقاً در ایران دعوت زیدیه از حمایت فقهای سنت برخوردار گردید. این امر را نباید به‌مثابهٔ رویدادی شگرف در تاریخ ایران نگریست ـ میانجیگری میان آموزه‌های گوناگون به‌قصد بهم نزدیک کردن آنها، آموزه‌هایی که از زمینهٔ به‌طور ناقص اسلامی شده رشد یافته بودند؛ این وساطت برطبق شریعت اتفاق افتاد، یعنی برطبق جریان سرشته‌داری شرعی که مقدر بود یکی از نهادهایی گردد که برخلاف روشهای گذشته، جنبهٔ بی‌تعصب و دمکراتیک اسلام را جلوه‌گر سازد. این مسأله به‌یکی از راههایی اشاره دارد که ایران اساساً از طریق آن عمدتاً اسلامی گردید، و بنظر می‌آید بار دیگر مؤید امکان تعبیر تلفیق عقاید برخی جنبشهای ایرانی ـ اسلامی آن عصر، به‌مثابهٔ تلاشی آگاهانه برای وحدت بخشیدن به نظرات گوناگون در سطح عادی و معمولی است. این مشابه همان کاری بود که خود اسلام رسمی در برابر اسلام بدعت‌آمیز انجام می‌داد، اسلام بدعت‌آمیزی که با وجود این، به‌رسمیت شناخته می‌شد و در جداول مرسوم طبقه‌بندی فرق قرار داده می‌شد.

همینکه فعالیت سیاسی فضل‌بن سهل کنترل ناحیه را به‌علویان سپرد، خلیفه دیگر نتوانست سلاح مؤثری در مخالفت با وزیرش بیابد، مگر همین مخالفت حقوقی که وی توانست با ترتیبی آشکار از طریق قزوین، ری یا همدان قاضیان را فرا خواند و آنها به‌ریاست ابوالبختری‌وهب‌بن وهب با اعلام اینکه یحیی یکی از غلامان هارون است جستان را به‌مخالفت با وی وادارند. با وجود این، حضور یک علوی، بیش از هر عامل دیگری ممکن بود برای ایران

بدیلی در برابر خلیفه پیدا کند، به‌عنوان نتیجهٔ آشکار دعوت عباسی در گذشته بر پایهٔ اهل‌البیت و خصوصاً بر اساس شعار «محمد یا منصور»، یعنی شعار بنام نفس زکیه و انتقام خون شهدای زیدی.

قیام خوارج (از ۱۸۱ ق/۷۹۷ م تا ۲۱۳ ق/۹-۸۲۸ م) که در عمل می‌توان آن را با فعالیتهای مسلحانهٔ حمزةبن عبدالله‌الشاری، رهبر قیام یکی دانست، خصوصاً از اهمیت زیادی برخوردار است، زیرا قیام خوارج دقیقاً قیامی است که هم وقتی که سعی می‌شود بدعت به‌اصطلاح پایدار سیستان در درون اسلام را ثابت کنند به‌آن اشاره می‌شود و هم هنگامی که ادعا می‌شود پیروزی خوارج در منطقه به‌برخی تمایل قدیمی به‌اشکال مبهمی از سخت‌گیری مذهبی که با دورهٔ خوارج جفت شده و با آن یکی شده بود متکی بود.

بدون پرداختن به‌مسأله باید یادآور گردید، تا آنجا که به‌این قیام مربوط می‌شود، بر پایهٔ گزارش تاریخ سیستان که رویهم‌رفته در سراسر آن ارتداد و بدعتها مورد بررسی قرار گرفتند، اسلام به‌عنوان رسانهٔ مفاهیم و تصورات قدیم یا نیازهایی که مردم محلی احساس می‌کنند و آنها را با اصطلاحات اسلامی کمابیش بدعت‌آمیز بیان می‌نمایند ظاهر می‌گردد.[۳۴] این امر در تاریخ ادیان چیز تازه‌ای نیست، اما در مورد ایران خصوصاً بیشتر برجستگی می‌یابد، زیرا تنها با در نظر گرفتن چنین سیر و تحولی در زمینهٔ خاستگاه جنبش مورد بحث، می‌توان جدا از نقطه‌نظرهای رسمی تاریخ‌نگاران عباسی بطریقی تصویری از اوضاع اجتماعی و دینی ایران در سطح محلی بدست داد. بنابر این هر اشاره به‌میراثی که از گذشته باقی مانده گام درستی است به‌سوی بازسازی دیانت ایرانی که اگر چند بواسطهٔ دوری آن از دستگاه دینی مزدایی عصر ساسانی فاقد اسناد و مدارك است و به‌هنگام برخورد با آیین فاتحان پوشیده و ناپیداست، اما با اینهمه در ضمانت کردن وجود اسلامی ایرانی در آینده بسیار حیاتی بود. این اسلام که کلا در مواردی بسیار با تشیع اشتباه می‌شود، بهر تقدیر آنقدر نیرومند بود که تا زمانی که مثلا ابلاغ تازهٔ پیام اسماعیلی ظاهر شود، در سطح نظری مؤثر واقع گردد. ام‌الکتاب شروع این ترکیب و نیز اتصال میان اسماعیلیه و کیسانیه را نشان می‌دهد. اسلام، در ایران در سطح عملی کشور اسلامی باوری بوجود آورد که بدون هیچ تکانی قادر بود یك روبنای الحادی را تقریباً به‌عنوان امتیاز ویژهٔ طبقهٔ حاکم مستقر، نظیر طبقهٔ اداری ایران در سده‌های آینده بپذیرد.

شخصیت اول داستان قیام خارجی یکی از اعیان سیستان بود که در خانواده‌ای «کافر» که نسب خود را به‌شاهان افسانه‌ای ایران می‌رساندند بدنیا آمده بود؛ وی پس از رفتن به‌زیارت حج به‌موطن خود بازگشت و آماده گردید تا در ناحیهٔ زرنگ دست به‌عملیات مسلحانه بزند. اولین برخورد شورشیان با حفص‌بن عمربن ترکه، عامل سیستان نزدیك بود با نبرد تن‌به‌تن میان رؤسای دو طرف پایان گیرد، اما عامل خلیفه تن بدین مبارزه نداد. پس حمزه مردم سیستان و رهبرانشان را بخواند و نخستین بیانیهٔ خود را به‌آنها ابلاغ کرد. وی مردم را از دادن خراج و مالیات به‌حکومت بغداد منع نمود و این نگرش تا پایان شورش پایدار باقی ماند، در حالی که در این ولایت همچنان به‌نام خلیفه خطبه می‌خواندند.

۳۴. تاریخ سیستان، ص ۸۰-۱۵۶.

به‌منظور تأمین کنترل منطقه یک رشته پیمانهایی میان عامل خلیفه و عیاران محلی بسته شد که به‌قیامهای واقعاً توده‌ای برضد خوارج و سرانجام به‌متارکه انجامید که لیث‌بن‌ـ فضل، عامل ولایت اسباب آن فراهم ساخته بود، زیرا لیث ناگزیر بود که از حمزه بر ضد حرب‌بن عبیده که عدت بسیار داشت و از سوی طارابی، عامل بیرون رانده حمایت می‌شد استمداد جوید. پیروزی حمزه و لیث، قطع نظر از تحریم پرداخت مالیات که همچنان برقرار مانده بود، موجب گردید که لیث و خوارج و عیاران مدت چهار سال (۵-۲۰۱ ق/۲۰-۸۱۶ م) در صلح بسر برند.

در اینجا محتشمی را می‌بینیم که رهبری قیام علیه حکومت مرکزی را در دست دارد و با مخالفت فعال جمعی از صاحب‌منصبان مواجه گشت که به‌ساختاری تعلق داشتند که قدرت خلافت متکی بدان بود. این صاحب‌منصبان از شعارهایی استفاده کردند که به‌اندازهٔ شعار رهبر قیام خارجی توده‌گیر بود، یا حتی قیامهای به‌اصطلاح توده‌ای برساختند که از آنها به‌نفع مقاصد خود بهره‌برداری کردند؛ هدف آنها صرفاً حفظ وضع موجود بود، درحالی که خوارج دعوی استقلال داشتند و به‌طریق اولی ادعا می‌کردند که سیاست عادلانه‌تری را پیشه سازند، این سیاست تا اندازه‌ای در عدم پرداخت مالیات به‌حکومت محلی بیان یافت که از طرف دیگر فی‌نفسه دشمنی بحساب نمی‌آمد. این زمینه که اختلاف زیادی مثلا با قیام مقنع ندارد، تلفیق آرای مذهبی و به‌طریق اولی گرایش جمعی عناصر بومی به‌مذهب خارجی را دربر ندارد. در مقایسه با قیامهای همعصر، جنبش خارجی در سیستان پس از مرگ حمزه بر دست حکومت مرکزی سرکوب گردید، اگر چند برخی طغیانهایی که حیات مستقلی داشتند دست‌کم تا ایام صفاریان در منطقه اتفاق افتاد. قیام سیستان را بواسطهٔ قبول طرح وارداتی به‌عنوان رسانهٔ اعتراض می‌توان اشرافیتر از قیامهای گذشته دانست.

گفتهٔ اخیر را باید با تعریف محدودی از ارتداد در اسلام اثبات کرد. اسلام رسمی همواره ثابت کرده است که قادر است عناصر مختلف در سطح مذهبی ـ نظری را در خود بپذیرد و کاربندی عملی آنها را که ممکن بود بخودی‌خود درستی و اعتبار آنها را رد یا اثبات نماید، بی‌آنکه کلیت ساختار اجتماعی و سیاسی را تهدید کنند اجازه بدهد. نمونه‌ای از این مورد، مسأله معتزله در ایام مأمون بود. ارتداد هنگامی که با ضرورت انتخاب مواجه می‌گشت که بدون لطمه زدن به‌شرایط رسمی خود نمی‌توانست از آن اجتناب کند همواره در عمل به‌سخت‌گیری و ناتوانی در جذب داده‌های تاریخی منجر گردید، در نتیجه چیزی که به‌عنوان تجربه‌ای تازه در نظر گرفته شد، به‌رسانهٔ ارتجاع و تعصب تبدیل گردید، حتی به هنگام شکست حزب و دستهٔ مورد نظر در نقش قربانی ظاهر گشت.

مذاهب خارجی و معتزلی تنها دو نمونه از نمونه‌های بسیار واضحی می‌باشند که در این زمینه می‌توان ذکر کرد. برداشت دقیقاً مذهبی از جنبشهای مورد نظر نباید تنها دارای برچسب غلو ـ تشیع ـ ایرانیت باشد، بلکه باید با جدا کردن اجزا و عناصر ثابت آنها زمینهٔ واحدی برایشان جست و تنها پس از آن، آنها را به‌سنخ‌شناسی «ایرانی ـ مبتدع» ممکنی مربوط کرد.

بنابر این ما کوشش خواهیم کرد تا مایه‌های چندی را جدا سازیم و عملکرد آنها در درون متن خاص بدعتهای مورد نظر را بررسی کنیم، آگاهانه روشی اتخاذ کنیم که دامنهٔ تحقیق

را محدود کند و ما را قادر سازد تا چند نکتهٔ لازم را که برای تعریف و تصریح خصلت ایرانی یا غیر ایرانی این اشکال مذهبی اساسی‌اند معلوم گردانیم.

اهداف چنین تحلیلی در نهایت بازتاب جست‌وجویی برای نوع قمری عنصر اسلامی و نوع شمسی یا عنصر ایرانی است. این تعریف دامنهٔ تحقیق، بی‌درنگ ما را به‌انتخاب مایه‌ای اساسی رهنمود می‌شود که در عین حال عامل ثابتی در جنبشهای مورد نظر است: یعنی مایهٔ رنگ.

در منابع چندی اسلام به‌عنوان «دین سیاه» تعریف می‌شود. در مقابل «دین سپید» که باید آن را احیا کرد و منابع ما ساده‌انگارانه آن را آیین زردشت می‌دانند، اما ملل و نحل‌نویسان غالباً این آیین را همان آیین مزدك توصیف می‌کنند.[۳۵]

سیاه رنگ شب است و رنگ علم عباسیان که بر دست ابومسلم هنگامی که به‌نام خاندان عباسی دعوت خویش آشکار کرد برافراشته گشت. سیاه رنگ علم مهدی نیز هست که در آخر زمان زمین را از عدل‌و داد پر می‌کند که در روانشناسی مذهبی معادل پذیرفتن نظری مثبت دربارهٔ مرگ به‌منزلهٔ تولد دوبارهٔ زندگی حقیقی (عدالت مهدی) است. این در عین حال عزمی عامدانه به‌پنهان داشتن و نهان کردن خود است، به‌غایب شدن، ضمن اینکه پای می‌افشارد (مانند ماه) و منتظر فرصت است، فرصتی که باید عاملی بیگانه، یعنی عامل فعال شمسی، برای بازگشت به‌زندگی و قالبی تازه آن را مهیا سازد.

از سوی دیگر سیاه رنگ ماتم و سوگواری نیز هست، خصوصاً بنابر عقاید شیعه، و سیاه رنگ جامه‌ای بود که پیروان بابک آن را می‌پوشیدند، به‌هنگامی که بنابر شعری از ابوتمام بنظر می‌رسید می‌خواهند راز خود را از کنجکاوان پنهان دارند، خود را مانند ماه پنهان می‌کردند، در صورتی که در انتظار دور و گردش تازهٔ آن بودند[۳۶]. سیاه رنگ گوسفندی بود که افشین هر هفته خفه می‌کرد (و به‌همین گناه متهم گردید)، آن را دو نیمه می‌کرد، چنانکه پیش از خوردن گوشت بتواند از میان دو نیمهٔ آن بگذرد.

تصادفی نیست که سیاه در اسلام، باید با سبز کامل گردد، یعنی رنگ سنتی اسلام که نیز رنگ شب است، رنگ آسودن و انتظار، رنگی که بارکن ماده پیوند دارد، با شیر و زهدان مادر. سبز رنگ علویان است، و در عین حال رنگ شگرف ابریشم‌چینی که به‌آفرید از این سرزمین با خود آورد و رنگ برقعی که شکوه و درخشندگی مقنع را می‌پوشاند[۳۷]. سبز رنگی است که با تصور «به‌زهدان بازگشتن» ارتباط دارد و نیز با غذایی (جگر) که به‌آفرید به‌هنگام «شاگردیش» که به‌تولد (ظهور) او منجر گشت خورده بود.

جالبترین نکته دقیقاً ارتباط میان چین/شرق و سبز در مورد به‌آفرید است، که صرفاً بنظر می‌رسد متوجهٔ منشأ مادینهٔ جادویی و سرموزی است که آدمی ناگزیر است پیش از اثبات ارزش رسالت خود به‌آن رو آورد. همچنین چین سرزمینی است که آدمی در آنجا هنر می‌آموزد و نقش آن در ابریشم سبز را تجسم می‌بخشد که به‌آفرید را هنگامی که منتظر لحظهٔ ظهور بود نیازمند

۳۵. مقایسه کنید با طبری، ج ۳، ص ۱۳۱۱ و بغدادی، ص ۲۵۱؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۶-۲۰۵.
۳۶. ادوارد براون، ج ۱، ص ۳۳۰؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۹-۴۸۸.
۳۷. بیرونی، ج ۲، ص ۲۱۱؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۲۷۳.

به‌گذاشتن برقع کرد. برقع مقنع نقش مشابهی ایفا می‌کند، اما شکل و ترکیب آن پیچیدگی کمتری داشت. رؤیت ماهیت و کنه الهی می‌تواند تنها بواسطهٔ بازتابی انفعالی و مؤنث پالایش یابد، چونکه این بازتاب وظیفهٔ خطیر دریافت و انتقال را انجام می‌دهد، با تطبیق این وظیفه به‌دورهٔ آمادگی و ظهور برابر با الگوی قمری که ما پیشنهاد می‌کنیم.

در دیگر روایات مربوط به‌مقنع که بهر جهت نقاب زرین جانشین سبز می‌شود، طلا به‌گذار به‌سفید اشاره می‌کند، یعنی به‌سوی برگردان از شرایط مؤنث، انفعالی و قمری به‌وضع فعال، مذکر و شمسی.[۳۸]

طلا در متن ما نقشی مشابه نقش سرخ دارد. سرخ که در جنبشهای الحادی این دوره غالباً با فلز نشان داده می‌شود، هنوز از لحاظ تکوینی رنگ مؤنث است، اما در مرحلهٔ فعال خود، یعنی در زمان باز و آشکار شدن به‌اصل متضادی دلالت دارد که در ایران با رنگ سفید نشان داده می‌شود. ضرورت متمرکز کردن عناصر و اجزای آفرینش در شکل مؤنث آن در پوشش خون تن برهنهٔ بابک، به‌هنگامی که وی در زیر درخت بخواب رفته بود و در شرابی که بابک در وقت انتصابش به‌ریاست جنبش نوشید نیز بازتاب یافت.

این حقیقت که کلیهٔ جنبشها، نظیر محمره یا مبیضه با رنگی مشخص و شناسایی می‌شوند به‌آسانی قابل اسناد به‌یک اصل کلی نیست. اما سرخ در فرهنگهای مختلف رنگی است که نماد گسستن از سنت و پافشاری در راه زندگی نوین، بلکه جهانی نو است، آن جهانی که مهدی وعده کرده و زمان درستی آن را اثبات می‌کند و به‌آن تحقق می‌بخشد. تا آنجا که به‌تحلیل ما مربوط می‌شود، در ارتباط با طلا، این رنگ سرخ است که به‌سفید، زایاننده ـ خورشیدی، روز و رنگ مذکر به‌تمام معنی منتهی می‌شود. خاکستری رنگ اسب مهدی است، نخستین جلوهٔ عینی زندگی آینده، ققنوس ـ سمندری که درمیان آتش می‌میرد و از نو زنده می‌شود. بنابر عقیدهٔ پیروان به‌آفرید اسبی که وی به‌هنگام بازگشت در آخر زمان بر آن سوار می‌شود رنگ خاکستری خواهد داشت.

چیزی که بنظر می‌رسد بیش از همه شایستهٔ تحلیل و بررسی است کبوتر سفیدی است که ابومسلم هنگامی که منتظر مهدی بود به‌صورت آن درآمد. این کبوتر نه نماد عادی جان و روح است و نه تصور مائده بهشتی مخلد یا نطفهٔ حیات‌بخش که نه‌فساد می‌شناسد نه مرگ. فحوای سفید بیش از خاکستری است. سفید نماد راهی است که تعالیم مختلف، نظیر اسلام و آیین ایران باستان در انسجام بخشیدن و برپا نمودن یک ساخت دینی یگانه‌ای که فحوای جهانی داشته باشد می‌پیمودند.

در منابع ما هیچ نظریه‌ای محتوای دینی جنبشهای مورد نظر را انعکاس نداده است. درعوض در آنها با شماری معلومات و داده‌ها مواجهیم که باید برای تاریخ‌نگار فرصت ضابطه بخشیدن به‌داوری و برای ملل و نحل‌نویس روش طبقه‌بندی مهیا سازد. از این جهت، چنانکه در آغاز این مقال گفته آمد چون منابع تاریخی «حقیقت» حکومت مرکزی را منعکس می‌کنند، داوری اصلی آنها باید منفی و جهت‌دار باشد. اما طبقه‌بندی ملل و نحل‌نویس حتی مجملتر است و مبتنی است بر معیار و تعاریف رسماً تنظیم یافته که هدف آن ریختن کلیهٔ جنبشهای

۳۸. ابن‌خلکان، ج ۳، ص ۶ـ۲۰۵.

الحادی در قوالب معین است، قوالبی که راست را از دروغ جدا می‌سازد و برای جامعهٔ اسلامی مرزهایی تعیین می‌کند.

با توجه به‌نیاز حفظ مذهب رسمی از گسترش تهدیدآمیز عقاید بدعت‌آمیز، بیش از آنچه در بالا گفتیم نمی‌توان انتظار داشت. چیزی که ظاهراً معمول ملل و نحل‌نویسی است تبلیغ منفی کردن است؛ وظیفهٔ پیش خود تعیین شدهٔ ملل و نحل‌نویس ظاهراً عبارت است از تعلیم آنچه یک مسلمان مؤمن نباید انجام دهد یا باور کند، نه اینکه خاطرنشان سازد که در کجا مبتدعان خطا می‌روند و همهٔ امیدهای رستگاری و فلاح را از دست می‌دهند.

بنابر این، این حقیقت که شهرستانی ابومسلمیه را از جمله گروههای ملهم از آیین مزدکی می‌داند، اما محمره و مبیضه را مشمول تعریف وسیعتر غلو می‌کند، صرفاً به‌ما کمک می‌کند تا برای تشخیص عملی ارتباطهای میان آیین «سپید» و «سیاه» معیارها و اصول کلی برگزینیم، چنانکه ارکان عقیدتی و آرمانی سنخ این عناصر روشن نمی‌باشند[۳۹]. بهر تقدیر با معلومات و توصیفاتی مواجهیم که ملل و نحل‌نویسان اسلامی همواره همراه موضوعاتی که به آن می‌پردازند می‌کنند، و این معلومات و توصیفات اخبار و مطالبی بدست می‌دهند که می‌توانیم آن را به‌اصل مذکر و مؤنث برگردانیم و این نظر با تعبیر دوگانگی مذکر ـ مؤنث که در اغلب تحلیلهای روانشناختی ـ دینی مورد قبول است توافق دارد.

در جنبشهای به‌آفرید دلیل پیامبری وی عبارت بود از بازگشت از معراج که معادل است با یگانگی با خدا که وی به‌خاطر انجام رسالتش از آن چشم پوشید. سنخ‌شناسی معراج ظاهراً بافتی خورشیدی می‌پذیرد که در آن صعود به‌صورت مذکر عمل می‌کند، یعنی عنصری پویا، و پیامبر مورد نظر ما دوبار به‌معراج می‌رود: یکی در آغاز رسالت و دیگری در پایان زندگی. هبوط بر زمین که نیز دوگانه است صرفاً در جهت اثبات اعتبار مدعا کار می‌کند که با پافشاری روی عدد هفت بر آن تأکید می‌شود. به‌آفرید هفت سال در چین بسر برد و بر امت خود هفت نماز واجب گردانید. سنباذ مجوس نیز خورشید را قبلهٔ تازه برگزید و آهنگ منهدم ساختن کعبه کرد، اما تصور بازگشت در آخرالزمان بار دیگر در افسانهٔ مقنع حضور دارد، که تصور می‌شود روح وی در قالب مردی خاکستری موی که خداوند زمین است سوار بر اسب خاکستری ظهور می‌کند.

عناصر مهدویت نیز همچون عنصری پایدار و تغییرناپذیر در ایدئولوژی اسلامی رسمی ظاهر می‌شود و تعیین اینکه چه مقدار از این عناصر در تصور ایرانی تولد دوباره از طریق نطفه که باید حیات را بازآفرینی کند وارد گردیدند و تا چه اندازه آنها صرفاً یکی از چند بیان تصور اسلامی ادوار متناوب مرگ و حیات یا غیبت و ظهورند دشوار است. حقیقت امر این است که بنابر افسانه مقدر بود هم ابومسلم و هم مقنع در رسالت مهدی سهیم باشند، خواه به‌عنوان جانشین (مقنع) خواه در ظهور سه‌گانهٔ (مهدی، مزدک و ابومسلم) خود مهدی که بنظر می‌رسند جذب در نوع مؤنث، قمری حقیقت دینی می‌باشند ابومسلم به‌آسمان صعود نکرد، و در عوض در کوهی نزدیک ری به‌انتظار رستاخیز پنهان گشت یا خود را در قلعهٔ مسین مهدی پنهان نمود.

۳۹. شهرستانی، ج ۲، ص ۸۷؛ ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۴۲۸.

خلاصه اینکه، برای فهم اضافات و ظرافتهای بعدی باید به‌نمونهٔ اسلام اولیه برگردیم، این نمونهٔ نخستین به‌ایران انتقال یافت و با ساده‌اندیشی بسیار با «دیانت ایرانی» یکی دانسته شد و این را در داستان محمدبن حنفیه باز می‌یابیم که مبتنی بود بر اصل و وضع قمری و مؤنث او. وی نیز غایب گشت، در کوهها یا غاری که وی در آنجا منتظر روز داوری است پنهان گردید؛ وی نیز به‌عنوان نمونهٔ مهدی یا بجای خود مسیح ظاهر گشت. وی را نیز مانند ابومسلم از زمرهٔ فرشتگان دانستند؛ وی نیز ظاهراً مرگ ظاهری و نفی فردیت خود را برگزید تا به‌زمین و در واقع به‌بیضهٔ کیهانی و از آنجا در آخر زمان وقتی که هویت فردی موقوف و منسوخ می‌شود بازگردد.

غلوی که جنبشهای مورد بحث ما به‌آن متهم می‌باشند از خود محمدبن حنفیه یا از افسانهٔ او نشأت گرفت و باید تأکید کرد که عنصر «غلو» مأخوذ از اسلام سامی بود و از آنجا به‌بافت دیانت ایرانی در شکل اصلاح شدهٔ آن انتقال یافت که بنابر تحلیل احتمالی ما بدیل یا مکمل «شمسیت» ایرانی است. انطباق و اتحاد مضمونی و نمادی میان علویان و یک شخصیت اساطیری، ایرانی و باستانی آشکارا در مشرق ایران اتفاق افتاد؛ اما گفتنی است که این انطباق، میان محمد(ص) و جمشید یا فریدون یاگرشاسپ نبود، بلکه انطباقی بود میان محمد(ص) و ضحاك، زندانی و در عین حال نگهبان بیضه. آشکارترین بیان زمینه و بافت مؤنث و قمری مقنع داستان ماهی است که وی از ژرفای چاهی که در آن کاسه‌ای پر از سیماب نهاده بود برمی‌آورد. این معجزه را باید به‌معجزهٔ دیگری ارتباط داد که چهره نمودن او به‌پیروانش در روز روشن است. تدبیر وی در این کار چنان بود که اشعهٔ خیره کننده‌ای که از رشته‌ای از آینه ها منعکس می‌شد می‌بایست اندکی از ماهیت و جوهر الوهی او را به‌پیروانش بنمایاند. در اینجا الوهیتی منعکس و منفعل در پیش روی ماست، که درست مانند ماهی است که وی از ژرفای چاهی برمی‌آورد و با نور خورشیدی که او از بازتاب آن استفاده کرده تفاوتی نداشت.

بنظر می‌رسد در مورد نگرشهای جادویی که همراه و قرین داعیان جنبشهای مورد بحث ماست مطلبی ناگفته نمانده است؛ باقی می‌ماند غذای رهبران این جنبشها. پیش از این به غذای شگفت‌انگیز به‌آفرید اشاره رفته است. زناشویی میان بابك و همسر جاویدان هنگامی که او یک شاخه ریحان به‌بابك می‌دهد رسمیت می‌یابد. مقنع به‌زنانش سم می‌نوشاند. انتصاب بابك به‌جانشینی جاویدان را ضیافتی مشخص می‌سازد. خوردن گوشت حیوانات خفه شده از اتهاماتی است که افشین باید بدان پاسخ گوید. زندگی بابك را شراب رقم می‌زند، پدر بابك به هنگامی که با مادر وی بسر می‌برد شراب نوشید؛ در ضیافتی که به‌مناسبت جشن انتصاب وی به‌جانشینی جاویدان برپا گشت شراب وجود داشت، و جاویدان در روزی که بابك را به‌خدمت خویش می‌گرفت مادرش را به‌خرید شراب روانه کرد. نقش جادویی مشابهی به آوازخوانی پدر بابك به‌زبان بیگانه نسبت داده می‌شود یا به‌موسیقی‌نوازی بابك، اگر مقصود تنها همان طنبور نواختن وی در ایام عادی و افسانه‌ای حیاتش به‌عنوان پسرکی یتیم و شبان باشد. در منابع ما به‌بیزاری و نفرت اسلام از همهٔ این عناصر تأکید می‌شود، چرا چون این منابع همهٔ اشکال بیگانه را همچون گسلندهٔ پیوند و ارتباط بنیادی نگاه می‌کردند که تصور می‌رود میان خداوند و مخلوقاتش برقرار است. بهر تقدیر این بررسی ناقص و سردستی مایه ها

و مضامین تکراری، یا بلکه عوامل ثابت این جنبشها که می‌کوشد فراتر از کلیشه‌هایی از قبیل غلو، تناسخ و زنا رود که ملل و نحلها به‌آنها نسبت می‌دهند، اگر به‌مضمونی دیگر، یعنی موضوع شخص یک چشم که نیز به‌اصل مؤنث و رنگ ارتباط داشت نپردازد، نارسا بنظر خواهد رسید. اگر چند حضور زن در جنبشهای ما رکنی ثابت است، اما شخص یک چشم که در متون حضور دارد، با حضور مخصوصاً نیرومند زن مشخص می‌شود، نظیر مورد داستانهای مقنع و بابک.

مادر بابک که دستخوش شهوتی غریب است و از پدر وی که مردی غریبه است آبستن می‌شود، تنها یک چشم داشت[40]. وی پیش از آنکه کودک یتیم را به‌جاویدان بسپارد دایگی می‌کرد و به‌اطفال شیر می‌داد، اما در حیات بابک نقش مادری را همسر جاویدان ادامه داد که به‌او عشق می‌ورزید، مقدمات جانشینی جاویدان را برای او فراهم آورد و با گفتن اینکه روح جاویدان متوفی به‌بدن خادم جوانش درآمده است مسأله جانشینی وی را مسجل ساخت. همسر جاویدان زنی زیرک و زبان‌آور بود، برخلاف بابک که تنها قبول کرد و بنابر روایت منابع با دشواری و لکنت زبان تکلم می‌کرد. بنابر این بابک کسی است که از طریق زنی سخن می‌گوید و در قابلیت و شایستگی خود به‌عنوان یک رهبر ساکت است.

مقنع یک چشم بود و بنابر روایت برخی منابع لکنت زبان نیز داشت. یک چشمی وی انگیزهٔ ظاهری او در نقاب زدن است، بنابر این یک شخصیت مذکر و یک شخصیت مؤنث داریم که در این خصوصیت مشترکند، اما این حقیقت که مقنع به‌تمام معنی «نقاب‌دار» است ما را قادر می‌سازد وی را در زمرهٔ مؤنث قرار دهیم، نه‌تنها بواسطهٔ نقش او که به‌آن اشاره رفته است، بلکه نیز از آن جهت که او از روی میل نقاب بر چهره می‌زند، و بدین ترتیب خصوصیات خود را تغییر می‌دهد، انتخاب می‌کند که راز مشخص او به‌عنوان حقیقتی تغییرناپذیر پوشیده بماند و از نظر نمادشناسی زن می‌گردد.

به‌طورکلی شخص یک چشم تجسم عاملی منفی است: مثلا یک چشمان و کوران مجاز نیستند قربانی کنند. اما وقتی یافتهٔ منفی در عرصهٔ بسیار وسیعی مطرح می‌شود نشان دهندهٔ قادر مطلق یا قدرت مطلقی است که با طبیعت پیوستگی داشت، طبیعتی که شخص یک چشم نمونه‌ای از آن بود و مانند وی با ظهورات شدید، از قبیل طوفان، آتشفشان، آذرخش خود را می‌شناساند و بهترین نمونهٔ آن اودین است.[41]

۴۰. ابن‌ندیم، ص ۳۴۳؛ ترجمهٔ فارسی، ۶۱۲.

۴۱ اودین (odin) در اساطیر نروژی بزرگترین خدایان. وی ابتدا در میان خدایان درجهٔ دوم پایگاه بلندی داشت، و بعدها وی را فرمانروای عالم، حامی و سرچشمهٔ همه علوم، مخترع خط اسکاندیناوی، شعر و جادو می‌دانستند وی یار و یاور همهٔ قهرمانان دلیر بود. احتمالاً وی در اصل خدای طوفان بود. ظاهراً اودین به‌معنی دیوانه سر یا غرنده است، بدین لحاظ او را سوار براسبی هشت‌پا تصویر می‌کردند. وی به‌عنوان خدای باد وظایف گوناگونی داشت. باد موافق وقت خرمن‌کوبی و کشتیها و خدای جنگ و مرگ بود. وی مانند آپولون خدای آفتاب است و خورشید چشم او، عرش سایبان او و کوه هلید سکجالك تخت اوست. اودین هنگامی که از چشمهٔ میمیر آب نوشید ازیك چشم کورشد، اما بزرگترین و خردمندترین خدایان گشت. نقل به‌اختصار از دایرةالمعارف آمریکانا، ج ۲۰، ص ۶۳۸.ـ م.

اما شخص یک چشم قهرمانی نیز هست که به‌خاطر رخنه در حقیقت باطنی اشیاء از روی میل و رغبت یک چشم خود را از دست می‌دهد، یعنی برای بدست آوردن نیرویی که دیگر صرفاً طبیعی نیست، بلکه جادویی است. این نیرو، نیرویی است که آدمی با درك ماهیت اشیاء، نه توقف در نمود بیرونی آنها بدست می‌آورد. این مسأله و نیز اینکه شخص یک چشم غالباً همراه با شخصیت دیگری که ناتوان یا فاقد عضوی است ظاهر می‌شود و نمونهٔ نوعی آن هوراتیوس کوکلز[۴۲] و ماتیوس اسکاوولا[۴۳] می‌باشد، مورد موضوع بحث ما را روشن می‌سازد. در منابع ما دو ناتوانی، یعنی لکنت زبان و کوری یک چشم در یک تن جمع آمده است.

امر لکنت زبان می‌تواند به‌اهمیت پیام شفاهی به‌مثابهٔ عامل بنیادی رسالت و شرط ضروری پیامبر شریعت‌گذار مرتبط باشد. اما اگر فصاحت و زبان‌آوری در مذهب عامه، یعنی در مکتب تعلیمات ظاهری امر مثبتی است، در حوزهٔ تعلیمات و مذهب باطنی نقش منفی دارد.

۴۲. قهرمان افسانه‌ای روم. هنگامی که اتروسکها کوشیدند تا رم را تسخیر کنند (حدود ۵۰۸ ق م)، هوراتیوس همراه با دوتن از دوستانش سپاهیان اتروسکی را از گذشتن از پل‌چوبی رودخانهٔ تیبر و بدین ترتیب از ورود به‌شهرمانع گردید. چون رومیان داشتند پل را که در شرف‌سقوط بود پشت سرمدافعان خراب می‌کردند، هوراتیوس همراهان خود را مرخص کرد، آنگاه‌پس از ویران شدن پل، خود شناکنان از رودخانه گذشت و به‌جانب رومیان رفت. بنا بر برخی روایات هوراتیوس تنها از سرپل دفاع کرد و چون زخمهای زیادی برداشته و بدنش سستی گرفته بود در بازگشت غرق گردید. بسیاری از دانشمندان کنونی احتمال می‌دهند که این داستان بواسطهٔ مجسمهٔ باستانی مردی لنگ و یك چشم بوجود آمد ــ کوکلز در زبان لاتین به‌معنی یك‌چشم است ــ که نزدیك پل قرار داشت و به هوراتیوس تقدیم شده بود، زیرا این دانشمندان فکرمی‌کنند چون مجسمهٔ یادشده درناحیه‌ای قرارداشت که‌وقف ولکان بود، احتمال می‌رود که تندیس همین خدابوده است که درهنرهمواره وی را به‌صورت لنگ وگه‌گاه یك‌چشم تصویرمی‌کنند. نقل به‌اختصار از دایرةالمعارف آمریکانا، ج ۱۴، ص ۳۸۱.ــم.

۴۳. گایوس ماسیوس اسکاوولا، قهرمان رومی که حدود ۵۰۰ ق م زندگی می‌کرد. گایوس‌ماسیوس که پاترسین جوانی بود در صدد برآمد که پورسنا کلاسیوس، حامی تارکوئینهای تبعیدی که رم‌را در محاصره داشت و شهررا گرفتار مضایق وگرفتاریهای سختی‌کرده بود را بقتل رساند. ماسیوس برای‌کشتن پورسنا به‌چادر وی رفت، امـا منشی وی را بجای فرمانـده می‌گیرد و شمشیرش را در تن او فرو می‌برد. پورسنا که سخت بخشم آمده بود، فرمان می‌دهد که رومی جوان را به‌حضورش بیاورند. ماسیوس در برابرپورسنا می‌گوید از اینکه وی را نکشته‌است متأسف است، و می‌افزاید تلاشهای دیگری برای کشتن او صورت خواهد گرفت و موفق هم خواهند شد. چون پورسنا وی را تهدید می‌کند که اگر به‌توطئه‌کنندگان خیانت نکند اورا زنده درآتش خواهد سوزانید، ماسیوس دست راستش را درآتش فرو می‌برد و درآنجا نگه‌می‌دارد. پورسنا که از جرأت و جسارت ماسیوس در شگفت‌مانده بـود رومی جوان را آزاد می‌کند و ماسیوس نیز در بازگشت بواسطهٔ ادب و تواضعی‌که داشت به پورسنا می‌گوید کـه سیصد رومی جوان سوگند خورده‌اندکه یا اورا بکشند یا خود بمیرند. پورسنا چنان‌وحشت کردکه دست از محاصرهٔ روم‌کشید و از اطراف شهرعقب نشست. ساوولا «چپ‌دست» نامی‌است که رومیان به‌افتخارکار سترگی‌که ماسیوس‌کرد به‌وی دادند. نقل به‌اختصار از دایرةالمعارف آمریکانا، ج ۲۴، ص ۶ـ۳۴۵.ــم.

در اینجا نقش پیامبری که میانجیگری و وساطت میان ظاهر زندگی و کنه آن است، یعنی میان آنچه آشکار و نهان است به‌امام صامت سپرده می‌شود که سخن نمی‌گوید. در این نقش حدیث شیعه به علی(ع) سپرده می‌شود، زیرا در سنت عرفانی و گنوستیکی علی(ع) در مقابل محمد(ص) قرار داشت.

بنابر این احتمالا میان دیدن غیب، نه گفتن محتمل، در حالی که در انتظار حقیقت ذاتی اشیاء است، و نقش مؤنث و قمری توقف و تعلیق که مقنع و بابک ایفایش کردند پیوند نزدیکی وجود دارد.

در یک سطح واقعی دقیقتر تنها می‌توان حدسهایی زد. با قبول این حقیقت که مقنع با شکلی از معراج به‌سطح الهی صعود نکرد، باید در هر حال ارتباطی میان سطوح روحانی و انسانی یافت، زیرا تولد دوباره‌ای برای داعی وجود ندارد، چنانکه مثلا در مورد به‌آفرید وجود داشت. از این رو شخص داعی که تصادفاً با این عنصر طبیعی مشخص می‌شود (این نخستین تعبیر ممکن از یک چشمی است) مبدل به‌کسی می‌گردد که دارای قوهٔ دید باطنی و جادویی واقعیت است که راه دوم تأویل همین پدیده است.

متناوباً با شخص یک چشم (چشمی که نمی‌بیند، اما می‌تواند گشوده باشد، و بدین ترتیب نیرویش آزاد گردد) از نقطه‌نظر پیکرنگاری تجسم خود زهدان زن است و فرضیهٔ پیش‌گفته را باید به‌منزلهٔ معلول دید نه انگیزهٔ این امر، اما در اینجا باید عمدتاً بر پایهٔ مقایسه با دیگر اشکال اساطیری و فرهنگهای مختلف پیش رفت که بنظر می‌رسد «زشتی و بدشکلی» چشم این نقش را انجام می‌دهد.

آخرین فرض می‌تواند زمینهٔ تحقیق را به‌تعبیری ارتباط دهد که قادر است مشخصات جغرافیایی مشرق ایران را تعیین نماید. در اینجا رهبر جنبش در جست‌وجوی یافتن دلایلی است که چرا سرزمین آریا ماسپوی یا سرزمین آمازونها[۴۴] باید با لشکرکشیهای اسکندر به‌ایران ارتباط داشته باشد، یا در جست‌وجوی یافتن هر گونه تأثیرات متقابل یا درآمیختن عناصر محلی الوهیت موجود یا کیشی خاص که نمونه‌های اسلامی شدهٔ آن ولو درشکلی متفاوت در مقنع و بابک وجود دارد.

۴۴. آمازونها، در افسانه‌های یونانی، قبیله‌ای از زنان که هیچ مردی را به سرزمین خود راه نمی‌دادند، و وقت خود را به‌شکار و جنگ می‌گذراندند. یکی از اعمال شاقهٔ هرکول دزدیدن کمربند هیپولوته، ملکهٔ آمازونها بود. در جنگ تروا آمازونها علیه یونانیان جنگیدند و سرکردهٔ آنها، پنتسیلیا، به‌دست اخیلس کشته شد. دایرةالمعارف مصاحب، ج ۱، ص ۲۳۳.ـم.

بخش شانزدهم

ناصرخسرو و اسماعیلیهٔ ایران

۱- دوره‌های اسماعیلیه

برای ارزیابی اهمیت ناصرخسرو در تاریخ فکری ایران لازم است وی را به‌طورکلی در زمینه و متن اسماعیلیه قرار داد، زیرا وی یکی از برجسته‌ترین رجال این مذهب بوده است. در واقع اسماعیلیه بیرون از عالم ایران وجود داشت و آثار معروف تفکر اسماعیلی نوشتهٔ اسماعیلیهٔ ایران همه به‌زبان فارسی نیستند. در تاریخ فلسفه چون آثار ناصرخسرو همگی به فارسی نوشته شده‌اند سیمای جالب توجهی دارند. و یادآوری این نکات مهم است که تا چه اندازه مذهب اسماعیلیه برسرنوشت روحانی ایران تأثیر گذاشته و چه مقدار از آثار اسماعیلی که به‌فارسی نوشته شده‌اند به‌دست ما رسیده‌اند. برای نیل بدین مقصود لازم است شرح مختصری از ادوار مختلف اسماعیلی بدست داد.

چنانکه معروف است مذهب اسماعیلیه شاخه‌ای از تشیع می‌باشد. این مذهب را به چند نام می‌خواندند؛ گه‌گاه آن را با قرامطه یکی می‌دانستند، و گاه بسادگی پیروان آن را ملاحده می‌خواندند. مذهب اسماعیلیه اسامی دقیقتری نیز دارد که از آن جمله است مثلا سبعیه (یاسبعیان) که اشاره است به‌انگارهٔ هفتگانه بودن کلیهٔ مراتب وجود در نزد اسماعیلیه. پی‌آیی هفت امام یا ائمهٔ هفتگانه صرفاً بیان و ترجمان این انگاره درسطح تاریخ دینی است و این یکی از جهاتی است که تعالیم اسماعیلیه را از شیعهٔ دوازده امامی جدا می‌سازد، چه شیعهٔ امامیه توالی دوازده امام را قبول دارد، اما بدون برگشت دوره. از نامهای عمومی‌تر اسماعیلیه باطنیه است که معنی تحت‌اللفظی و دقیق آن «باطنی و خفی» است. و بالاخره اسامی دیگری نیز هست که اسماعیلیه خود این اسامی را به‌خود می‌دهند، نظیر اهل باطن، اهل تأویل، اهل تأیید و غیره.

می‌توان گفت که اسماعیلیه موجودیت رسمی خود را با مرگ امامی آغاز کرد که این فرقه نام واقعیش را به‌وی مرهون است، یعنی امام اسماعیل، فرزند امام جعفرصادق که اندکی پیش‌از سال ۱۴۸ق /۷۶۵م درگذشت. اظهار هرسخنی با ایقان و اطمینان تاریخی دربارهٔ

شخصیت این امام جوان که مرگش موجب آن همه دشواری و زحمت شده بود یا دقیقاً وی چه نقشی در گروه عرفای (گنوستیک) پرشوری که در جرگهٔ اطرافیان پدرش بودند ایفا می‌کرده، یعنی آنانی که سرسپردگی سودابیشان به‌شخص امام جعفر که حتی وی خود از آنان تبری جست را به‌پسرش اسماعیل انتقال دادند سخت دشوار است. آیامیان اسماعیل و مریدان ابوالخطاب نگون بخت ارتباط و پیوستگی نزدیکی وجود داشت و آیا پدرش از خود وی نیز تبری می‌جست؟ روایات غیر اسماعیلی وی را بدکاره و شرابخوار معرفی می‌کنند، اما منابع اسماعیلی، بی‌گمان در مخالفت با پیروان منطوقی مذهب رسمی به‌او پایگاهی الوهی می‌دهند و او را در عداد ارباب اطلاق بشمار می‌آورند، اما به‌عنوان موجودی که اندیشه‌اش متوجهٔ منظور مطلق بود.

اما همراه با تحقیق و تتبع در واقعیتهای مثبت که مورخ خواستار است تا دربارهٔ آنها اطمینان دوباره بدست آورد، زمینهٔ دیگری نیز برای تحقیق وجود دارد که دقیقاً پدیده شناختی است؛ این تحقیق ناظر برآن دسته ازگزارشهایی است که تاریخ در آنها به‌مثابهٔ افسانه‌هایی می‌نگرد، که برعکس، معتبرترین بیان معرفت یک جامعهٔ مذهبی از خود را تشکیل می‌دهد، بیان **واقعیتی روحانی** که این جامعه خاستگاه و واقعیت روحانی خود، اگر نه شناخت، دست کم پیش آگاهی از تشکیل و موجودیت خود را مدیون آن است. این جنبه مخصوصاً در اسماعیلیه مشهود است که در آن تفکر ملهم از تأویل است، تأویلی که در عین حال هم نمادها را بوجود می‌آورد و هم آنها را تعبیر و تفسیر می‌کند. نتیجه این است که در متون فاطمی و پس‌از فاطمی تصویری که اسماعیلیه از تاریخ خود بدست می‌دهد به‌گذشته‌ای نمی‌رسد که در معنی قابل فهم تاریخ علمی ما باشد؛ آنچه از این متون برمی‌آید شاید مناسب باشد که تاریخ مقدس خوانده شود، یعنی باز نمایی و بیان مسائلی که حاصل احکام تجربی نیستند، بلکه از یک صورت خیالی قدسی اولی ناشی می‌شوند که در آن واحد هم آلت دریافت است و هم آلت تأویل واقعیت. معرفة النبوة و جدول اسماعیلی پی‌آیی پیامبران ریشه در این تاریخ مقدس دارد که دعوت اسماعیلی را به«دعوت» ازلی که در آسمان آغاز گردید پیوند می‌دهد. نیاز به‌گفتن نیست که این نظام دارای روایتی است که جامعهٔ اسماعیلی از تاریخ خود در طی دورهٔ تاریک و مبهمی که از مرگ اسماعیل امام تا جلوس فاطمیان برسریر قدرت می‌رسد بدست می‌دهد. این گزارش هرقدر دقیق و جامع باشد، و نیز هراندازه در چشم پدیده شناس گیرایی و تازگی داشته باشد، بازهم می‌تواند موجب گمراهی تاریخ نگار گردد، زیرا احتمالا دعاوی انتقاد و خرده‌گیری تاریخی را باز نمی‌شناسد. این گمراهی در اختلاف نظرات وسیع میان خاور شناسان علاقه‌مند به‌خاستگاه اسماعیلیه هویداست، اختلافی که با استخفافها و تحریفات نویسندگان ملل و نحل (بغدادی، دیلمی، نویری) خواه بواسطهٔ بی‌خبری وناآگاهی و خواه بواسطهٔ سوءنیت ادامه یافته و شدت گرفته است.

در اینجا لازم است ساده‌ترین طرحی را بدست دهیم که ساختن تصویری ذهنی از دوره‌های نوشته‌های اسماعیلی را ممکن سازد. این دوره‌ها به‌ترتیب زیر طبقه‌بندی می‌شود: (۱) دورهٔ ابتدائی جوش و خروش و نهفتگی (ستر) که تا جلوس فاطمیان برسریر قدرت (۲۹۷ق /۹۰۹م) ادامه می‌یابد، (۲) دورهٔ فاطمی تا مرگ المستنصر بالله درسال ٤٨٧

ق /۱۰۹٤م، (۳) دورهٔ پس‌ازشقاق و جدایی بزرگ باسرگ المستنصر که منجر به‌خلع بی‌رحمانهٔ نزار، وارث قانونی امامت به‌سود مستعلی گردید. از آن پس مذهب اسماعیلیه به‌دو شاخه تقسیم گشت که عبارت بودند از: (الف) اسماعیلیان مغرب وفادار به‌سنت فاطمی (مستعلیان)، که تاریخ آنها یک دورهٔ یمنی پس‌از قتل آخرین امام اسمی فاطمی (الامیر ٥۲٤ق /۱۱۳۰م) که مرکز دعوت به‌یمن انتقال یافت و یک دورهٔ هندی که در پایان سدهٔ شانزدهم میلادی ستاد رئیس جامعهٔ اسماعیلیه (داعی مطلق) به‌هند نقل مکان کرد را نیز در برمی‌گیرد. (ب) شاخهٔ دیگر، اسماعیلیان مشرق که نمایندهٔ سنت نزاری اسماعیلیهٔ اصلاح شدهٔ الموت بودند که چون دژالموت مرکز اصلی اسماعیلیان ایران بود آنها را اسماعیلیهٔ الموت می‌خواندند. پس‌از ویرانی الموت بردست مغولان درسال ٦٥٤ق /۱۲٥٦م اسماعیلیه در ایـران زیرپوشش صوفیه به‌حیات خود ادامه داد که در نتیجه تصوف ایرانی بارها ظاهر اسماعیلیهٔ مخفی را به خود گرفت. البته جریانی از مهاجرت از ایران نیز به‌هند سرازیر گشت.

ولادیمیر ایوانوف در تاریخ اسماعیلیهٔ ایران پس‌از سقوط الموت نوعی تجدید حیات مشاهده کرد که در سده‌های شانـزدهم و هفدهم میلادی وقوع یافت. وی این دوره را دورهٔ انجودان نامید که روز بـازار مهمی حدود بیست مایلی مشرق سلطان آباد (اراک کنونی)، و در آن زمان محل اقامت امامان و مرکز این بیداری روحانی بـود. و اما آنانی که در هند پناه جسته بودند، نوادگانشان اکنون خوجه خوانده می‌شونـد و عالیجناب کریم آقاخان، امام چهل‌ونهم را پیشوای روحانی خود می‌دانند. اما خاستگاه جامعهٔ اسماعیلی هند در دوره‌ای پیشتر از تهاجمات مغولان که سیلی از پناهندگان اسماعیلی به‌هند سرازیر گردید (قرن سیزدهم میلادی) ریشه دارد. پیش‌از ظهور فاطمیان در مصر دعاة اسماعیلی موفق گردیدند دولتی در درهٔ سند تأسیس کنند که کرسی آن شهر مولتان بود. یکی از نتایج عادات ذهن در رساندن خاستگاه اسماعیلیهٔ هند به‌این تاریخ متقدم این است که برخی گروههای خوجه‌ها ویژگی بسیار جالبی دارند که نشان دادن یک حالت گذار میان شکل اسماعیلی اسلام و آیین هندو است. بدبختانه نوشته‌های فارسی اسماعیلیان مشرق پس‌از سقوط الموت و ویران شدن مراکز اسماعیلی در قهستان (جنوب خـراسان) بکلی قطع می‌شود. فقر بی‌انـدازه و تعقیب و آزار وحشتناک بوجود آمدن آثار بزرگ را غیرممکن ساخت و تقریباً کلیهٔ آنهایی که در گذشته وجود داشتند از میان رفتند. اکثریت آثاری که از دستبرد نابودی نجات یافتند در آسیای میانه، یعنی بدخشان و ولایات مجاور حفظ گردیدند. در آنجا بود که ناصرخسرو بیشتر آثار خود را نوشت.

اما در باب شاخه‌ای که مستعلیان از آن پیروی می‌کردند، مصیبتی که این شاخه می‌بایست حدود صدوسی‌سال پیش‌از فـاجعهٔ الموت تحمل کند چیزی کمتر از فـرو پاشی دولت فاطمی (٥۲٤ق /۱۱۳۰م) نبود که‌با مرگ امام المستنصر ضربهٔ مهلکی برآن وارد آمده بود. این شاخه ملجأ مهیایی در یمن یافت؛ اسماعیلیهٔ مستعلیه امروزه در یمن و هند وجود دارند (مستعلیانی که در هند اقامت دارند. بهارا[1] خوانده می‌شوند) و به‌دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. Bohra یعنی بازرگـان از کلمهٔ Vohoru کـه در زبـان گجراتی بـه‌معنی تجارت است؛ اسلام در ایران، ص۳۲۰.ـم.

سلیمانیان (که تعدادشان در هند چندان زیاد نیست) و داودیان که تنها مرجعیت روحانی داعی مطلق خود راقبول دارند. از دو شاخهٔ بزرگ مذهب اسماعیلیه تنها مستعلیان توانسته‌اند شمار قابل توجهی از آثار مهم را حفظ کنند. این نوشته‌ها همه به عربی‌اند و دسترسی بدانها دشوار است.

شهرستانی (درگذشته به‌سال ۵۴۸ق /۱۱۵۳م) اسماعیلیهٔ فاطمی را دعوت قدیمه و اسماعیلیهٔ الموت را دعوت جدیده‌می‌خواند که تسمیهٔ اخیر چیزی شبیه اسماعیلیهٔ اصلاح شده است. دعوت جدیده در واقع هم اصلاح و نوسازی اسماعیلیه بود، و اگر معنی این نوسازی به کمک متونی که بتازگی در دسترس قرار گرفته و برحسب تقدیرات اسماعیلیه مورد بررسی قرار گیرد، مصایب فراوان این مذهب و عزم آن در زنده ماندن نمی‌تواند پرسش برانگیز نباشد. وقتی در معنی اسماعیلیهٔ ایران سؤالاتی می‌شود، متضمن معنی دورهٔ فاطمی نیز هست که نیرومندترین ادوار اسماعیلی است،زیرا تبلیغات سنی«رسمی» علیه‌دشمنان خودچنان خصمانه و جنگ طلبانه است که آدمی را وسوسه می کند عکس تصویری را بپذیرد که این مذهب از سلسلهٔ فاطمی بدست می‌دهد. اما بیم آن می‌رود که چنین تصویر وارونه‌ای شأن و شکوه راستین تصور فاطمی را ضایع سازد. برای اینکه بتوان به‌داوری در شکوه وادبار دولت فاطمی پرداخت نظرگاه دیگری نیز وجود دارد که باید آن را پذیرفت، نه نظرگاه «مذهب رسمی» را که‌مخالف آن است. زیرا به کمک آثار اولیهٔ اسماعیلی ونظامهای نظری‌بزرگ دورهٔ فاطمی بازسازی رؤیای اسماعیلیه و مقایسهٔ این رؤیا با خیالات بلند پروازانهٔ فاطمیان: «وحدت بخشیدن اسلام تحت قدرت امام، یعنی پیشوای دینی قانونی از اهل‌بیت پیامبر» دشوار نیست. اما این نظر متضمن تصور معینی از امام است که اساس حکمت الهی اسماعیلیه است. آیا گفتن اینکه فاطمیان از روی فرصت‌طلبی سیاسی خود را آمادهٔ قربانی کردن نظام الهی به‌سود مذهب عملی نشان داده‌اند درست است؟ اگر چنین کرده باشند توازن میان ظاهر و باطن، میان تنزیل و تأویل را برهم زده‌اند؛ در واقع آنها ذاتیات، یعنی باطن و تأویل را قربانی کرده‌اند. پس‌از مذهب اسماعیلیه چه مانده است؟

در حقیقت با پارسایی و تقوایی که ناصرخسرو از المستنصر، امام فاطمی سخن می‌گوید و حتی خود را در فنی‌ترین مسائل مربوط به‌حکمت الهی نمایندهٔ وی معرفی می کند، تصور اینکه امامان فاطمی تنها برای خوشنودی «روح زمانه» آنقدر تمکین کرده باشند که خود را علاقه‌مند به‌چنین مسائلی نشان دهند دشوار است. چنین نظامهایی نه به‌آثار عامه پسند تعلق دارند نه به‌الهام خود انگیخته: یعنی جریان و انتشار آنها مستلزم وجود اذهانی است که به‌درجه‌ای پیشرفته از فرهنگ فلسفی نایل شده‌اند. اگر تصور فاطمی اسماعیلی بوده نمی‌توانست با محظوراتی نظیر انتخاب میان حکمت الهی و اسلام دست به‌گریبان گردد. دقیقاً تصور فاطمی براتحاد این دو پی‌افکنده شد و این‌مسلماً باید درسی باشد که از کتابی نظیرجامع‌الحکمتین ناصرخسرو ظاهر می‌شود. در حقیقت مسأله چیز دیگری است:

آیا برای برادری باطنی (یعنی برادری مبتنی برباطن و تأویل) امکان دارد که در زمانی مفروض جهراً و رسماً پهنه‌ای تاریخی (ظاهر) را متصرف شود، پهنه‌ای که در آن ایام از کرانه‌های اقیانوس اطلس تا شرقی‌ترین مرزهای عالم اسلام امتداد داشت؟ آیا این برادری

بی‌آنکه ماهیت خود را تغییر دهد می‌تواند چنین پهنهٔ وسیعی را متصرف گردد؟ وقتی آیین و آموزه‌ای جزء لاینفک آن معاداست و هنگامی که رویدادی از تاریخ مرئی جسمانی به‌عنوان مدلل این معاد اعلام می‌گردد، در این صورت یا تاریخ باید تحقق یابد یا آیین را باید رها کرد. این برادری باطنی بارها در تاریخ تکرار گردیده و فلسفهٔ دینی کاملا با آن آشناست. پیروزی سیاسی شالودهٔ شکست و ناکامی آیین را پی‌ریزی می‌کند؛ اگر آیین پس‌از پیروزی نظامی زنده می‌ماند بواسطهٔ شکستی خواهد بودکه آن پیروزی را تلافی می‌کند و بینش روحانی را به‌آزادی خود باز می‌گرداند. اما تاریخ راکد وبی‌حرکت نمی‌ایستد و آثار ناصرخسرو و حمید کرمانی ارزش فلسفی خود را حفظ می‌کنند و حرکت روحانی خود را مستقل از هر حکومت سیاسی و تمامی سلطنت آشکار امامان نگه می‌دارند. از این حیث اسماعیلیهٔ اصلاح شدهٔ ایران با تازگی و جالبیت خاصی پی‌ریزی گردید. انتظار می‌رفت «رستاخیز بزرگ» الموت پرسشی راکه سلطنت سیاسی فاطمیان بر انگیخته بود وارونه سازد: اگر فاطمیان بر قربانی کردن باطن وسوسه شده بودند، آیا الموت ظاهر را قربانی نمی‌کرد؟ بهر تقدیر سلطنت مذهب خالص و ناب روحاً و حقیقتاً در اوضاع و شرایط شناخته شدهٔ بشریت ما مهمل و متناقض می‌نماید. این ادامهٔ حیات اسماعیلیه زیر خرقهٔ تصوف است که شاید برای پرده برداشتن از شکوه و عظمت راستینش و الهام گرفتن از خاستگاه دورش نزدیکتر می‌آید، نه محیط پر تجمل دربار فاطمی.

۲- اسماعیلیهٔ ایران در زبان فارسی

برپایهٔ این داده‌ها کوشش می‌شود تا اسماعیلیهٔ ایران در زبان و ادب فارسی ارزیابی گردد. در واقع از این اسماعیلیهٔ ایران است که آثار ناصرخسرو که در ایام فرمانروایی فاطمیان به‌زبان فارسی نوشته شده‌اند اهمیت و دلیل تأثیر خود را پیدا می‌کنند. بدخشان که مانند یمن به‌دور بودن از شاهراههای تاریخ ممتاز بود، موفق گردید بخش کوچکی از نوشته‌های فارسی اسماعیلیان را حفظ کند و در جامع‌الحکمتین امیرگمنام بدخشان جایگاه ممتازی دارد. امیر علی‌بن‌اسد که خود مذهب اسماعیلی دارد باید تسلی دهندهٔ ناصرخسرو بوده باشد که در یمگان، تبعیدگاه و مدفن آینده‌اش پناه جسته بود، زیرا وی بود که ناصرخسرو را برآن داشت تا کتاب جامع‌الحکمتین را تصنیف کند. ازاین گذشته، بدخشان به‌مفهوم وسیعش ولایتی در بخش علیای رودخانهٔ جیحون بود که نه‌تنها مخزن نوشته‌هایی بود که در جایهای دیگر از میان می‌بردند، بلکه پهنهٔ ترکیب و آمیزش آن سنتی بود که به‌نوشته‌های فارسی اسماعیلیه ویژگی ممتازی بخشیده بود. اسماعیلیان آسیای میانه خود را نزاری می‌دانستند، اما در عین حال کتب مذهبی مورد احترام آنها آثاری از دورهٔ پیش‌از اصلاح را نیز در برمی‌گرفت. از این ترکیب مجموعهٔ بسیار پیچیده‌ای، یعنی لایه‌بندیهایی حاصل گشت که چگونگی سیر و تحول این نظام را آشکار می‌سازد. این لایه بندیها ظاهراً دارای ترتیب زیرند:

۱ —قدیمترین لایه به‌دورهٔ اولیه مربوط است؛ آگاهی واقعی از نوشته‌های این دوره بسیار اندک است. اما اثر موسوم به‌ام‌الکتاب که اسماعیلیان پامیر آن را همچون یکی از کتب مقدس خود حرمت می‌نهند، تاریخ تألیف آن به‌فارسی هرزمانی بوده باشد، در محیط

روحانی این دوره که می‌توان آن را دورهٔ اسماعیلیهٔ نخستین نامید ریشه دارد. این کتاب اندیشه‌های شایع میان قرمطیان و خطابیان این دوره را آشکار می‌سازد.

۲ —نمونهٔ لایهٔ بعدی آثار ناصرخسرو است، یعنی آثار معتبر او به‌اضافه برخی متونی که بدورغ به‌وی نسبت داده شد. آثار معتبر ناصرخسرو نمایندهٔ چگونگی تعالیم اسماعیلیه در دورهٔ فاطمی است، چنانکه نوشته‌های عربی معاصران ایرانی بزرگ وی را نیز می‌توان از این دست در شمار آورد. تعیین زمان و چگونی اتحاد میان مریدان «قشری» ناصرخسرو در بدخشان و اسماعیلیان نزاری اصلاح الموت ممکن نیست.

۳ —با این اتحاد لایهٔ تازه‌ای را می‌توان تشخیص داد که برای اسماعیلیهٔ ایران اهمیتی شامخ داشت. دوره‌ای که در پی‌آمد را می‌توان دورهٔ «همامیختگی اندیشه‌های اسماعیلیه و تصوف» نامید. گواه اصالت این همامیختگی تأویل اسماعیلی است که در **گلشن راز**، منظومهٔ عرفانی محمود شبستری یافت می‌شود و اسماعیلیان آن را به‌عنوان یکی از کتب خود قبول دارند و **زبدة الحقایق** عزیز نسفی که رساله‌ای در تصوف است و نیز این حقیقت که اسماعیلیان شیخ فریدالدین عطار، شاعر صوفی بزرگ (درگذشته حدود سال ۶۲۷ق /۱۲۳۰م) را از خود می‌دانستند[2]. فلسفی نویسان اسماعیلی را باید در سراسر کلیهٔ ادبیات متصوف ایران و نیز در آثار فلسفی شیعی بزرگ دورهٔ صفویه پیدا کرد.

اکنون این گزارش مختصر را می‌توان با شرح رویدادهایی چند روشن ساخت.

خطابیه پیروان ابوالخطاب، شخصیت برجسته‌ای بودند که شایسته است اندیشه‌ها و نفوذ او و نحلهٔ پیروانش درکتابی جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. ابوالخطاب در سدهٔ دوم هجری /هشتم میلادی به‌عنوان اولین کسی که نهضتی خصوصاً از نوع باطنی در سر پرورانید و سازماندهی کرد ظاهر گشت. وی از اصحاب نزدیک امام پنجم و ششم شیعیان، یعنی امام محمدباقر (ع) و امام جعفرصادق (ع) بود تا هنگامی که امام جعفرصادق از وی تبری جست و او را لعن کرد. به‌میزان صمیمیت آنها از داستانی می‌توان پی‌برد که می‌گویند زمانی امام جعفر دست برسینهٔ ابوالخطاب نهاد و به‌او گفت: «فراگیر و از یاد مبر. تو از غیب آگاهی. هان، تو گنجینهٔ علم ما، محل سرما و امین برزندگان و مردگان مایی.» این خاص کردن و تقدیس راز تکاندهندهٔ تبری و بیزاری را در خود داشت که می‌بایست بعدها در پی‌آید. برخی از تعالیمی که به‌این مرد نسبت داده شد که از این جهت او را «گنجینهٔ علم امام» خواندند موافقت دقیقی با اندیشهٔ بنیادی اسماعیلیه دارد —مثلا تمایز میان ناطق (پیامبر، شارع) و صامت (امام خاموش، دارای معنی باطنی)؛ بدون این تمایز، مفاهیم باطن و تأویل وفای به مقصود نمی‌کنند. اما تعالیم دیگری که آنها نیز به‌ابوالخطاب منسوب بود وجود داشت که با نظراتی که از سوی غلات غنوصی شیعه بیان گردیده بیشتر تطابق دارد و بقایای این تعالیم است که بنظر می‌آید در نوشته‌های پس‌از اصلاح الموت دوباره ظاهر می‌گردد وکمابیش اصطلاحات صوفیه را می‌پذیرد.

به کمک معلومات بالا بازسازی وقایع اندوهباری که ملازم تقدیرات اولیهٔ اسماعیلیه بود دشوار است؛ قربانیان این وقایع اندوهبار آن ارواح پرشوری بودند که امام اسماعیل

2. W. Ivanow. *A Guide to Ismaili Literature*, pp. 104–5, 118.

جوان می‌بایست از اهداف و آرزوهای آنان پشتیبانی کند. عمل تبرای پدرش، امام جعفر (ع) موجب بهت و حیرت گردید و هفتاد تن از مریدان ابوالخطاب که در مسجد کوفه گرد آمده بودند به‌امر والی شهر قتل‌عام شدند؛ ابوالخطاب در سال ۱٤۰ق /۷٦۲م دستگیر و اعدام گردید[۳]. بازماندگان پیروان ابوالخطاب با اسماعیل بیعت کردند و از آن پس خطابیه با اسماعیلیه یکی گردید. اما چه کسی می‌داند که امام‌جعفر (ع) در شهادت پیروانی که حتی پس‌از تبرای وی از آنها نسبت به‌او مؤمن و وفادار باقی مانده بودند در دل خود چه احساسی داشت؟ زیرا وقتی ماجرا را در گفت‌وگویی صمیمانه برای امام شرح دادند برآنان رحمت آورد و جوی اشک از چشمانش سرازیر گشت.

تعالیم ابوالخطاب و نحلهٔ او در ام‌الکتاب سابق‌الذکر حفظ گردیده است. در این کتاب آمده است: «مذهب اسماعیلی آن مذهبی است که فرزندان [مریدان] ابوالخطاب که زندگی خود را در راه محبت به‌اسماعیل، پسر جعفرصادق قربانی کردند بنیاد نهادند، و این مذهب در سراسر دورالادوار باقی خواهد ماند.» از این گذشته، نماد مقدس این فرقه برکت الهی را مشترکاً برای سلمان و ابوالخطاب به‌عنوان فرزند خواندگان اهل‌بیت طلب می‌نماید، و امام‌جعفر ابوالخطاب را درست با همان قول و الفاظی خطاب می‌کند که پیامبر برای سلمان فارسی بکار برده بود. همچنین باید یادآور گشت که کتاب یاد شده مشتمل است براقوال امام محمدباقر در پاسخ به‌پرسشهای شاگردانش و نیز با شباهت زیادی با برخی از اناجیل مشکوک مسیح، اما در اینجا در هیئت کودکی پنج‌ساله نشان داده می‌شود. نیازی به‌بحث بیشتر در اطراف این کتاب کهن فارسی که در میان اسماعیلیان نواحی بخش علیای رود جیحون به‌عنوان یکی از قدیمترین و مقدسترین کتب مذهبی حفظ گردیده نیست. اما باید یادآور شد که طرح پنجگانهٔ نمونه‌های کهن روحانی که در آثار ناصرخسرو یافت می‌شود یکی از مضامین خاص ام‌الکتاب را تشکیل می‌داد و رد پای روشن مانویت را در آن مشاهده توان کرد. از سوی دیگر همین کتاب خطوطی از تفکری را ظاهر می‌سازد که یادآورکتابهای ادریس (خنوخ) و عرفان (گنوسیس) والنتیوس است. همچنین سه‌ملایک مقربی (جد، فتح، خیال: اسرافیل، میکاییل، جبرئیل) که در آثار ناصرخسرو به آن برمی‌خوریم، بنابر برخی گفتارهای منتشر نشدهٔ ابویعقوب سجستانی به‌خورنهٔ (*Xharnah*) مزدایی اشاره دارند.[٤]

آثار ناصرخسرو که درکتبی که توسط اسماعیلیان بدخشان حفظ گردیده به‌عنوان لایهٔ دوم ظاهر می‌شود، در واقع اصول عقایدی در شکل نظام یافته است که از دورهٔ فاطمی آن را حاصل کرد. این آثار به‌نوشته‌های آن دسته از متفکران بزرگ پیوستگی داشت که اگر چند عمدتاً ایرانی بودند، اما آثار گرانبهایی به‌عربی تصنیف کردند —از قبیل ابوحاتم رازی (درگذشته به‌سال ۳۲۲ق /۹۳۳م)، ابویعقوب سجستانی، احمدبن‌ابراهیم نیشابوری (قرن پنجم هجری /یازدهم میلادی)، حمیدالدین کرمانی (درگذشته حدود سال ٤۰۸ق /۱۰۱۷م و مؤید شیرازی (درگذشته به‌سال ٤٧۰ق /۱۰۷۷م). مسالهٔ بسیار مهم ارتباط «حلقهٔ مفقودهٔ» میان دورهٔ اولیه و این رشد و گسترش سریع نظامهای کاملا شکل یافته است. در دورهٔ گذار

۳. یا بنابر روایت کشی در ب. لویس، *Origins of Ismailism*، ص۳۳، در سال ۱۳۸ق/۷۵۵م.
۴. جامع‌الحکمتین، ص۱۱۲-۹۱.

تنها دو مرحله می‌توان معلوم کرد: در یک مرحله دایرةالمعارف اخوان الصفا وجود دارد که روایت اسماعیلی آن را به دومین امام مستور (احمدبن عبدالله، نیمهٔ اول سدهٔ سوم هجری /نهم میلادی) دورهٔ ستر (از امامانی شروع می‌شود که تا جلوس فاطمیان جانشین پسر امام اسماعیل گردیدند) نسبت می‌دهد. و همچنین کتاب‌المحصول که ناصرخسرو از آن یاد می‌کند و منسوب است به‌شهید شیخ نخشبی[۵]. پرسشهای دیگری باقی می‌ماند از قبیل اینکه: آمیزش و اختلاط بعدی میان سنتهای نزاری و فاطمی اصلاح نیافته چگونه رخ داد؟ اصلاح الموت خود چگونه عملی گردید؟ این اصلاح اسماعیلیه در ایران تا چه اندازه موجب «فعالیت‌دوبارهٔ» اسماعیلیه قدیم، حتی قرمطیه گردید؟ همچنین مسألهٔ سازش اخوتی باطنی با دولتی **رسمی**، حتی با دولت فاطمیان وجود دارد که ابوالخطاب نگون بخت در یافتن جایی برای خود احتمالاً در آنجا با دشواری بیشتری مواجه می‌شد تا در «مراکز قدرت» اسماعیلی در الموت و قهستان.

اصلاح الموت می‌بایست مجموعه‌ای از تعالیم و آموزه‌ها پایه‌گذاری کند که علایم حالت نفوس برخاسته از مرگ را نشان دهند، مرگی که نمونه و مجسم آن هرشریعت و تعبد به نص تنزیل می‌باشند. از تصور امام سرمدی به‌عنوان موجودی یگانه و واحد که از دوری به دوری خود را در شخص «شخصیت امامی» ظاهر می‌سازد، مفهوم امام تا سطح لاهوت ارتقا می‌یابد و تا آنجا که معلوم است وارد مقولهٔ الهی می‌شود. این دیگر ابلاغ وحی نیست که از غیب خبر می‌دهد؛ این اعلام حتی ستر خداوند را بیان می‌کند. آنچه از چهرهٔ این ستر، این باطن پرده برمی‌افکند کشف رمزی است که باطن در آن ضابطه یافته و تفوق صامت، یعنی امامی که «به‌طور غیر محسوس» معنی نمادی را اظهار می‌کند، برپیامبر، یا ناطق از آنجا گرفته می‌شود. در واقع آخرین امام یک دوره، یعنی قایم دارای امتیاز اعلام قیامت است، یعنی رستاخیزی که بساط شریعت را بر می‌چیند. این اعلام معناً و در حقیقت به‌دین استواری می‌بخشد؛ کلیهٔ احکام پیشین شریعت را منسوخ می‌کند و اهمیت معنوی این احکام راجانشین آنها می‌سازد.

برای اینکه تصوری بدست آورد که چگونه، در طی قرنها تعقیب و آزار، تصوف توانست ملجأ و مأمنی برای اسماعیلیه گردد، لازم است که روح اصلاح الموت، به‌عنوان ویژگی اسماعیلیهٔ ایران در زبان فارسی را در مدنظر داشته باشیم. سهم عمدهٔ شروع این نهضت اصلاح دین را به‌دو کس نسبت می‌دهند؛ یکی به‌امامی که در سال ۵۵۹ق /۱۱۶۴م اعلام قیامت کرد، یعنی مولانا حسن‌علی ذکره السلام، و دیگری حسن صباح (درگذشته به‌سال ۵۱۸ ق /۱۱۲۴م)، مردی که پیش‌از روزگار مولانا حسن پایه‌گذار قدرت اسماعیلی در الموت بود. از این مرد که سرنوشت شگفت‌انگیزی داشت (اماجعلیات و برساخته‌های تاریخ نگاران ضد اسماعیلی چهرهٔ وی را دگرگونه جلوه داد) در متون با نام «مسیح دور قیامت که کارپدر خویش آشکارساخت، حجت بزرگ خداوند ما، مولانا قایم القیامه، مسیحی که نفخه در صور را که صلای آن نشان قیامت بود در دمید» یاد می‌شود[۶]. اگر تأیید می‌شد که حسن صباح که

۵. در جامع‌الحکمتین، چاپ هنری کوربین و محمد معین، ص۱۷۱، شیخ نجاشی آمده است.ـم.

۶. هفت باب بابا سیدنا، متن فارسی مجهول‌المؤلف، چاپ و. ایوانوف در *Tow Early Ismaili Treatises* (بمبئی، ۱۹۳۳)، ص۲۱.

اصلا مذهب شیعه داشت در ایام برگشتن به‌مذهب اسماعیلیه و طرفداری نهایی از آن متأثر از ناصرخسرو بوده است اشارهٔ گرانبهایی بود به‌تسلسل اسماعیلیهٔ ایران.

واقعهٔ قیامت همهٔ قیامات یا «رستاخیز بزرگ» در ۱۷ رمضان سال ۵۵۹ق /۸ اوت ۱۱۶۴م در محیطی گیرا وپر هیجان رسماً اعلام گردید. خطبه‌ای که در آن روز از زبان مردی جاری گشت که در واقع خداوند بزرگ الموت، مولانا حسن علی ذکره السلام بود به‌زیبایی و بلاغت یک قطعهٔ ادبی است. «برخیزید، که صبح قیامت بردمیده است. آن نشانه‌ای کـه در انتظارش بودند اکنون ظاهر گشت. امروز دیگر به‌جست وجوی دلایل و نشانه‌ها نیازی نیست؛ امروز علم دیگر به‌آیات [قرآن] و مقامات و اشارات نیست؛ اعمال و اقوال و علامات و اشارات پایان گرفت و بار تکلیف شریعت از شما برگرفته شد.»[۷]

در آن روز که در تهنیت گویی متقابل و مبادلهٔ قول و پیمان در الموت گذشت و جشن سالانه که برپا گشت، هیچ کس فاجعه‌ای را که درکمتر از یک قرن فرقهٔ اسماعیلیه بدان گرفتار گردید وکلیهٔ مراکز فرمانروایی و قلاع آنها ویران شد را پیش‌بینی نمی‌کرد. آخرین امام الموت، رکن‌الدین خورشاه در سال ۶۵٤ق /۱۲۵٦م در عنفوان جوانی بردست مغولان کشته شد، اما خوشبختانه موفق گردید شمس‌الدین محمد، پسر و وارث خود را پنهان سازد. از آن پس شمس‌الدین و جانشینانش از بسیاری جهات مـانند مشایخ صوفیه زندگی می‌کردند؛ آنان در قرن شانزدهم میلادی در انجودان (برسر راه قدیمی اصفهان به‌همدان) درطی رنسانس کوتاهی که پیش‌از این ازآن یادکرده‌ایم باردیگر ظاهر گشتند.

از این پس ردپای مذهب اسماعیلی، به‌عنوان مذهب رستگاری شخصی، «مذهب قیامت» را باید در هرچیزی یافت که در ایران با نامهای عرفان، حکمت و تصوف خوانده می‌شوند و ارزیابی تأثیرات آن هنوز مستلزم تحقیقاتی دقیق و طولانی است. شاید این تأثیرات در این اشتیاق مفرط به‌تجلی خداوند که به‌چشم دل می‌توان دیدش، نه از طریق حلول خدا در انسان، بلکه از راه عروج انسان به‌سوی خدا با جسم‌اثیری، با جلوهٔ زیبایی که چهره را دگر-سان می‌سازد نمودار است. تصور امام سرمدی، انسان وکلام الهی، این انتظار تجلی خداوند در پیکر و صورت آدمی را تشدید وتشحیذ می‌کند. و یک رسالهٔ اسماعیلی در باب سنت الموت صفحاتی داردکه تصوف محض است. مثلا عبارات زیر از رسالهٔ یاد شده از چنین محتوایی برخوردار مـی‌باشد: «همچنانکـه آفرینش حجاب خداوند است، همچنانکه آفرینندگی حجاب آفریدگار است، شریعت نیز حجاب قیامت است.»[۸]

بدین ترتیب در چارچوب ادوار اسماعیلی است که آثار ناصرخسرو اهمیت اساسی خود را جلوه گر می‌سازند؛ این اهمیت هم در پیوندی است که با آثار ماقبل و مابعد خود دارد هم در گسستگی خود با آنها. به‌علاوه گسترش اسماعیلیهٔ ایرانی اهمیت نقشی راکه زبان فارسی

۷. جامع، ص۲۳، و در *Mercure de France* (فـوریه، ۱۹۶۵)ص، ۲۹۸. چنانکـه مشاهده می‌شود مؤلف محترم از منبع خود تنها با ذکر جامع، نام می‌بردکه البته نمی‌تواند جامع‌الحکمتین، باشد. و در جامع‌التواریخ نیز مشاهـده نشده است. مترجـم این قسمت را از فرقهٔ اسماعیلیه، ترجمهٔ آقای بدره‌ای نقل کرده است.

۸. کلام‌پیر، متن فارسی، چاپ و . ایوانوف (بمبئی. ۱۹۳۵)، ص۱۱۳.

در قیاس با زبان عربی داشته است ثابت می‌کند. تا فراسوی فلات بلند آسیای میانه، و تا دور دست سرزمینهای چین، هر کجا که جامعهٔ اسماعیلی وجود داشت، زبان فارسی هم، زبان مقدس عبادی و «زبان مشترک دینی» بود.

۳ـ زندگی و آثار ناصرخسرو

ابومعین ناصربن‌خسرو در سال ۳۹۴ق /۴-۱۰۰۳م در قبادیان، شهرکی در مجاورت بلخ چشم به‌جهان گشود. وی متعلق به‌خانوادهٔ محتشمی بود که به‌امور دولتی و شغل دیوانی اشتغال داشتند. ناصر دو برادر داشت. یکی از آنان به‌نام ابوسعید در سفری درازکه شاعر را تا مصر فاطمیان کشانید با وی همراه بود. بنظر می‌آید که دو برادر سخت بهم محبت می‌ورزیدند. ناصرخسرو در دیوانش به‌ابوسعید اشاره می‌کند و ابوسعید نیز مرثیه‌ای در سوک ناصر سرود[۹]. یک سؤال پیش می‌آید. آیا به‌دلیل قرابتهای خانوادگی بود که ناصر حق داشتن لقب سید داشت؟ اسماعیلیان بدخشان معتقد بودند که وی چنین حقی داشت، و نوشته‌های آنها که همواره اشاراتی به‌این مسأله دارند سند قانع‌کننده‌ای از این جهت بنظر می‌رسند. اسلاف وی که اصل و نسب ایرانی داشتند، احتمالاً بغداد را به‌قصد سکونت در بلخ یا قبادیان که در آن ایام جزو خراسان بودند ترک گفتند. در مورد آموزش و تربیت وی برخی سر رشته‌ها در آثارش می‌توان پیدا کرد. ظاهراً دلیل مقنعی وجود ندارد که نسبت به‌گفته‌های خود او در خصوص شوق علمی وی در جوانی که موجب گردید به‌کلیهٔ قلمروهای فلسفه و علم و در واقع به‌ادیان گوناگون علاقه‌مند گردد تردید کرد. و نیز زمینه‌های جدی وجود ندارد که در بیان خود او دایر برآنکه مشاغل مهمی داشته، به‌دربار غزنویان آمد وشد می‌کرده و همواره ملازم امیران و محتشمان بوده شک کنیم. برخلاف پاره‌ای نظرات، ظاهراً وی در اندیشه‌های خود و در زبان فارسی که او آن اندیشه‌ها را با این زبان بیان می‌کرده تسلط و مهارت کامل داشته است. همچنین کتابهای وی بهیچ‌وجه به‌قصد فهم عوام نوشته نشدند، زیرا تعالیم عالیهٔ دعوت را در اختیار همگان قرار نمی‌دادند. در واقع تعصب مردم روزگارش هم موجب خشمش می‌گردید و هم سبب اندوهش، از آن جهت که این تعصب «دو خرد» را نیست و نابود کرده بود، نه ابداً بواسطهٔ اهداف و آرزوهای ناکام مانده‌اش. ناصر از روزی که از شغل خویش به‌عنوان مباشر امور مالی در مرو استعفا خواست تا برای سفر به‌مصر آزاد باشد از یک طریقهٔ زندگی دست کشید و مقدر بود که با گرفتن مأموریتی کاملا روحانی و تماماً وقف آرمان اسماعیلی از آنجا باز گردد. اگر چند خشم او ممکن بود در صفحات پرحرارت آثار وی منفجر گردد، اما این خشم سرمدی حکیمی بود که تعصب کور توده‌ها کمتر آن را بر می‌انگیخت تا علمای کاذبی که به‌این تعصب دامن می‌زدند.

پرسشی که بر کل زندگی روحانی ناصر سایه افکنده و اهمیتی بمراتب بیشتر از وضع و موقع وی در ارتباط با خانوادهٔ تنی‌اش دارد این است که بدانیم در چه مرحله‌ای وی به

۹. **دیوان ناصرخسرو**، با مقدمهٔ س.ح. تقی‌زاده (تهران، ۱۹۲۹)، ص۲۶۴، بیت ۲. در مورد ابوسعید نگاه کنید به‌مقدمهٔ بخش فارسی **جامع‌الحکمتین**، ص۲۰-۱۹.

مذهب اسماعیلیه گروید و در اخوت باطنی پذیرفته شد. اگر چند گمان رفته است که ناصرخسرو اصلا سنی مذهب بوده است، اما شیعه بودن او به‌هیچ‌وجه غیرممکن نیست. در حالی که اشارات او به‌مذهب سنت آشکارا دشمنانه و خصومت آمیز است، باید توجه داشت که از امامان و تعالیم شیعهٔ امامیه بدون اظهار نظر رد می‌شود. در حقیقت، اگر این مورد را دلیل آن بدانیم که وی پیش‌از قبول مذهب اسماعیلیه از شیعهٔ امامیه پیروی می‌کرده، حادثهٔ روحانی آنچنان نبود که بایستی با «خشم و آزردگی» که نتوان در سکوتش گنجانید همراه باشد، عنصری که در تغییر مذهبها هرگز غایب نیست. بهرتقدیر، بیداری وجدان در سطح روحانی که بیانگر آن عرفان (گنوسیس) اسماعیلی بود ضرورتاً جدید المذهب را از هرگونه عقدهٔ پرخاشگری دور نگه می‌داشت. شنیدن دعوت، در آمدن به‌مذهب قیامت، در اینجا چیزی نبود که بشود آن را به‌تغییری در نامگذاری اقراری مذهب تعبیرش کرد. بلکه اشاره داشت به‌دست یافتن به‌یک دریافت باطنی که در اصل متضمن برخی مطالعه و تحقیق در ماهیت، رسالت و مسائل مذهب بود. از این گذشته، ترویج این معرفت عالی که توسط «مبلغان» اسماعیلی صورت می‌گرفت کاملا با آنچه تاریخ کلیساهای مسیحی موجب گردید که به‌نام «دعوت» شهرت یابد تفاوت داشت. دعوت اسماعیلیه دعوت و موعظه در ملاءعام و ابلاغ عمومی پیام نبود، بلکه تمیز و انتخاب فردآفرد آنانی بود که برای ورود مخفی در مذهب و گرفتن آموزش سری مناسب تشخیص داده می‌شدند.

در طی یک دورهٔ بسیار طولانی «کلیشهٔ» بسیار مبتذلی را برای تبیین تغییر مذهب ناصر کافی دانستند. گمان رفته است که هنگامی که وی پا به‌چهل‌ودوسالگی گذاشت بواسطهٔ زندگی در عشرت‌طلبی و کام جویی در اعتقادش به‌اسلام کمابیش خللی پدید آمد. اما در بامدادی زیبا، براثر خوابی که دیده بود برآن شد تا روش زندگی خود تغییر دهد و عزم سفر مکه کرد. راه وصول به‌مکه وی را به‌مصر آورد و در آنجا بود که به‌تعالیم اسماعیلی فاطمیان گروید و با گرفتن لقب حجت به‌مسقط الرأس خویش بازگشت. اگر این شرح‌حال آنچنانکه هست مورد قبول قرار گیرد، برحسب قانون کمترین مقاومت، هیچ پرسشی حتی دربارهٔ انگیزه‌های درونی که می‌توانست ناصر را در مواجه شدن با تعالیم اسماعیلیه رهنمون باشد نمی‌شود. حتی اندیشه نمی‌شود که آیا این واقعه ممکن نبود هدف یک پویش مستمر بوده باشد.

دو مدرک قطعی در این زمینه در دست است که کافی است با روح دقیق تأویل خوانده شود: (۱) شرح رؤیایی که انگیزهٔ عزیمت به‌مصر گردید، ضمن اینکه بهانهٔ ظاهری مسافرت به مکه شد و (۲) قصیده‌ای طولانی که در آن با برخی اشارات به‌تأویل، می‌توان کلیهٔ اعتراف روحی ناصر را خواند.

(۱) در یکی از شبها ناصر خواب می‌بیند که کسی وی را بواسطهٔ رغبت در مستی سرزنش می‌کند، و ناصر در پاسخ وی گفت که حکما جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه جهان کم کند. رؤیا اصرار می‌ورزد و این نکته را ثابت می‌کند که فقدان هوشیاری و متانت به معنی رهایی از خود و راحت طلبی نیست. اما این حالت را چگونه باید بدست آورد که خرد و هوشیاری را تقویت بخشد؟ پاسخ آمد که جوینده یابنده است و رؤیا بی‌هیچ سخنی دیگر سوی

قبله اشاره کرد. ناصر چون از خواب شب برخاست عزم کرد که «باید از خواب چهل‌ساله نیز بیدار شوم.»[۱۰]

در اینجا صورتهای نوعی مضامینی کهن را باید جست که بار دیگر تکرار شده‌اند و اهمیت کامل رؤیا وقتی آشکار می‌شود که روش کشف رموز روایت کنایی پیدا می‌شود. پرسشهایی که باید کرد از این قرار است: آنکه به‌خواب ناصر آمد چه کسی بود؟ فرمانی که داد چه بود؟ آگاهی داشتن از امام‌زمان و بازشناختن وی در کسوت مبدل (این نیز می‌تواند چندین معنی مختلف داشته باشد) علاقه و مجذوبیت مفرطی است که کلیهٔ نیروهای روحی یک اسماعیلی مؤمن را بسیج می‌کند. از اعماق وجدان مغفوله تصویر آرمانی امام با صراحت و روشنی رؤیا ظاهر می‌شود و «فرد صامتی» فرمانش را به‌طور غیرمحسوسی با حرکتی ساده صادر می‌کند. شاید بتوان گفت که برای یک اسماعیلی «جست‌وجوی امام» همان اهمیتی را دارد که «جست‌وجوی جام مسیح در شام آخر» که در داستانهای شهسواران و قوالان متصوف اروپایی آمده است.

مستی و خواب، یا خواب مستی که برابر است با بیهشی و بی‌خبری، اینها هستند نمادهای کهنی که همواره در همهٔ این شرحها و گزارشهای تحول روحی تکرار می‌شوند. در واقع، راوی از خوابی سخن می‌گوید که چهل‌سال طول کشیده بود (سن مؤلف). این خواب مستی که شخص بواسطهٔ آن نکوهش می‌شود فرایض مرسوم شریعت صرفاً خشک و صورت است. برای برخاستن از این خواب ناآگاهی و جهل باید مقصود و معنی شریعت باطنی و آنچه این معنی دلالت دارد را فراگرفت. خلاصه، این شب تنها یک شب در دور بیست‌وچهارساعته نیست، بلکه شب جهل و نادانی است، شب یگانه‌ای که از زمان پاگذاشتن مؤلف براین عالم خاکی تاکنون طول کشیده است. برای پایان دادن به‌این شب، پیک و پیام آوری که همان داعی اسماعیلی باشد آمده است تابیداری برانگیزد. از آنجایی که ناصر قبلا اسماعیلی بود خراسان را به‌قصد قلمرو فاطمیان ترک گفت (مانند حسن صباح که پس‌از گرویدن به‌مذهب اسماعیلیه به‌آنجا رفت)؛ درست نیست که ناصر تصادفاً به‌مصر افتاد و در آنجا مذهب اسماعیلی اختیار کرد. بنابراین رشتهٔ کاملی از پیشامدهای عجیب از این لحظهٔ بحرانی به‌بعد می‌توان باز نمود، که از آن جمله است مثلا عزیمت ناگهانی (٦ جمادی‌الآخری ٤٣٧ق / ٢٠ دسامبر سال ١٠٤٥م). ناصر می‌بایست در مدت هفت سال از زمانی که فرمان رسید اسماعیلی بوده باشد. وی بیدرنگ به‌مرو رفت تا از شغل خویش در دیوان مالیه معاف خواهد؛ و بی‌آنکه منتظر کاروان بزرگ حج گردد که راحت و امنیت او را تضمین می‌کرد، تنها همراه برادرش و غلامکی هندی بابنه‌ای نسبتاً سبک و توشه‌ای اندک عازم حج گردید. از این گذشته، مسافران همواره در هرمنزل از کمکی که برای رسیدن به‌منزل دیگر لازم بود بهره‌مند می‌شدند، چنانکه گویی مسیر سفر آنها با مراجعه به «لژهای» برادران که از آنها استقبال می‌کردند و به آنها یاری می‌رساندند از پیش تعیین می‌شد.

(۲) اگر به کمک تأویل، رمز قصیدهٔ بلند ناصر که در آن اعتذار از زندگی گذشته‌اش را

۱۰. سفرنامه، صفحهٔ ۳ـ۲ متن و صفحهٔ ۴ـ۳ ترجمهٔ فرانسه.

ثبت می‌کند، و تاریخ تصنیف آن را حدود سال ۴۵۶ق /۱۰۶۴م می‌توان تعیین کرد کشف گردد، این برداشت تأیید می‌شود. این قصیده پس‌از یک مقدمه که در آن ناصر جوانی خود و پیش آگاهی به‌وجود امام را بیاد می‌آورد پنج سوضوع به‌ترتیب زیر به‌نظم کشیده می‌شوند: ۱ —بیعت (قرآن، سورهٔ فتح، آیهٔ ۱۸). ۲ —جست وجوی حقیقت. ۳ —البلدالامین (قلمرو مقدس امام). ۴ —حکمت آشکار. ۵ —سوگند رازداری. و بالاخره درود و دعا برای امام.[11]

ظاهراً تردیدی نیست که دریافت کننده که روی سخن این قصیده با اوست مؤیدفی‌الدین شیرازی سلمانی، سؤلف عالی مقام و پرکار از مردم شیراز یا اهواز است که در همان سال ورود ناصر به‌قاهره (۴۳۹ق /۱۰۴۷م) به‌این شهر در آمد و سی‌سال بعد در همانجا در گذشت. (۴۷۰ق /۱۰۷۷م). گرفتن بیعت از ناصر اشاره به‌تغییر مذهب وی ندارد، بلکه دلالت دارد به‌پیوستن او به‌جمع «مبلغان» دعوت، پس‌از آنکه وی را مناسب یافتند. ناصر پس‌از دریافت آموزشهای لازم چون خصوصاً احتمال می‌رفت که کار دعوت وی در مسقط الرأس خودش با موفقیت روبرو گردد بدانجا مأمور شد.

آوردن آیهٔ قرآن که به‌بیعتی اشاره دارد که پیامبر در زیر درختی گرفت الهامبخش این خاطره هاست:

گفتم که کنون آن شجرو دست چگونه است　　آن دست کجا جویم و آن بیعت و محضر
گفتند درآنجا نه شجر ماند و نه آن دست　　کان دست پراکنده شد و آن جمع مبتر[12]

پس‌از اشاره به«جست‌وجوی امام» گزارش پویش فلسفی می‌آید.

برخاستم از جای و سفر پیش گرفتم　　نز خانم یاد آمد و نز گلشن و منظر

شهر سحرآمیزی که جویندهٔ مابدانجا درآمد، شهری که مؤید شیرازی «دربانش» است، شهر مادی قاهره نیست، بلکه البلدالامین (قرآن، سورهٔ تین، آیهٔ ۳) است، «فردوس واقعی» است که دعوت مظهر دارالابداع، ملأ اعلای صورتهای نوعی نور مطلق برروی زمین است.

اقامت ناصرخسرو در قاهره حدود شش‌سال طول کشید و در پایان آن وی می‌بایست شایستگی بسیار کافی در انجام وظیفه‌ای که «آرمان» از او انتظار داشت بدست آورده باشد؛ مأموریت وی مستلزم آن نرمی و انعطاف تشریحی تأویل بود که اینهمه در کلیهٔ آثارش هویداست. ناصر در ۲۶ جمادی‌الآخری سال ۴۴۴ ق /۲۳ اکتبر ۱۰۶۱م به‌بلخ بازگشت و از آن هنگام دورهٔ تاریک و مبهم زندگی وی آغاز می‌شود. اما با وجود این، هنوز دو تاریخ وجود دارد که برجستگی روشنی دارد: یکی سال ۴۵۳ق /۱۰۶۱م که در زادالمسافرین آمده و سال پایان تألیف این کتاب ذکر شده‌و دیگری سال ۴۶۲ق /۱۰۷۰م که سال تألیف جامع‌الحکمتین است. نوشتن زادالمسافرین که درسال ۴۵۳ق /۱۰۶۱م در یمگان پایان گرفت به آن دسته از متعصبان کور دل و جاهلی اشاره می‌کند که به‌بهانهٔ اینکه وی بد دین است به

۱۱. دیوان، ص۷-۱۷۲، و ترجمهٔ انگلیسی در و. ایوانوف، *Nasiri Khosraw and Ismailism* ص۳۵-۱۷. چاپ مینوی-محقق، ص۱۵-۵۰۵.-م.

۱۲. دیوان، ص۱۷۳، بیت ۴-۲۳؛ چاپ مینوی - محقق، ص ۵۰۹ بیت ۲-۱.-م.

خانهٔ او حمله بردند و او را ازسکن و شهر خویش براندند[۱۳]. آیا حقیقتاً ممکن است به‌شخصیت برجسته‌ای که ظاهر حاجی متدینی را دارد که از سفر مکه برگشته چنین حمله‌ای صورت گرفته باشد؟ می‌بایست مدتی بگذرد تا رفتار ناصرخسرو ایجاد سوءظن کند. از سوی دیگر معروف است که وظایف روحانیش وی را به‌مازندران و ناحیهٔ حاشیهٔ دریای خزر آورد. علقه‌هایی که این ناحیه با تشیع داشت و نیز جنگلهای انبوه ناحیه پناهگاه امنی برای دعوت سری اسماعیلیه بود. بنابراین احتمال دارد که این سفر میان دو تاریخ، یعنی سال بازگشت ناصر و سالی که در زادالمسافرین آمده اتفاق افتاده باشد و پس‌از سفرش به‌مازندران به‌بلخ مراجعت کرد.

از این به‌بعد جامع‌الحکمتین اطلاعات گرانبهایی بدست می‌دهد. ناصر در دیوانش می‌گوید:

. . . .   ترکانش براندند از خراسان
نه میر خراسان پسندد او را   نه شاه سجستان نه میر ختلان[۱۴]

اما موضوع جامع‌الحکمتین نوشت و خواندی است‌با امیر بدخشان که تا این زمان در جای‌دیگری، تا آنجا که‌معلوم است، بهرتقدیرتحت نام واقعیش از اونام نرفته است. این امیر کیش اسماعیلی می‌ورزید و ناصر که ظاهراً با وی آشنایی داشته با کلامی بسیار گرم وی را می‌ستاید. فرستادن قصیدهٔ ابوالهیثم نمی‌بایست دلیل مناسبات میان آنها بوده باشد، بلکه برعکس دوستی و صمیمیت‌قبلی بود که‌موجب شد امیر علی‌بن‌اسد چنین پیشنهادی به‌او بکند. بنابراین بنظر می‌رسد که در مورد هدایت ناصر به‌انتخاب یمگان به‌عنوان «شهرملجأ» نشانه‌ای در دست باشد؛ از جهات دیگر بنظر نمی‌رسد که این محل بسیاری از شرایط یک مسکن و منزل فریبنده را دارا بوده باشد.

یمگان نام یک ناحیه است، نام دره‌ای که شاخه‌ای جانبی از رشته جبال هندوکش تشکیل می‌دهد، نهری که امروزه نام ترکی کوکچه (رود آبی) دارد و به‌رودخانهٔ جیحون می‌ریزد مشروبش می‌سازد. این ناحیه در چند کیلومتری بالای شهر جرم (۴۸۰۰ پایی) شروع می‌شود و باشیبی تند در جهت جنوب ارتفاع یافته تا به ۶۰۰۰ پایی می‌رسد. درهٔ یمگان در تابستان گرم، خشک و غبارآلود است؛ در زمستان بسیار سرد می‌شود. زراعت در آنجا رونقی ندارد و جمعیت آن پراکنده است. در این ناحیه، برفراز کوهی گور ناصرخسرو نهاده است و بنابر گزارش اسماعیلیان بسیاری که به‌زیارت آن رفته‌اند بنایی بسیار ساده و معمولی است. شگفت آنکه مردم این ناحیه که خود را سید و از اخلاف ناصرخسرو می‌دانند امروزه سنیان متعصبی هستند. آنان معتقدند که ناصر از پیران صوفیه و سنی مذهبی مانند آنان بود و هیچ ارتباطی با اسماعیلیه نداشت. آنان همچنین در جلوگیری از زیارت اسماعیلیان بدخشان (به معنی وسیع) ازمزار ناصر که‌طبیعتاًمیل به‌انجامش دارندحرارت و تعصب‌مؤمنانه‌ای بکارمی‌برند.

ناصر بارها تبعید و دوری از وطن خود را با یاد و دریغ اندوهباری بیان می‌دارد. اما بندرت اطلاعات جامع و منسجمی از فعالیتهای خود بدست می‌دهد. تصور اینکه وظیفهٔ روحانی

۱۳. زادالمسافرین، ص۴۰۲، سطر ۱۲ و ۲۸۰، سطر ۴، برای تاریخ ۴۵۳ق/۱۰۶۱م.

۱۴. دیوان، ص ۳۳۱، بیت۲۰؛ چاپ مینوی-محقق، ص۱۵۶؛ در این چاپ بجای ختلان جیلان آمده است.-م.

وی به‌عنوان شخصیت بزرگ اسماعیلی تماسی وقت وی را پر سی‌کرده دشوار نیست. وی خود نوشت:

هرسال یکی کتاب دعوت به‌اطراف جهان همی فرستم[۱۵]

بنابراین ناصربابقیهٔ جهان، با برادران‌دعوت‌و بامصر در ارتباط بود، و آنچه اهمیت داشت همین بود. و نیز سی‌توان احتمال داد که مناسباتش با علی‌بن اسد، امیر بدخشان سی‌بایست تسلی دل وی در روزهای تبعید بوده باشد.

این امیر بدخشان بود که در سال ۴۶۲ق /۱۰۷۰م محرک ناصر در تألیف کتابی گردید که مؤلف به‌آن نام جامع‌الحکمتین داد. ناصر سی‌بایست در آن هنگام به‌سن شصت‌و هفت رسیده باشد، زیراوقتی که درسال ۴۳۷ق /۱۰۴۵م سفرطولانیش را آغاز نمود چهل‌ودو سال داشت. از این هنگام به‌بعد چیزی که گفتنی باشد وجود ندارد. حتی تاریخ مرگ وی به‌هیچ‌وجه روشن نیست و لازم است برای معلوم کردن تاریخ وفات وی به‌جست وجوی قراین و نشانه‌ها پرداخت: تاریخی میان‌سالهای ۴۶۵ق /۱۰۷۲م و۴۷۰ ق/۱۰۷۷ مظاهراً بیشترین احتمال رادارد.

۴ـ ناصرخسرو و رازی

موردی ندارد که در اینجا، حتی به‌طور اجمالی، به‌شرح نظام فلسفی ناصرخسروبپردازیم، و در واقع این کار مستلزم شرح کلیهٔ فلسفهٔ اسماعیلیه آنچنانکه در آن دوره وجود داشت نیز خواهد بود. اما دست کم امکان دارد برخی معتقدات فیلسوف ماراکه در مناقشه و مشاجرهٔ قلمی خود با رجل برجسته‌ای که در حیاتش بشدت مخالف متفکران اسماعیلی بوده ابراز داشته معلوم سازیم. این رجل برجسته ابوبکر محمدبن زکریای رازی بوده که در غرب از قرون وسطی با شکل لاتینی نامش، یعنیRhazes بیشتر شهرت داشته است. با داوری ازکتاب جامع‌الحکمتین انتقاداتی که ناصربراثر رازی وارد کرده به‌سه موضوع عمده مربوط سی‌شود: طبیعت، هبوط نفس و رسالت انبیا.

از همان آغازکه ارتباط میان کیمیای جابر و عرفان (گنوسیس) اسماعیلی مورد بررسی قرار سی‌گیرد، این حقیقت که مفاهیم جابر ظاهراً بر رازی ناشناخته است آشکار است. بی‌پایه دانستن علم جابری «میزان» در واقع بی‌اعتنایی و توجه نکردن به‌اصل بنیادی تأویل است که کارکیمیایی نمونهٔ برجستهٔ آن است. در رازی تمایل شدیدی به‌ردو انکارکلیهٔ تبیینات باطنی و نمادی پدیدهٔ طبیعی مشاهده توان کرد. همچنانکه ناصر در جامع‌الحکمتین گزارش سودمندی از استدلالات فلاسفهٔ یونان بدست سی‌دهد، زیرا تأویل به‌او اجازه سی‌دهد تا میان آنها را با استدلالات فلسفهٔ اسماعیلی آشتی دهد، همانطور برعکس، وقتی آراء و عقاید رازی را ذکر سی‌کند تندخویی و بی‌حوصلگی عصبی از خود نشان سی‌دهد.

(الف) **طبیعت:** مشاجره و مناقشهٔ نخستین رازی در ارتباط با آموزهٔ ارسطو ظاهر سی‌شود که طبیعت را به‌عنوان «اصل حرکت و سکون» تعریف سی‌کند. این قول مورد قبول رازی

۱۵. **دیوان**، ص۲۹۸، بیت۳؛ چاپ مینوی ـ محقق، ص۲۲۱، بیت۱۷.ـم.

نیست و ناصرخسرو چنین اظهار نظر می‌کند که: «محمد زکریای رازی این قول را نپسندیده است، و گفتست که اگر چنین بودی، واجب آمدی که این طبایع [چهارگانه] از باری آمده بودی اندر جسم، و اگر از باری آمده بودی، اندر خدای طبیعت بودی، و این روا نیست.»[۱۶]

در اساس این دگر سازی تعارضی بنیادی نسبت به‌مفاهیم نفس و طبیعت وجود دارد. بنابر فلسفهٔ اسماعیلی ناصرخسرو طبیعت بوسیلهٔ تفکری در ماده زاییده می‌شود که نفس در ماده می‌افکند، همان گونه که نفس به کمک تعقل عقل اول که متوجهٔ خود اوست هستی می‌یابد. نفس در این معنی فرزند عقل است؛ به‌همین طریق طبیعت فرزند نفس، شاگرد و مرید آن است. به‌این دلیل است که طبیعت می‌تواند اعمالی انجام دهد و اعمالی را موجب گردد که تقلیدی از فعالیت نفس خواهد بود و بالنتیجه می‌تواند اصل و اساس حرکت باشد. رازی معتقد است که نفس می‌خواست با طبیعت متحد گردد تا اشکال و صور دارای احساس بوجود آورند، اما در عوض اسیر نگون بخت طبیعت شد. این اسطورهٔ هبوط نفس بنابر تصور رازی است که متفکران اسماعیلی آن را رد می‌کنند و رد نظریهٔ طبیعی رازی به‌معنی رد آموزه نفس وی نیز هست.

(ب) **هبوط نفس:** این اسطوره سیمای خاص فلسفهٔ رازی است. ما از این اسطوره از طریق ضبط مباحثاتی که ابوحاتم رازی، داعی اسماعیلی و خود ناصرخسرو حفظ کرده‌اند آگاهی داریم. بنابر عقیدهٔ رازی پنج اصل قدیم (قدماء خمسه. ـم) وجود دارد (باری، نفس، هیولی، دهر، خلأ)، اما عالم محدث است. اگرعالم پیدایی آغازکرد بواسطهٔ آن بود که تمایل مفرطی نفس را به‌حرکت و جنبش به‌سوی چیزی که می‌توانست عالم باشد، به‌قصد نفوذ متقابل برانگیخت. اما نفس در آن هنگام نمی‌دانست چه بدبختی و نکبتی گریبانش را می‌گیرد. باری عقل را برای برانگیختن نفس از خوابی که در آن فرو رفته بود به‌هیکلی می‌فرستد که انسان است. از این پس وظیفه و رسالت فلاسفه آغاز می‌شود که همانا رهانیدن نفوس به کمک فلسفه است، زیرا به کمک فلسفه است که نفس می‌آموزد جهان خاص خود را آنچنان که هست بشناسد.

ناصرخسرو با انکار شدید مخالف این اسطوره است؛ پاسخ او حاکی از استنکاف وی از قبول این امر است که نفس، اقنوم دوم ملأ اعلی به‌قصد ایجاد صور و اشکال در ماده هبوط کند. نفس برای اینکه چنین اشکالی را در ماده وارد سازد، ناگزیر بود تعقل خود را وارد این ماده کند تا طبیعت فعال در آن ظاهر گردد. این نفس (فرشتهٔ دوم ملأ اعلی بنابر نظام فلسفی ناصر) نیست که بوسیلهٔ ماده گمراه شد و به‌خود اجازه داد که مطیع و منقاد ماده باشد. آنچه طعمهٔ این هبوط است نفوس فردی و جزئی می‌باشند که غافل و ناآگاهند. بیدارکردن این نفوس فراتر از نیروی فلاسفه است، آیا این جماعت فیلسوفان نبودند که غالباً گمراه بودند و به سخره گرفته شده‌اند؟ به کلام پیامبران نیاز است. بعلاوه جامع‌الحکمتین وفاداری و فرمانبرداری راستینی نسبت به‌روح جهان (*Anima mundi*) که اصطلاحی است که فلاسفه آن را بجای توحید بکار می‌برند آشکار می‌سازد. چون روح جهان «خداوندگار نفوس فیلسوفان» است، معنی توحید و دینداری آنها چه خواهد بود اگر این روح جهان تسلیم ماده شده و اسیر آن گردیده است؟

۱۶. جامع‌الحکمتین، بند۱۲۲، ص۱۲۶.

بنابراین، این روح جهان نیست که ماده به‌اسارتش گرفته است، بلکه نفوس جزئی صادره از آن اسیر می‌باشند و اینان باید از خواب مرگی که در آن فرو رفته‌اند بیدار شوند. ناصر از رازی می‌خواهد که اگر می‌تواند آنها را از خوابشان برانگیزد. در اشاره به‌پیامبران است که اهمیت بنیادی این تعارض و کشاکش آشکار می‌شود. زیرا بنابر گفتهٔ رازی نفوسی که فلسفه‌نجاتشان نداده پس‌از مرگ در جهان سرگردان می‌مانند؛ اینان نفوس شریری هستند که برخی انسانها را بواسطهٔ غروری که دارند می‌فریبند و به‌آنها القا می‌کنند که خود را پیامبر بخوانند. از نظر اسماعیلیان، برعکس، این نفوس شریر عمال شیطانند، پیامبران را می‌آزارند و پیامبران ناگزیر علیه هریک از آنها مبارزه می‌کنند. در نظر متفکر اسماعیلی رسالت پیامبران — و ضرورتاً رسالت فلسفهٔ اسلامی —رسالتی الهی است، اما از نظر رازی رسالت پیامبران لعن و نفرین شیطانی است. تعارض و تضاد به‌شدیدترین وجهی چهره می‌نماید.

(ج) **رسالت پیامبران:** در اینجا تعارض رازی بی‌گمان تعارض مرد هوشمند و نابغه‌ای است، اما مردی که خشمگنانه همهٔ «ابعاد» نه‌تنها اعمال عبادی، بلکه شاید حتی دین را هم نادیده می‌گیرد. طرفه اینکه در برابر هماورد جویی خرد گرایانهٔ رازی فقها و متکلمان «اهل سنت» صف آرایی نمی‌کنند، بلکه باطنیانی به‌معارضه با وی بر می‌خیزند که کلیهٔ مساعی‌روحانی و علت وجودی آنها در واقع صعود بربالای نص شریعت تقنینی و همچنین صعود بر تنزیل و ظاهر است. آنان خود با بدترین سوءظنهای اولیای «اهل سنت» مواجه بودند و در معرض بدترین بی‌حرمتیهای ضد تبلیغ رسمی قرار داشتند. ناصرخسرو خود تلخی و گزندگی آنها را آزموده بود. شاید تصور اسماعیلی— یا به‌طور کلی شیعی—از رسالت پیامبر (ناطق) همان تصوری نیست که اکثریت سنی داشتند. این تصور کم اهمیت تراز کل ساختمان مذهب باطنی و بینش آن دربارهٔ تشابه جهانها و میان جهانها و نیز راز و باطن رستگاری نخستین که برای یک معتقد و مؤمن عبارت است از ولادت روحانی، واقعه‌ای درونی که با رستگاری صرفاً به‌کمک فلسفه بکلی فرق دارد نیست. خلاصه، آنچه در اینجا باید بدان توجه داشت تقابل معمول و مبتذل میان خردگرایی فلسفی و مذهب به‌مفهوم رایج و اقراری نیست، بلکه تقابل بسیار ریشه‌دار میان روح —باطنی، مذهبی، آغازین— واراده‌ای است که دشمن همهٔ این چیزهایی است که این روح بدان اشاره دارد.

رازی در ابراز نظرش دربارهٔ دین یک **تساوی طلبی** بنیادی بیان می‌کند، غیر قابل تصور می‌داند که خداوند افرادی را برگزیند برای اینکه آنان را بر توده‌های مردم برتری دهد، رسالت پیامبری به‌آنان اعطا کند و آنان را راهنمای ابنای بشر سازد. رازی از نابرابری طبیعت و شریعت به‌عنوان ظلم و بیدادی غیرقابل اغماض بخشم می‌آید و با چنان خشمی با آن مواجه می‌شود که بسیار معلوم است که این خشم به‌خود او برمی‌گردد، زیرا رازی به‌برتری خود وقوف کامل داشت. این جنبه بود که ابوحاتم رازی، با ظرافت و باریک‌بینی، در جریان مناظراتش با رازی با استدلال اقناعی محکم وی را به‌آن توجه داد. رازی صرفاً رنج و تألم خود را با شورو شدت بیان‌می‌کند، رنجشی که منشأ روانی آن برماشناخته نیست. به‌عقیدهٔ وی دعاوی پیامبران عامل جزم اندیشیهای ادیان متضاد و متناقض هم و بالنتیجه عامل جنگها و خونریزیهای لجام گسیخته‌ای هستند که به‌نام عقاید و باورهای عبث در گرفتند.

متفکر اسماعیلی، به‌سهم خود، یا حتی بیشتر، بسیار دور از تعصب مذهبی و هرتعصبی دیگر است. در مورد تناقضات میراکه رازی آن را عیب می‌گیرد، اسماعیلی خوب می‌داندکه این تناقضات در سطح نص شریعت یا ظاهر آن برمی‌خیزد و شعله‌ور می‌گردد. در واقع کلیهٔ تعالیم اسماعیلیه قائم است به‌تربیت مؤمنان و سرسپردگانی‌که فراتر از ظواهر لفظی شریعت بروند و به‌باطن آن برسند. تأویلی‌که موجبات پذیرش نخستین باطنی را فراهم می‌آورد، نظریهٔ حرکت دوری تاریخ راکه‌به‌موجب آن زمان به‌سرمنشأ خود، به‌سوی رستاخیز بزرگ برمی‌گردد مسلم فرض می‌کند. ناصرخسرو می‌نویسد: «اگر خلق مراین تأویل را جستندی، هر- گروهی به‌پیغامبری بیستادندی چنین‌که ایستاده‌اند.[۱۷]» خلق باید دریابندکه هریک، یک روز از «شش روز» آفرینش جهان را تشکیل می‌دهد. یکی با دیگری در تقابل نیست؛ یکی در پی دیگری می‌آید.

عظمت متفکر اسماعیلی شاید در مفهوم خطاکارسرمدی قرار دارد. از نظر فیلسوف خردگرا وی از خرد سر برمی‌تابد، چرا چون‌که او ظاهر دین را تأیید می‌کند؛ تأویل او هرگز حقیقت دین را مکشوف نمی‌سازد. از نظر فقیه، چون متفکر اسماعیلی احکام جزمی دین را به مفهوم باطنی و روحانی تأویل می‌کند از دین سر می‌پیچد. این نکته است‌که ناصرخسرو با آگاهی‌کامل در قطعه‌ای تحسین برانگیز خلاصه‌کرده است؛ وی می‌نویسد: «اگر به‌سبب استیلای جهل برخلق بایستی‌که حکما و علما خاموش بنشستندی‌و حکمت نکردندی، حکیم‌الحکما و خاتم الانبیاء محمدمصطفی (ص) بایستی این گنج حکمت وکان حقایق العلوم راکه قرآن‌کریم است به‌خلق ندادی؛ بل‌مراو را خدای تعالی بفرمودکه «برخوان به‌خلق آنچه به تو وحی‌کرده‌ام و نماز را به‌پای‌کن‌که نماز باز دارد خلق را ازفواحش و مناکیر» بدین آیت گفت: قوله «اتل مااوحی الیک من‌الکتاب واقم الصلوة ان‌الصلوة تنهی عن‌الفحشاء و المنکر (سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ٤٤).» این سطورکه احتمالا می‌توانست خشم رازی را برانگیزد، در نظر فقیه تنها می‌توانست ظاهر تهذیب‌کننده‌ای داشته باشد.

اما ناصر می‌افزاید: «معنی ظاهر صلوة پرستش خدای است به‌جسد به‌اقبال سوی قبلهٔ اجسادکه آن‌کعبه است، خانهٔ خدای تعالی به‌مکه. و تأویل باطن صلوة پرستش خدای است به‌نفس ناطقه به‌اقبال برطلب علم‌کتاب و شریعت سوی قبلهٔ ارواح‌که آن خانهٔ خداست ـ آن خانه‌ای‌که علم خدای اندرو است.[۱۸]»

در اینجا فقیه است‌که با خشم و تغیر غلو شیعه را نکوهش می‌کند؛ به‌همین دلیل است‌که این قطعه با اشاره به‌بهترین امتیاز یک متفکر اسماعیلی ایران، نظیر ناصرخسرو، به‌او شکوه و عظمت عبرت آموزی در انزوایش می‌بخشد.

۱۷. جامع‌الحکمتین، ص۱۶۵.

۱۸. جامع‌الحکمتین، ص۳۰۸.

بخش هفدهم

ادبیات زردشتی پس از فتوح مسلمانان

در مجلد پیشین کتاب حاضر آن بخش از ادبیات زردشتی موجود که مضامین آن در دورهٔ ساسانی شناخته بود، اما کتب مربوطه احتمالاً یا حتی یقیناً در دورهٔ اسلامی نوشته شده بودند مورد بررسی قرار گرفت. تنها آن آثاری کنار گذاشته شدند که نشانه‌های آشکاری داشتند که در تماس با اسلام نوشته شده بودند، و ما در این بخش می‌خواهیم به‌بررسی این آثار بپردازیم.

مشخصهٔ این آثار در درجهٔ نخست جدلی و تبیینی بودن آنهاست. مقصود اصلی آنها شرح و تبیین آموزهٔ مزدایی بود که اگر چند نصوص عبادی آن کهن و دیر سال بود و کاربرد گسترده‌ای داشت، اما از لحاظ تعلیمی نوعی پایه‌گذاری دوبارهٔ آن آموزه نبود، تا چه رسد به دفاع عقلی از آن که ازهمه‌سو در تهدید بود. حقیقتی بود که کاراسلام بسرعت در ایران بالا گرفت‌وحتی علماوحامیان اصلی خودرا در این‌سرزمین یافت، درحالی که از شمارموبدان زردشتی که صلاحیت و شایستگی در ایستادن در برابر آنها را داشتند همواره کاسته می‌شد. هنوز تأسف آورتر از آن، کم‌شدن فزایندهٔ شمار موبدانی بود که وجودشان برای اجرای مراسم دینی و تطهیرات ضروری بود و آیین مذهبی، به‌عنوان محور حیات براستی دینی همواره با عرف و قانون تنها بردست آنان نگه داری می‌شد.

این دل مشغولیها نه همان مقدر بود در شکل گشودن خطا و صواب در رفتار بیان پیدا کند تا به‌دشواریهای عملی که کاهش شمار موبدان موجب آن شده بود بپردازد، بلکه علاقهٔ به‌فراهم آوردن آموزشی که بدان نیاز بود نیز به‌این اشتغالات ذهنی دلالت می‌کرد. از آن پس، اینگونه تعلیم از راه پرسش و پاسخ ظاهراً تداول بیشتری یافتند و بهرتقدیر در نوشته‌ها روی سخن آنها با بزرگسالانی بود که بواسطهٔ لاقیدی یا دست‌کم جهالت در آمدن به‌آیین اسلام تهدیدشان می‌کرد. این آموزش در واقع علاقهٔ عمدهٔ موبدان بود و روشن می‌سازد که چرا آنان می‌بایست به‌نوشتن کتب بپردازند و نیز چرا وقتی که کتب گوناگون ادب پهلوی ساسانی (یا پس‌از ساسانی) از میان رفته بود، یا مانند حماسه جذب ادب‌فارسی گردید که آشکارا ماهیت اسلامی داشت، این موبدان خصوصاً نگران حفظ آنها بودند. بدین ترتیب

ادبیاتی که اکنون بدان می‌پردازیم هم دینی است و هم تعلیمی، و گه‌گاه استدلالی و جدلی. این نوشته‌ها اگر سیمای «ادبی» کمی نشان می‌دهد، دست‌کم بر ادبیات دورهٔ پیشین که در آن عملکردهای خط فکری خاصی را آشکار می‌سازد برتری دارد (و باید تأکید کرد که تنها آنچه تا امروز باقی مانده است مورد بررسی ماست). این ادبیات اگر چند فاقد ارزش زیبایی شناختی است، اما برای تاریخ نگرش فلسفی و کلامی، در دوره‌ای که اندیشهٔ اسلامی در نهایت سیلان بود، خالی از فایده نیست. شایسته است که مزداگرایی سده‌های سوم و چهارم هجری /نهم و دهم میلادی نه همان بخاطر خودش، بلکه بواسطهٔ کمک آن به‌شناخت ما نسبت به‌اصولی نظری که اسلام با آن در تعارض بود بهتر شناخته شود.

۱ـ آتور فرنبغ فرخزادان

نخستین مؤلفی که به‌بررسی او می‌پردازیم موبدی به‌نام آتورفرنبغ فرخزادان است که معروف است در ایام خلافت مأمون (۲۱۸ - ۱۹۸ق /۸۳۳ - ۸۱۳م)، خلیفهٔ عباسی زندگی می‌کرد و رئیس زردشتیان فارس بود. کتاب کوچکی ضبط مناظره‌ای است که میان او وزردشتی نو مسلمانی که نامش را از داذو ـ اوهرمزد به‌وهب‌الله تغییر داده بود رفته است (این شخص بواسطهٔ ابهامات خط پهلوی ابالیش یا اباله خوانده می‌شود). آتورفرنبغ یهودیان و مسیحیان را نیز به‌شرکت در این مناظره دعوت کرد. چنانکه معروف است مأمون به‌این مبارزات لفظی توجه و عنایت داشت و گزارش این مناظره در سندی که احتمالا از خود آتورفرنبغ است باقی مانده و به‌دست ما رسیده است. زردشتی نومسلمان در پرسشهایش به‌نتایج ثنویت می‌تازد: وجود اضداد در جهان، آتش پرستی، عذاب دوزخ که اوهرمزد تحمیل کرده، وضع و حال اجساد کافران پس از مرگ، کوستیک بستن. آتورفرنبغ به هریک از این پرسشها پاسخ می‌دهد و گویند که خلیفه را با خود موافق کرده بود که بسیار بعید می‌نماید.

اشاراتی که در دینکرت به‌فعالیتهای آتورفرنبغ شده مؤید این عقیده است که وی در گردآوری متون اوستایی که در ایام فتوح مسلمانان پراکنده شده بود سهم بزرگی داشت و از این گذشته، وی مؤلف اذوین نامکی بود که آخرین ویراستار دینکرت آن را تدوین کرد. در واقع شخص اخیر بود که به‌این کتاب نام دینکرت داد و گزیدهٔ نسبتاً مفصلی از آن را در کتاب پنجم وارد کرد؛ محتمل است این اذوین نامکٔ همان آیین نامهٔ معروفی باشد که در الفهرست ابن‌الندیم بدان اشاره رفته و ابن‌قتیبه از آن نقل‌قول می‌کند. از آتورفرنبغ در کتاب داتستان‌ـ دینیکٔ به‌عنوان منبع موثق دربارهٔ تکالیف پرستش و آیین دینی و همچنین در «نامکیهای» (نامه‌ها) منوشچیهر نیز نام رفته است. یک رشته پاسخهایی که وی می‌دهد و مشتمل برهمان دستنویسی است که به بندهشن بزرگ (TDI یا کهنترین دستنویس) معروف است تنها بتازگی انتشار یافته است. پاسخهای آتورفرنبغ کوتاه و موجزند و در مورد مسائل یا اصول قانونی جاری هرگز نظر کلی ارائه نمی‌دهد، و این امر در مورد برخی از آثار دیگری که می‌خواهیم به بررسی آنها بپردازیم نیز صادق است. در واقع بیشتر پاسخها به‌نکات بسیار کم اهمیت طهارت مربوط می‌شوند و غالباً تکراری می‌باشند. اما برخی از آنها که گوشه‌هایی از قانون ازدواج و

قوانین ارث را روشن می‌سازند یا گه‌گاه به‌قبول اسلام از سوی عضوی از افراد خانواده مربوط می‌گردند جالب توجه اند. دو پاسخ به‌ما می‌گویند که ازدواج با محارم هنوز رسمی زنده و معمول بود؛ خویتدات (Xétodat، ازدواج با خواهر یا دختر) حتی برخلاف میل خواهر یا دختر به‌اجرا گذاشته می‌شد، اما بی‌موافقت شوهران عملی نمی‌گردید. ذکر موارد بسیاری از آلایش و ناپاکی بواسطهٔ تماس با شخص یا شیئی ناپاک ظاهراً نشان می‌دهد که قوانین مدون در ویدیودات (وندیداد) در شرف فراموشی بودند و به‌گزارش دینکرت دایر برآنکه آتورفرنبغ قطعات پراکندهٔ اوستای موجود تا زمان خود را برای هیربدان (érpat) و موبدان که از شمارشان همواره کاسته می‌شد گردآوری کرده بود معنی می‌بخشد.

اما مهمترین گزیده‌ها که نیز از اذوین نامک منشأ می‌گیرند کتاب چهارم دینکرت را تشکیل می‌دهند. کتاب با نوعی شرح فلسفی «نمود» امش سپنت (امشاسپندان) که یادآور مذهب نو افلاطونی جدید است آغاز می‌گردد. از احدیت ناآفریده که در آغاز هست و هومن یا نخستین آفریده صادر می‌شود که آفرینش او به‌لحاظی برای دفع تازش اهریمن است؛ بنابراین ثنویتی وجود دارد که براثر آن در وجود آمدن دیگر آفریدگان آغازین به‌آسانی قابل تبیین است. مؤلف با رسیدن به‌شهریور که بیانگر توانایی جنگ افزارها و جنبهٔ نظامی پادشاهی است، فهرستی از اسامی پادشاهان نخستین ساسانی بدست می‌دهد که در حفظ دیانت صحیح زردشتی نقشی داشتند. محتمل می‌نماید که فرمانهای آنان در اینجا عیناً نقل شده است، زیرا سبک مطنطن و پرهیمنهٔ اینگونه اسناد به‌آسانی قابل تشخیص است. مؤلف پس‌از پرداختن به آفریدگان گیتی (géti) فرصت می‌یابد که به‌طور بسیار مختصر به‌بحث در شمار زیادی از مسائل کلامی بپردازد که کتاب سوم دینکرت آموزش مفصلتری دربارهٔ آنها می‌دهد. احتمالاً کتاب چهارم صرفاً خلاصهٔ مطالبی که در کتاب سوم آمده نیست، بلکه بیانگر تلاشی است در جهت پایه‌گذاری آموزه‌ای کلامی و فلسفی که در کنار آن اندیشهٔ مزدایی چندین قرن پیش و پس‌از وارد شدن اسلام به‌نظامی مبتنی بردو اندیشهٔ جزمی عمده یعنی دوگانه پرستی و آفرینش توسط خداوندی خردمند و دوراندیش ادامه یافت.

۲ـ منوشچیهر گشن‌یم

این موبد که از اعقاب آتورفرنبغ و موبد بزرگ فارس و کرمان بود در نیمهٔ دوم سدهٔ سوم هجری /نهم میلادی زندگی می‌کرد و از طریق دو منبع مکتوب بسیار متفاوت برما شناخته است. دو منبع یکی مجموعهٔ سه‌نامه است دربارهٔ اقتراحی پیرامون اعمال دینی که در آنها وی به‌برادرش زاتسپرم، موبد سیرکان که اهالی آن‌از موبد خود شکایت کردند اعتراض می‌کند. زاتسپرم تعلیم داده بود که‌مراسم تطهیر برنشوم را که نقش مهمی در زندگی مزداپرستان داشت می‌توان با تطهیر کمتری به‌طور کلی برگزار نکرد. منوشچیهر در نامهٔ اول با اهل سیرکان سخن گفت و خط استدلال وی ثابت کردن اعتبار و سندیت برتر نص اوستا در این مناسبت‌است وعقیده دارد که‌اختلاف آرای میان موبدان زردشتی که‌به‌احتمال زیاد برای داوری پیرامون قانونی بودن بدعت و نوآوری زاتسپرم بـه‌انجمنی فراخوانده شده بودند به‌هیچ‌

وجه از اهمیت و اعتبار اوستا نمی‌کاهد. در اینجا و آنجا نقلهایی از مجموعهٔ قوانین وجود دارد که چنانکه معلوم گردید مدتها پیش توسط مغان و مفسران برپایهٔ قوانین اوستایی تدوین شده بود. منوشچیهر نامهٔ دوم را به زاتسپرم نوشت و تا آنجا که از این متن دشوار می‌توان دریافت وی در این نامه همان گونه محاجه کرد که در نامهٔ قبلی کرده بود. منوشچیهر (ii، ll ۱۲-۹) مایل بودنشان دهد که چگونه یک تفسیر مجاز می‌تواند در موردی خاص با تفسیر دیگری تکمیل گردد که نظیر مورد اختلاف میان افرگ و میتوماه یا آتورفرنبغ. ویندات و آتور بوسیت مناسبتر بلکه نیز کلا معتبرتر باشد. این استدلال را ممکن بود برای استفاده‌ای که همزمان از زیج شاهی (یعنی ایران)، هندی و بطلمیوسی به‌منظور تعیین موقع خورشید، زحل (کیوان) یامریخ (وهران) می‌شد بکار برد. نامه باتذکر شدیداللحنی ادامه می‌یابد: منوشچیهر به‌برادرش اطلاع می‌دهد که وی قبلا به‌مردم سیرکان نامه نوشته است و فرمانی (نامهٔ سوم) به کلیهٔ زردشتیان ایران صادر کرده و آنها را از تبعیت زاتسپرم منع نموده است.

تازگی این اسناد که هدف اصلی آنها اکنون چندان اهمیتی ندارد تذکر بی‌پردهٔ سلسله مراتب زردشتی در شرایطی است که این آیین دیگر از حمایت دولت برخوردار نبود. لحن محترمانهٔ سراسر نامه‌ها با بیان خشک و کمابیش تفتیشگرانهٔ سیاست دینی اوایل دورهٔ ساسانی در برابر «انحرافات» فرق دارد (دینکرت، کتاب چهارم، ترجمهٔ انگلیسی زهنر، زروان، ص ۹-۷). انشای موقرو سنجیده منوشچیهر اصلا تندو زننده نیست و بنظر می‌رسد وی از نفوذ و قدرت خود تنها برای متوجه کردن گروه زاتسپرم از خطر رهبر خود استفاده می‌کند.

اثر دیگر منوشچیهر داتستان دینیک است. در این کتاب وی به‌بحث در مسائل گوناگونی می‌پردازد که احتمالا مسلم فرض شده بودند: در این دوره دلیل خوبی برای تکرار مطالب و نکات آموزه و عمل که مزداپرستان در خطر فراموش کردن آنها بودند وجود داشت. به‌رغم اختلاف سبک نگارش میان داتستان دینیک و «نامه‌ها» دلیل قاطعی وجود ندارد که ثابت کند کدامیک از آنها زودتر از دیگری نوشته شده است.

نامه‌های سرگشاده و بیانیه نثری سنگین و پیچیده دارند، اما داتستان دینیک روشنتر و سر راست‌تر است که بی‌گمان بواسطهٔ آن‌است که مطالب آن‌بیشتر غیر شخصی است. این کتاب مجموعهٔ نودویک پاسخ به‌پرسشهایی است که از سوی مهر-خورشید (ی) آتور-ماهان و زردشتی دیگری که نامش درکتاب نیامده مطرح گردید. داتستان با دیباچه‌ای با سبک رسمی و تشریفاتی که به‌سبک «نامه‌ها» نزدیک است آغاز می‌شود و سپس بی‌درنگ به‌مطالبی می‌پردازد که می‌توان گفت دقیقاً به‌پرسشهایی که شده مربوط است. این پرسشها به‌ترتیب زیر است:

پرسش ۳-۱ به‌بحث در انسان «بخرد» یعنی صورت نوعی و مثل اعلای نه همان گیومرت، نخستین انسان یا انسان آغازین، بلکه زردشت، آورندهٔ وحی و پسرش سوشیانس می‌پردازد که پس‌از مرگ زردشت زاده می‌شود و دور آفرینش را بپایان می‌رساند و موجب تبدیل صورت روز باز پسین (فراشکرت) می‌گردد. این آموزهٔ سنتی که زردشت را در میانهٔ تاریخ جهان قرار می‌دهد احتمالا در تقابل با نگرش اسلامی در مورد انسان الکامل احیا گردید، جز آنکه البته قضیه عکس آن بود وکلام ایرانی سرمشق مسلمانان گردید- معمایی که غالباً به‌آن

برمی‌خوریم. بهرتقدیر، بنابر مضمون اصلی مزداگرایی مقصود از انسان کامل پرستش خدای خیر متعال و مبارزه با شروبدی است؛ خردی که ناظر برحکومت الهی است برای هردوره فرمانروایی پیش‌بینی می‌کند که دیندار و پارساست. این پویش مستمر کمال خالی ازدشواریها و شداید نیست. (پرسشهای ۶ ـ ٤)، امری که می‌خواهد تنها برسرشت نظامی دین تأکید کند. پرسشهای ۱٤ ـ ۸ به بررسی تأثیر کرده‌های آدمی یا اعمالی که دیگران به‌خاطر او انجام دادند می‌پردازد، بسته به‌اینکه او سفارش کرده باشد این اعمال پس‌از مرگ او انجام داده شود یا نشود ـ مسأله‌ای مهم نظر به دعاها و مراسمی که در زندگی یا پس‌از مرگ یک زردشتی لازم است. ممکن است بپرسند وقتی که جسد برای دریده شدن تسلیم سگان وپرندگان شکاری شده است، آیا روح که گرچه از بدن جدا شده، اما هنوز در نزدیکیهای آن پرسه می‌زند، هنوز عذاب می‌کشد (پرسشهای ۱۷ ـ ۱۵)؟ این نکته گفتنی است که همواره وقتی از پرندگان شکاری یاد می‌شود از سگان نیزنام می‌رود. این امر نشان می‌دهد که روشی که‌امروزه معمول‌است‌با گذشته فرق دارد در زمان‌حاضر جسدراتنها در معرض‌پرندگان می‌گذارند و وظیفهٔ سگ صرفاً تنها راندن ارواح خبیثه از جسد ازطریق دیدن آن (سگ دید) است. در پرسش ۱۸ از دیدن اوهرمزدواهریمن که برای مرده دست می‌دهد سخن می‌رود، و پاسخ که مبتنی بر نص اوستاست یادآور اسطوره‌ای کهن است که تاکنون تنها در شکل مانوی آن صدق کرد. اوهرمزد به‌درخواستی که زردشت از وی کرد که دست خود درازکند با گفتن اینکه دست گیومرت را بگیر پاسخ می‌دهد ـ همهٔ اینها در زمان بیکران اتفاق می‌افتد که در آن گذشت زمان بیرون از جهان مادی است ـ و در عوض آن وی اوهرمزد رادر رستاخیز بدن خواهد دید. بدین ترتیب این گناهکاران هستند که از رحمت عام خداوند سود خواهند برد، درحالی که نیکوکاران خدا را خواهند دید و با ورود در هستی اوهرمزد شادمان می‌شوند.

همهٔ این فصول جزئیات دقیقی برای مطالعه و بررسی انسان شناسی مزدایی بدست می‌دهند و سند علاقه‌مندی متألهان این دوره به‌ماهیت خوشی سرمدی بهشت می‌باشند، سیمایی که در تقابل با آثار عامه پسند دورهٔ ساسانی نظیر ارداویرافنامه است که مؤلف آن از وصف آلام دوزخ لذت خاصی می‌برد. درفصل ۶۳ بحثی باز می‌شود که از اهمیت زیادی برخوردار است: در نبرد میان اوهرمزد و آفریدگانش از یک سو و اهریمن و یارانش از سوی دیگر متجاوزی که باید مورد سرزنش و نکوهش قرار گیرد کلاً طرف اهریمن است. بدیها که اوهرمزد در مورد آنها مسؤول‌است، دقیقاً کیفرها یااعمال دفاع مشروع می‌باشند. در ضمن باید توجه داشت که هیچ نشانه‌ای از هرگونه جدال برسر دوام و خلود آلام دوزخ وجود ندارد؛ چنین اقتراحی تازمانهای بعد برنخاست.

پرسش ۳۸ به‌بررسی اعمال عبادی می‌پردازد و اهمیت‌گوناگون کمربندمقدس‌مزداییان، یاکوستیک که در عین حال نماد بندگی انسان (بندکه) نسبت به اوهرمزد و جدایی میان بالا و پایین بدن است را می‌سنجد. کوستیک یک صورت نوعی و مثل اعلای آسمانی دارد که کهکشان و خود دین است. از نمادهای ساخت و ترکیب کوستیک و نیز از گناهانی که به آن مربوط می‌شود، مانند راه رفتن بدون کوستیک و حرف زدن در حین خوردن در پرسش بعدی گفت‌وگو می‌شود. چون بستن کوستیک یک ویژگی مزدایی است، در اینجا بحثی پیراسون

سنگینی گناه ارتداد (پرسش ٤٠) و قدر و ارزش کسانی که می‌کوشند از ارتکاب این گناه جلوگیری شود (پرسش ٤١) در می‌گیرد. پرسشهای دیگری دربارهٔ **درون** (پرسش ٤٢) و فدیه **پایزشن** (پرسش ٤٧) و مجموعه‌ای از پرسشها پیرامون ارزشهای نسبی معرفت نظری و عملی برای موبدان که برخی از آنها متون را از برند و پاره‌ای دیگر در شعایر دینی کار-آزموده‌اند که همهٔ اینها تأثیر محسوسی در مواجب و مستمری آنها دارد (پرسشهای ٦٠،٦-٤٣) بدنبال می‌آید. این پرسشها کان اخبار دربارهٔ وضع روحانیت مزدایی در دو قرن پس از فتح ایران بردست تازیان می‌باشد. شمار موبدان اندک، دارای آموزش بد وتهیدستند، وسؤال می‌شود که آنها برای زنده ماندن چه تدابیری باید بیندیشند (پرسش ٤٥). بحثهای زیادی دربارهٔ مواجب آنها وجود دارد (پرسشهای ٨ - ٨١) و نیز بحثی پیرامون اخلاق و رعایت اصول معاملات اقتصادی، نظیر ارزان خریدن کالا و گران فروختن آن و خصوصاً دادوستد کردن با غیر مزداییان و غیر ایرانیان. (نه همان مهاجمان عرب که شمار آنها چندان زیاد نبود، بلکه جمیعتهای سامی نژاد امپراتوری سابق ایران، نظیر مسیحیان و یهودیان که از دیرباز در این کشور سکونت داشتند را نیز باید از این زمره در شمار آورد.) این داده‌ها برای بررسی جمعیت شناسی ایران پیش‌از اسلام یا در سالهای نخست فتوح از اهمیت زیادی برخوردارند. داده‌های مزبور برای مطالعهٔ مناسبات میان اسلام‌اولیه و «رعایای» غیر مسلمان آن که در بسیاری اوقات تنها برپایهٔ اطلاعات پیرامون کشورهایی که جمعیت مسیحی ویهودی داشتند، نظیر مصر و سوریه مورد بررسی قرار گرفتند زمینه‌ای بدست می‌دهند.

از سیماهای خاص این مناسبات حفظ حقوق شخصی اهل‌الکتاب و مانند آن بود. منوشچیهر به‌پرسشهای ٦١-٥٣ با بحثهای طولانی در اطراف نهاده‌های عمدهٔ حقوق خانوادهٔ ایرانی، نظیر ریاست برخانواده (دوتک سرداریه) که خصوصاً اگر خانواده صاحب دارایی باشد هرگز نباید در آن قصور گردد و باید آن را پیش‌بینی کرد پاسخ می‌دهد. گه‌گاه وضع خود خانواده ممکن است راه‌حلی پیش پا گذارد، یا رئیس خانواده ممکن است آن را به‌آینده‌ای که پیش‌از مرگش باشد موکول کند. در آخرین چاره‌جویی، کارگزاران دولتی برای تعیین شایسته‌ترین شخصی که در پیشامدها رئیس جدید خانواده باشد پا در میانی می‌کنند. یک رسم بسیار بدیع رسم ستریه (Sturih) است (باز هم مطابق رسومی که وظیفهٔ سرداریه را تفویض می‌کند). ستریه مسؤولیتی است برای ادارهٔ دارایی کسی با ارزش معین که به‌کسی داده می‌شود، در عوض و بجای کسی که وارث قانونی یا انتخابی ندارد. این روش واگذاری ادارهٔ دارایی برعهدهٔ کسی، با حفظ دارایی که نگهداری آن منظور نظر قرار گرفته موجب دوام و استمرار خانواده می‌گردد. به‌این موضوع نمی‌توان بیش‌از این در اینجا پرداخت، اماموضوعی است که برای جامعه‌شناسان و نویسندگان تاریخ حقوق جالب خواهد بود. **ماتیکان هزار دستان** بارها به‌این رسم اشاره می‌کند، اما به‌پای تشریح تقریباً تعلیمی کتاب **داتستان‌دینیک** نمی‌رسد. رسم دیگری که اشغال ایران بردست تازیان آن را منسوخ نکرد و به‌عنوان قانون جاری و مرسوم مزداییان ادامه یافت، زناشویی خواهر و برادر یا خویتدات بود که در پرسش ٦٤ مورد بررسی قرار می‌گیرد. پرسشهای ٧١-٧ به‌گناهان جنسی، خصوصاً لواط تخصیص یافته که در هر بحثی پیرامون اخلاقیات مزدایی غالباً به‌آن اشاره رفته است.

منوشچیهر به‌پرسشهای دربارهٔ آیینهای نیایش، مانند گیتی — خریت (geti_xrit)، زندک روان (Zindak _ rwan) و هماک ـ دین (hamak _ Den) با ترتیبی منظم پاسخ می‌دهد (پرسشهای ۷۹، ۸۰، ۸۲) و تشریحاتی نظیر کیهان آفرینی آنقدر تکرار می‌شود که در **بندهشن** و «گزیده‌های» زاتسپرم نیز می‌توانش خواند: این همان چیزی است که شاید بتوان آن را حکمت طبیعی اساطیری نامید، زیرا به‌استثنای پرسش ۹۰ که بسیار مبهم است و با اصطلاحات شبه فلسفی به‌بحث در حرکت افلاک می‌پردازند، کاملا مبتنی برروایت است.

کتاب با گزیده‌ای از «اقوال گذشتگان» که رؤوس مطالب آغاز کتاب ششم **دینکرت** است پایان می‌گیرد. در هردو متن تا اندازه‌ای دست برده شد و می‌توان از روی یکی دیگری را اصلاح و تصحیح کرد. آشکارا پیداست که هردو متن از جای دیگری اقتباس شده‌اند: کلمات قصاری که در این دو متن آمده آشکارا قدمتی بیشتر از خود آنها دارند و احتمالا آنها قاموسی را تشکیل می‌دادند که در صورت لزوم به‌آنها ارجاع می‌شد. پیش‌از این یادآوری شده است (ج ۳) که مؤلف **شایست نی‌شایست** در پایان بخش دوم کتابش از این کتاب بهره برده است.

۳ـ «روایت» ایمیت اشوهیشتن

مؤلف این اثر برادرزادهٔ منوشچیهر بود. وی در نیمهٔ اول سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی پس‌از مرگ عمش موبد بخش پهناوری از جنوب ایران بود. این کتاب مجموعهٔ پاسخهای ایمیت به‌پرسشهایی بود که آتورگشسب مهرانش آتورگشسب نامی از وی کرده بود و تقریباً تمام کتاب به‌مسائل واقعی برخاسته از وضع مزداییان در ایران عهد اسلامی می‌پردازد. نفوذ و تأثیر اسلام در این کتاب بسیار بیش‌از کتابهای **داتستان دینیک** یا **دینکرت** بچشم می‌خورد. و برای تداخل با قوانینی که هنوز برجامعهٔ زردشتیان حاکم است، خصوصاً قانون خانواده و بالخاصه رسم ستریه نشان داده می‌شود. در اینجا از فرصت برای توضیح روشن چگونگی عمل این رسم و سنت و توصیف مقام زن در خانوادهٔ خود و در خانهٔ شوهر استفاده می‌شود. برحسب اینکه پدر او وارثی دارد یا نه، اعم از وارث طبیعی یا اختیاری، جدای از او، وی برای بستن عقد ازدواج «غیر مشروط» یا «مجاز» (Patix Sayiha) که بتنهایی به‌او حق می‌دهد تا تمامی دارایی خود را به‌سود همسرو فرزندانش مصرف کند یا آزاد است یا نیست. همچنین اگر وی قبلا ازدواج کرده بود، تنها چاکر (cagar) زن همسر دوم خود بود. (اما موقع او اگر از همسر اولش فرزندانی داشت چندان روشن نیست.) در مورد طلاق، گفته می‌شود وقتی معتبر و قانونی است که زن به‌طور قطع مقصر باشد یا بدین امر موافقت کند. (نباید تصور کرد این امتیازی برای زنان بود). در مسائل وراثت، قبول‌اسلام از سوی یکی از اعضای مرد خانواده تقریباً همواره موجب تغییر موقع زن می‌گردید. اگر یکی از برادران زن بمیرد و دیگری مسلمان گردد، و بدین ترتیب، با این کار، مطابق قانون‌مزدایی از حقوق مدنی محروم شود، موقع وی نیز تغییر می‌کند و حتی پس‌از ازدواج تازه نیز در این

وضع باقی می‌ماند (پرسشهای ۲ و ۱). اموالی که مرتد به هنگامی که مزدایی بود کسب کرده بود مجاز نیست در تصرف وی باقی بماند، زیرا یک گفتار حقوقی کهن مقرر می‌دارد اموالی که زمانی متعلق به یک مزدایی بود روا نیست از دست مزدایی بیرون رود (پرسش ٤). اما این قاعده در یک جامعهٔ مزدایی ضعیف و رو به تحلیل همیشه رعایت نمی‌شود (پرسش ۲۵). توبه و بازگشت نیز پیش‌بینی گردیده و توبه کار پس از مرگ از همان امتیازات روحانی بهره می‌برد که مزداییان دیگر می‌برند (پرسش ۲٦). نزدیک شدن به غیر مزداییان (اکدین) سوجب آلودگی می‌گردد و مزداگرایی چنانکه معروف است، از این نظر بسیار دقیق و وسواسی است. از حمامهای گرم مسلمانان بهیچ‌وجه نباید استفاده گردد (پرسش ۱۹) و اگر مسلمانی برای زهکشی چاهی به‌درون آن رفته است لازم است که با دقت زیاد چاه را پاک و تطهیر کرد (پرسش ۳٦). گناه زنا با زن غیر مزدایی که به تولد فرزندی بینجامد که با دین بدپرورش یابد سنگینتر از همهٔ گناهان است (پرسش ٤۲). در خصوص آلودگی و تطهیر، نه همان از حضور مسلمانان، بلکه بواسطهٔ کمی تعداد یا ناشایستگی و بی کفایتی تطهیر کنندگان، یعنی هیربدان نیز دشواریهایی برمی‌خیزد. با داوری از روی دفعاتی که به این مسأله اشاره می‌شود، چنان می‌نماید که این امر اشتغال ذهن اصلی کتاب است، زیرا وجود هیربد نه همان برای مقاصد تطهیر، بلکه برای واداشتن مزداییان به انجام وظایفی که قانون خانواده تکلیف کرده بود لازم بود. در جایی که هیربد در دسترس نیست باید به مردی رو آورد که محققاً دارای دانش و کمالی والاست و یا دست کم نیک آوازه است (پرسش ٦). تردیدی نیست که غالباً هیربدانی بوده‌اند که شغل خود را به‌خاطر پرداختن به‌مشاغلی پرسودتر، مانند سپاهیگری و راهزنی ترک می‌گفتند؛ این افراد در صورتی که برمی‌گشتند آنها را از شغل مقدسشان بر کنار می‌کردند (پرسشهای ۱۱ و ۱۰)، و این نیز عاملی بود که به کاهش هنوز بیشتر آنان کمک می‌کرد. اگر آنان از پرداختن دین یا جریمه قصور می‌کردند، در آینده امکان نداشت مگر برای وظایف و مشاغل کوچک و کم اهمیت بکار گرفته شوند (پرسش ۹). بنابراین هیچ جای شگفتی نیست که پاره‌ای اشخاص کم لیاقت توانستند مشاغلشان را بزور حفظ کنند (پرسش ۱۲).

یک پرسش بظاهر کاملا عملی در مورد ستایش یا نکوهش مردی که پس از تصمیم گرفتن به‌ساختن پلی جهت استفادهٔ هموطنانش، تغییر رأی می‌دهد و پول را برای مقاصد دیگر در نظر می‌گیرد، سوجب بحثی طولانی و دقیق پیرامون ارزش تعهدات بنابر شرایط و روش انجام این تعهدات می‌گردد (پرسش ۱۷).

با انتشار **روایت** ایمیت چند سالی پیش‌ازنشر **روایت** آتورفرنبغ (نگاه کنید به‌صفحات پیشین) یکی از شگفت‌انگیزترین ذخایر سر به‌مهر می‌بایست گروه پرسشهای کوچکی باشد که به‌اشکال ازدواج میان خویشان نزدیک (خویندات) تخصیص یافت و تا قرن گذشته به‌وجود آن حتی در عهود بسیار قدیم نیز بشدت اعتراض می‌شد. پاسخهای کتاب در مورد کاربندی این رسم، اشکال گوناگون آن (ازدواج با خواهر، دختر یا مادر)، شبه تشریفاتی بودن آن (قول و پیمان لفظی، گواهیها) و خصوصاً در مورد اعتقاد بـه ماهیت شایسته و ستودهٔ این عمل، اینکه مرد باید عملا آن را انجام دهد، یا قصد آن کند و بعدها منصرف شود، یا این رسم در میان

دیگران ترویج شود، یا بدون امید به‌صاحب فرزند شدن مجال تردید نمی‌دهد (پرسشهای ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۳۰). از لحاظ زمینهٔ تاریخی حیرت انگیز است که این رسم با تمام قوت درداخل جامعهٔ مزدایی که از همه سو در احاطهٔ اسلام بود دوام آورد. نمی‌دانیم که آیا زمامداران مسلمان از این مسأله بی‌خبربودند یا ترجیح می‌دادند درمورداعمالی که دقیقاً به‌حقوق شخصی «رعایای» آنان مربوط می‌گشت تجاهل کنند؟ بهرتقدیر، بحثهایی را که این پرسشها علیه این زمینهٔ تاریخی آشکار برانگیخت بی‌گمان نمی‌توان بحثهای بیهوده یا فرهنگستانی تلقی کرد.

به‌طور گذرا یادآور می‌شویم که در دو بخش فرقی گذاشته شد میان «مرتدان» و اشخاصی که در دین بد «اکدین» تولد می‌یابند (پرسشهای ۴، ۶) اما با وجود این، به‌فضایل مزدایی عمل کرده‌اند (پرسشهای ۲۶، ۲۸).

دو بخش مشتمل است برپاسخهای کوتاه به‌مجموعه‌ای از پرسشهای کلامی. دستهٔ اول (پرسش ۳۹) یادآور نکات مهم معادشناسی فردی است: سرنوشت روح پس‌از مرگ و پیش‌از رستاخیز جسم، تأثیر اعتراف به‌گناهان (پتیت، patét) کوتاهی و قصور در اعتراف، مراسم سه‌شبه (ستوش، SatuS)، دوام عذاب جسم تنها تا رستاخیز، حمایت آفریدگار از ارواح مردگان، حتی در دوزخ. وجود یک برزخ برای گناهکاران «میانه رو»، فرق میان درستکار و بدکار - انسان درستکار از جامعه‌ای که از سنخ او در آن‌بسر می‌برند برخوردار می‌شود، اما انسان بدکار خود را تنها می‌بیند. دستهٔ دوم (پرسش ۴۰) به‌جنبه‌های گوناگون مسألهٔ مهمی می‌پردازد که مزداییان و مسلمانان فراوان به‌بحث در آن پرداختند، مسأله این است که تا کجای دامنهٔ فعالیتهای انسان را تقدیر الهی یا اختیار خود او حاکم است؟

این کتاب مانند آثار منوشچیهر، پیرامون زندگی عملی مزداییان در زمانی که حالت تدافعی در برابر اسلام داشتند پاره‌ای اسناد و مدارک گرانبها بدست می‌دهند. در پی **روایت** آتورفرنبغ در دستنویس ایرانی **بندهش** (TD۲) دستهٔ دیگری از چهار پرسش هیربد سپنددات فرخ برزین است که موبد بزرگ، فره سروش و هراسان در سال ۱۰۰۸ میلادی به‌آن پاسخ می‌دهد. تنها نسخهٔ این اثر مهم ما را از پیشامد نادر تعارض و کشاکش میان مزداییان خراسان و یکی از کارگزاران بغداد (سلطانیک) که ابومنصور (؟) نامی را که ظاهراً مسلمان بود واداشت تا روزهایی به‌سال بیفزاید باخبر می‌سازد. پس‌از صفحهٔ آخر این روایت سی‌پرسش دیگر دربارهٔ موضوعات عبادی می‌آید. هیچ نشانه‌ای که ثابت کند مؤلف پرسشها و روایت پیشین یک نفر باشد در دست نیست. آثار نظری‌ای که هم اکنون به‌بررسی آنها خواهیم پرداخت چندان هم بازتاب اوضاع تاریخی، نظیر تعارض و کشاکش بنیادی آموزه که‌مزداییان در آن حالت تهاجمی گرفتند نیستند.

۴ـ «کتاب سوم دینکرت»

در مجلد پیشین کتاب حاضر بخشهایی از دینکرت که مضامین آن را بی‌گمان در دورهٔ ساسانی می‌شناختند مورد بررسی قرار گرفت. در اینجا توجهٔ ویژه‌ای خواهد شد به‌کتاب سوم که

مهمترین اثر کلامی مزداییان است. دیگر کتب «آیینی»، یعنی کتاب چهارم و پنجم ظاهراً تحریر یا گزیده‌هایی از نوشته‌های متقدم می‌باشند که بردست یک یا چند مؤلف نوشته شدند. مؤلف یا ویراستار کتاب سوم موبدی به‌نام آتورپات امیتان بود؛ مطابق اطلاعاتی که مسعودی و حمزه بدست می‌دهند زمان حیات وی را می‌توان نزدیک میانهٔ سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی تعیین کرد و معروف است که او رهبر روحانی مزداییان جنوب ایران بود. وی تا فصل پایانی کتاب سوم که در آن تاریخ نقل سینه به‌سینهٔ اوستا و نقشی که آتور فرنبغ در آن داشته را دنبال می‌کند از هویت خود چیزی نمی‌گوید. کار خود او بیشتر گرد آوری و خلاصه کردن مجموعهٔ اندیشهٔ دینی بیان شده در کتب متأخر و عمدتاً در زند، اقوال گذشتگان و اذوین ناهک آتورفرنبغ بود که احتمالا پیش‌از این تألیف شده بود. از محتوای کتابهای اول و دوم دینکرت او چیزی نمی‌دانیم. مندرجات کتاب سوم بـا عبارت «از (یا بنابر) دین بهی» که در پایان عناوین تقریباً کلیهٔ فصول آمده، مگر فصولی کـه از ظاهر دین گفت‌وگو می‌کنند، کاملا روشن و واضح است. این امر نشان می‌دهد کـه هدف مؤلف نظام بخشیدن دین و رواج دادن اصول (فلسفی) است که به‌بافت و ساختار آن نیرو می‌بخشد.

کتاب با دوازده پاسخ کوتاه به‌پرسشهای «مرتدان» گوناگون و شانزده پاسخ دیگر به پرسشهای یکی از شاگردان آغاز می‌شود. صفحه‌ای که پرسش اول در آن آمده در تنهادستنویس موجود از میان رفته است و صفحات بعدی نیز ناقص و پریشان می‌باشند. از این‌گذشته، این دستنویس بسیار ناقص است و به‌تصحیحات و اصلاحات مداوم نیاز دارد؛ حتی نسخه بردار در چند مورد از این امر آگاه بود و صلاح دانست فصل کـاملی را کـه خود بداستنساخ کرده بود یا از مأخذی که خود بـد نوشته شده بود سواد بـرداشت تکرار کند. به‌رغم استادی و دقت نظر دانشمندان معاصر، صفحات متعددی از این کتاب همچنان مبهم خواهد ماند.

جـدا از بـرخی فصول طولانی پیرامـون خویتدات (فصل ۸۰)، گیتی (فصل ۱۲۳) و پـزشکی (فصل ۸۰) هیچ فصلی از سه یـا چهار صفحه بیشتر نیست. نظم و ترتیب فصول کتاب کاملا دلبخواهی است: برخی فصول، مـانند فصولی که مشتمل است برپاسخ به‌آرایی که در فصل گذشته ضابطه یافته، نظم درستی دارنـد، امـا غالباً پیوند میان آنها ضعیف و بیشتر تابع لفظ است تا معنی. اما در مورد وحدت و پیوستگی کتاب تردیدی نیست: در سراسر کتاب موضوعات واحدی دنبال می‌شوند و اندیشه‌های واحدی مورد بحث قرار می‌گیرند از نظر-گاههایی که گه‌گاه هیچ تفاوتی باهم ندارند.

از این گذشته، تنها اشتغال ذهنی کـه بر تألیف کتاب حاکم بود از اوضاع و احوال عقیدتی زمان تألیف این اثر پدیدار می‌گردد. نباید فراموش کرد که در زمان و مکان پیدایی این اثر، گسترش اندیشهٔ اسلامی وسیع و همه‌جانبه بود؛ بنابراین مقصود این کتاب هم‌تحکیم بخشیدن پایه‌های ایمان مزداییان بود که —دقیقاً متناسب با تراز فکری خود —به‌دست کشیدن از آیین باستانی خود که باری از اسطوره و شعایر داشت وسوسه شده بودند و هم تبیین و توضیح آن با بیانی فهم پـذیـر و اقناع کننده بـرای آن دسته از پرشورترین مهاجمان که می-بایست آن را مورد تمسخر قـرار می‌دادنـد. امـا آیین خود آنها قابـل انتقاد بود، و از این رو دفاع از مزداگرایی می‌بایست تقریباً خواه‌ناخواه همراه بـا حملاتی منظم به‌آیین جدید بوده

باشد. این تهاجم ندرتاً متوجه متون است بلکه با تمام وزن خود متوجه آن آموزه‌هایی است که مورد قبول دشمن است، و برای نیل بدین مقصود، چون تمسک به‌اسناد و مدارک در اینجا اعتباری نداشت، ازین رو این فلسفهٔ تعقلی است که غالب است، استدلال عقلانی که بتنهایی می‌تواند بار عقیده و ایمان را بردوش کشد.

در اینجا چیزی هست که با فرصت طلبی دیالکتیکی کاملا فرق دارد؛ وقتی که متکلم مسلمان با فلاسفهٔ یونان یا فیلسوفان مسلمان جدل می‌کند، برای اینکه آنان را کاملا بی‌اعتبار سازد هم خود را مصروف جست وجوی تضادهای درونی معتقدات مخالفان و معارضان خود می‌کند. اینها براهین عقلی می‌باشند که می‌توانشان در برابر فرایندهای خود عقل نیز بکار برد. خط استدلال مزدایی از مسیر کاملا متفاوتی می‌گذرد: این خط استدلال برشالودهٔ حقایق بزرگ ماوراءالطبیعه در تقابل با نظامهای ماوراءالطبیعهٔ تنگ و محدود — اغلب تعمداً، از لحاظ نظری محدود —متکلمان مسلمان پایه‌گذاری می‌شود. قدرت مطلق خداوند، عدالت او، رحمت او، حکمت او پایه‌های شناخت و بدین ترتیب معیار آن حقیقت می‌باشند که مورد بحث است. خواه‌ناخواه این نقطهٔ آغاز مقایسه خواهد شد با نظرگاه معتزلیان، و می‌توان تصور کرد که وقتی آنان در حدیثی مشهور به«مجوس اسلام» متهم گردیدند تنها به‌خاطر نظریهٔ اختیار انسان نبود که مطرح می‌کردند، بلکه از دو جهت بود، استدلالشان را برپایهٔ عدالت خداوند قرار می‌دادند، سپس آنچه را که باید یا نباید بدرستی منتسب به‌خداوند دانست به‌عنوان نتیجه استنتاج می‌کردند. این خط فکری می‌بایست به‌عنوان تحمیل کنندهٔ حدو مرز برای قدرت مطلقهٔ خداوند، و بهرتقدیر به‌عنوان زمینه ساز تعبیری از روح کتب آسمانی که بسیار دورتر از نص می‌رود ظاهر شده باشد. در واقع تعریفی که کتاب سوم **دینکرت** از مزداگرایی می‌کند و آن را توضیح می‌دهد، جدا از جدال برسر کلمات، از همان ابتدا معرفتی طبیعی (آنها خواهند گفت «فطری») از خداوند را قبول دارد و «خرد فطری» (اسن —خرت، asn_xrat) و دین بهی را اصل و اساس می‌داند. دست کم از کتاب سوم چنین برمی‌آید که **دینکرت** دربارهٔ وحی، از قبیل ارتباط اهورامزدا با انسان به‌وساطت زراتسترا یا شناسایی حقایقی همچون معادشناسی که به کمک استنتاج نمی‌توان بدان نایل گردید، نسبتاً کم سخن می‌گوید. در اخلاقیات، از سوی دیگر، میانه‌روی (patman) معیار و اصلی است که از آن خرد در قلمرو معرفت است؛ هردو نسبت، فی‌نفسه، صفت هرانسان است. این خصلتهای امکان دسترسی و کلیت است که به‌مزداگرایی آن برتری را می‌دهد که توسط یزدان‌شناس آن در سراسر کتاب تأکید می‌گردد.

اما شایسته است مدعیان و مخالفانی که متن کتاب به‌نام از آنان یاد کرده یا به‌طور غیرمستقیم به‌آنان اشاره نموده است مورد بررسی بیشتری قرار گیرند. بیش‌از همه از «علما» (کیشداران) نام رفته است که تقریباً علی‌الاطلاق مسلمان می‌باشند، اما بدون اینکه به‌این عنوان مشخص شده باشند. در تقریباً پنجاه فصل به‌دنبال آموزه‌ای که در عنوان هر فصل آمده این نکته به اثبات رسیده است که تعالیم کیشداران با مفهوم حقیقی خداوند در تعارض است.

اشارات مستقیم به‌تعالیم قرآنی در ارتباط با کیشداران همواره تکرار می‌گردد؛ پیامبر

آنان خود را خاتم‌الانبیا می‌خواند؛ آفریدگار پس‌از منع هرگونه پرستش مگر پرستش خودش به فرشتگان فرمان می‌دهد که انسان را سجده کنند. خصوصاً چنین می‌نماید که جاودانه بودن عذاب دوزخ با عدالت خداوند، و از آن بدتر، با حکمت رحمت او، با کمال تدبیر اولی او تناقض دارد. قدرت مطلقهٔ خداوند با این امر سازگار نیست که ارادهٔ او را گناه آفریدگان خود او نقض کنند، و در واقع چگونه می‌توان خیر مطلق خداوند را با هرنوع عامل بدی آشتی داد، اگر آن بدی چیزی بیش‌از صرفاً «جواز» نیست؟ هدف برخی حملات خصوصاً به‌اعتقادات معتزلی است که می‌گویند که صفات قدیمی که منبع فعل در زمانند در خداوند وجود ندارد و اینگونه صفات حادثند.

دست کم در یک مورد کیشداران نصرانیان می‌باشند: فصل چهلم کتاب از تثلیث و پوچی و بیهودگی پدر و پسر که همزمان در زمان ظاهر می‌شوند سخن می‌گوید. در خصوص یهودیان، گه‌گاه دشوار است که بتوان گفت منظور کتاب دین یا کاربندیهای آنان است، زیرا این کاربندیها میان یهودیان و مسلمانان بیکسان مشترک می‌باشند. بدین معنی که مثلا دهاک (ضحاک)، شخصیت اساطیری و دشمن یم، به‌عنوان نیای ابراهیم تلقی می‌شود، در صورتی که در **شاهنامه** وی در درجهٔ نخست نیای تازیان است. مانویان نیز از نظر دور نمی‌مانند؛ «فرایض» آنان با فرایض اعلام شدهٔ آتورپات مهراسپندان تعارض مستقیم دارد، و زندیکان (اصطلاحی که در الحادشناسی مسلمانان اگر نه دقیقاً، تقریباً در مورد مانویان بکار می‌رود) بحق مسؤول آموزهٔ دو روح تلقی می‌شوند که آوگوستین قدیس آن را برای آیندگان هم شرح داد و هم رد کرد.

سپس بنظر می‌رسد که مؤلف اطلاعات نسبتاً خوبی از اعتقادات مخالفان خود دارد و نمی‌توان او را به تحریف یابدفهمی متهم کرد؛ و باز حملهٔ وی مشق جدلی نیست، بلکه در آویختن با واقعیت است.

بی‌آنکه هیچ قصدی در تلخیص کلیهٔ فصول کتاب سوم در میان باشد آموزه‌های مهم بیان شده در آنها را می‌توان به‌منظور نشان دادن راهی که این آموزه‌ها در آن به‌هم پیوند و اتصال می‌یابند مورد بررسی قرار داد. جزم اندیشی بنیادی در مزداگرایی «کهن» وجود دارد (با نادیده گرفتن **گاثاها** که ابهامات و پیچیدگیهایی دارد که هنوز نامکشوف مانده است) که علاوه بروجود اوهرمزد آفریننده، وجود اهریمن را نیز که اصل و مایهٔ بدی است مسلم فرض می‌کند. اما از خیر تنها خیر می‌تواند صادر گردد و منشأ خیر ضرورتاً باید هرچیزی را برای آفریدگانش به‌سرانجام خیر رساند. بدین ترتیب بدی اگر معدوم نیست، سرانجام محکوم است، مسأله‌ای که توضیح اندکی درباره‌اش داده می‌شود، اما آنچه از این امر منتج می‌شود، نظیر منشأ خیر و حتی بیش‌از آن مینوگ (متعالی) است. در واقع، هنگامی که آفریدگار که جهان مینویش مورد رشک و تهاجم اهریمن قرار گرفت به‌آفریدگانش فرمان می‌دهد از جهان مینوبه گیتی درآیند ودر اینجا آنها آمادهٔ مبارزه با اهریمن وپیروزی بر وی می‌شوند، اهریمن، درعوض چیزی به‌مفهوم واقع نمی‌آفریند، بلکه از موجودات گیتی به‌عنوان عمال خود استفاده می‌کند. همین عمال هستند که درآخرالزمان در یک از هم‌گسیختگی سریع و ناگهانی ناپدید خواهند شد، یا در مورد انسانهایی که زمان خود را در دوزخ گذراندند، پالایش خواهند یافت،

تبدیل صورت خواهند داد و نامیرا و خجسته خواهند گشت. بنابراین انسان برای رسیدن به فلاح و رستگاری وظیفه‌ای نظامی دارد. وی بواسطهٔ ارادهٔ آزاد خود که به‌علت آن سرشت (Cihr) وی سرشتی خویشکام (Kamakih) می‌گردد اشرف مخلوقات است و در چهار- چوب جامعه، برحسب چهار طبقهٔ بشری—موبدان، جنگاوران، کشاورزان و صنعتگران—که در رأس آن شاه ایرانی خوب قراردارد به‌سوی هدف خویش هدایت می‌شود. بدین ترتیب نقشی که شاه ایفا می‌کرد نقشی اخلاقی، کیهانی و نیز سیاسی است، و پادشاهی همراه با خود دین بهی‌ستون جهان است. اتحاد و پیوستگی این دو ناگسستنی است و هردو دارای خرهٔ (Xverrah) — پادشاهی‌یادینی —می‌باشند. پیش‌بینی آنچه این آموزه که هم در یزدان شناسی و هم در حماسهٔ ایران تسری می‌یابد می‌بایست در بافت صرفاً دینی و باطنی اسماعیلیه و در عالم ایران بشود که مردم آن در دورهٔ اسلامی درد و دریغ برای فرهٔ پادشاهی را همچنان زنده نگه داشتند میسر است. شالوده‌های این امر در تاریخ یزدان شناختی زردشتی ریخته شده بود که در آن ویشتاسپه قهرمان و مدافع «غیر روحانی» آیین تازه بود که از سوی این آیین مشروعیت یافته بود. از سوی دیگر، فتوح اسلامی درعین حال نمونه‌ای از فتح ایران بردست بیگانگان نیز بود، چنانکه شکست زردشت گرایی با شکست امپراتوری ایران در تاریخ- نگاری مقدس که جزء و بخش اسطورهٔ دینی و ملی گردید پیوند یافته است.

برمی‌گردیم برسر مسألهٔ اختیار بشر؛ باید توجه داشت که این اندیشه سنتاً مزدایی است، زیرا گاثاها با صراحت بسیار در مورد «انتخاب» روح خیر آغازین پافشاری می‌کند، اما نباید از نظر دور داشت که دوباره احیا گردیده و دستخوش تجزیه و تحلیل فلسفی شده و از تمایز میان عمل ارادی و طبیعی استفاده می‌کند. همچنین، نظریهٔ مسؤولیت خداوند با صراحت رد می‌شود که می‌تواند مأخوذ از نصوص قرآنی باشد و بوده است. خداوند نه همان مسؤول شری که آفریده‌اش مرتکب می‌شود نیست، بلکه مسألهٔ ارتباط میان اختیار انسان و علیت خدا حتی مطرح نمی‌شود. معتزلیان با صراحت بیشتری سخن می‌گویند: خیر و شر هردو یکسان بیرون از تأثیر و نفوذ خداوند قرار دارند؛ راه‌حل آنان در دفاع از مسؤولیت بشر راه‌حلی بنیادی است. بعید است که مزداییان تعمداً این نظر را اختیار کرده باشند، اما می‌توان آگاهانه تصور کرد که معتزلیان از همان گرایش فکری پیروی کرده‌اند.

اگر چند مزداگرایی دوگرایی اخلاقی را در دورهٔ متأخرش حفظ کرده اما مفهوم دوگرایی «طبیعی» برای اینکه آگاهیهای تازه‌ای را که حکمت طبیعی یونانی‌مآب فراهم آورده بود و از مدتها پیش معرفتی عامه بوده بپذیرد به‌پاره‌ای اصلاح و تعدیل نیازداشت. تقابلها و تناقضهایی که در عالم مادی پدیدار است آشکارا در چهارچوب دوگانهٔ خیروشر نمی‌توانست بگنجد، امری که برای مدتی به‌حقیقت آن پی‌برده بودند. علم خواص عناصر و اضداد آنها بحثی منظم و اصولی را در مدنظر داشت که این واقعیتها را از حوزهٔ اخلاق، ولو متعالی و مافوق تجربی کنار می‌گذاشت. گیرایی و تازگی فصولی که به‌بحث در عالم مادی می‌پردازند در اینجا نهفته است، اگر چند این فصول به‌تازش اهریمن با ارتباط دادن آن مستقیماً به‌آفرینش و «تکامل» گیتی و مانند آن نیز اشاره می‌کنند. به‌این امر که مینوگ بواسطهٔ تازش اهریمن و می‌توان گفت «همچون وسیلهٔ دفاعی» به‌قلمرو گیتی درآمده بود کمتر اشاره می‌شود. این موضوع

انگیزهٔ نوشتن فصول بسیار جالبی دربارهٔ مراحل آفرینش گردید که با «ایجاد» آغازین ماده که سپس به‌عناصر تقسیم می‌شود آغاز می‌گردد. این عناصر گروههایی تشکیل دادند که از روی شکل (desak) آنها تعیین گردید و از آن پس رفته‌رفته به‌آحاد مستقل و پیچیده که جهان را تشکیل می‌دهد مبدل شدند. این اندیشه‌ها آرایش و ظریف‌کاری چندان پیشرفته‌ای ندارد، اما چنان نظم و نسقی یافته‌اند که پیداست مزداییان ایران، یعنی سرزمینی که تقریباً در همان ایام برخی از بزرگترین فیلسوفان را به‌فرهنگ اسلامی داده است، از این میدان تحقیق و پژوهش غافل نبوده‌اند.

کتاب سوم پس‌از علوم طبیعی می‌پردازد به‌روان شناسی، علم اخلاق و پزشکی اعم از تن و روان؛ در کهنترین متون مزدایی دربارهٔ این موضوعات و بویژه پیرامون روان و اینکه از چه عناصر روحانی گوناگونی ترکیب یافته آگاهیهای فراوانی می‌توان یافت. باز گشودن این مفاهیم، به‌رغم گذشت ایام، شاید یافتن معانی دقیقتر پاره‌ای کلمات که ریشهٔ اوستایی دارند را میسر سازد، زیرا در این زمینه، میراث ایرانی —شاید هندو ایرانی —تا اندازه‌ای برعلوم طبیعی می‌چربد. مثلا در رأس هرم نیروهای روانی «خرد فطری» (asn_xrat) قرار دارد که با «خرد یافته از راه گوش» (gos - asnut - xrat) جفت می‌گردد. در دورهٔ متأخر مزداگرایی این مفاهیم به«خرد ذاتی» و «خرد اکتسابی» تغییر یافتند، اما به‌رغم این تغییر معنای جزئی چیزی از ابعاد کیهانی گذشتهٔ خود را نگاه داشتند. اما در همهٔ این فصولی که دربارهٔ روانشناسی است چیزی که بتواند با علوم یونانی و پژوهشهای بسیار پیشرفتهٔ مذهب نو افلاطونی یا تحقیقات نظری هندی رقابت کند وجود ندارد، به‌رغم این حقیقت که علوم یونانی پیش‌از این از طریق مسیحیان سریانی زبان در عالم عرب زبان اسلام رخنهٔ وسیعی کرده بود. تجزیه و تحلیل در اینجا تنها در شکل جنینی و ابتدایی ظاهر می‌شود و عمدتاً به طبقه‌بندی کردن باورهای کهن در جریان تبدیل و استحاله مربوط می‌گردد.

بحث منظم و اصولی از اخلاقیات با خطوط دقیقتری دنبال می‌شود؛ در اینجا نیز اندیشه‌ها سنتی است، اما فهرست کردن فضایل و رذایل وسیعاً مأخوذ از مکتب مشایی است. زمینه‌هایی برای رسیدن بدین باور وجود دارد که این وام‌گیری در ایام متأخر صورت نگرفته، بلکه چنانکه از مجموعهٔ غنی و پرمایهٔ آموزش اخلاقی که کتاب ششم دینکرت را تشکیل می‌دهد استنباط می‌گردد ردپای آن را در نسکهای گمشدهٔ اوستا می‌توان دنبال کرد. دو عامل وجود دارد که به‌تأیید این گمان که در عالم ایران به‌طور گسترده‌ای علم اخلاق یونان را می‌شناختند کمک می‌کند. نخست آنکه هنگامی که مدارس آتن به‌فرمان ژوستینین بسته شد امپراتوری ساسانی از ورود فلاسفهٔ یونانی مکتب آتن به‌این کشور بگرمی استقبال کرد. این دعوت در صورتی قابل توضیح است که ایرانیان با اندیشهٔ یونانی در تماس بوده باشند. ثانیاً کشف کتیبه‌هایی در افغانستان که شامل برخی فرمانهای پریادرسی - آشوکا با ترجمهٔ ظریف و ادیبانهٔ یونانی است نشان می‌دهد که در عالم ایران بودند کسانی که با اصول فنی اندیشهٔ فلسفی یونان آشنایی کامل داشتند. در اینجا پیوندی با اصل میانه‌روی که به‌عنوان سیمای مشخص اخلاقیات ایرانی ظاهر می‌گردد وجود دارد که باید همدلی همهٔ روانهای نیک را برانگیزد (در صورتی که در عین حال آنها را از اسلام و مسیحیت رو گردان می‌سازد). با این

همه، در درون این زمینه و محیط یونانی در واقع فضایل ایرانی است که دوباره ظاهر می‌شود. ترکیب یا پیوستگی با موفقیت به‌انجام رسید و نشانه و اثر خود را بر تمامی میدان پهناور اخلاقیاتی که در حیطهٔ شناخت ایران اسلامی سده‌های میانه بود برجا گذاشت.

در این مختصر خصوصاً کوشش شده است تا آموزه‌های بنیادی را که به‌رغم نظم و ترتیب تصادفیشان می‌توان رد آنها را در سراسر این فصول دنبال کرد دسته‌بندی گردد. حتی در این بررسی بافت نظری می‌توانیم پیوند و ارتباطی با آموزه‌های گذشته ببینیم. در خواندن کتاب سوم نباید فراموش گردد که درکتاب هشتم مؤلف در هرتفصیلی گزیده‌ای از هرنسک اوستارا که بقایای فرهنگ مزدایی را زنده نگه‌داشته بود ذکرکرده است و نیز نباید از یاد برد که وی درکتاب نهم ترجمهٔ پهلوی فرگردهای متعددی از اوستای گمشده را که به‌کمک اسطوره تعالیم گاثایی را شرح کرده است گردآوری نمود. بنابراین در مورد دینی که در برابر فلسفه عقب نشسته و احتمالاً دست از خیال وحی زردشت کشیده است تردیدی وجود ندارد. حتی درکتاب سوم آموزه‌هایی از این دست می‌توان یافت. گذشته از توجیهات عقلی شعایر و استفاده از واژگان اوستایی که تنها اندکی از آن به‌پهلوی ترجمه شد و یادآور سر زندگی و استمرار این سنت دینی است، حقیقت این است که کتاب سوم مرحله‌ای را رقم می‌زند که از اهمیت بسیاری برخوردار است.

۵ـ «شکند گمانیک ویچار»

مرتان فرخ اورمزد داتان، مؤلف این آخرین رسالهٔ بزرگ دورهٔ اخیر مزداگرایی خود را مردی جویندهٔ راستی و آرزومند نهادن دین خود برشالوده‌ای استوار معرفی کند با اینکه برتری آن بردیگر ادیان —یهودیت، مسیحیت، مانویت و اسلام— را ثابت می‌نماید و همهٔ آنها را بتفصیل رد می‌کند. وی در این کارنظری که پیش گرفته به‌نوشته‌های گذشتگان خود متکی است و خویشتن را شاگرد آنان و کارش را ساده و همه فهم کردن آثار آنان می‌خواند. در صدر این استادان گذشته آتورپات یاون دان (؟) نامی قرار دارد که چیزی از وی و حتی صورت دقیق نام پدرش نمی‌دانیم، اما گویا با آتورپات فرخزاتان که در همهٔ موارد از وی به‌عنوان مؤلف **دینکرت** نام رفته است ارتباط داشت. وی همچنین به‌روشن‌آتور فرینغان، نویسندهٔ کتابی موسوم به‌روشن‌نیپیک (Rosn nipik) اشاره می‌کند که کتابی است که در **الفهرست** ابن‌الندیم از آن یاد شده است (عنوان این کتاب بارها تکرار می‌گردد).

کتاب به‌دو بخش تقسیم می‌شود: یکی بخش نظری در پاسخ به‌پرسشهای گوناگونی که مهریار مهمتان نامی که احتمالاً مسلمان بوده از وی می‌کند و توضیحاتی پیرامون نظریه‌های کیهان آفرینی و کیهان شناسی که همهٔ آنها در اثبات حقیقت ثنویت می‌باشند. بخش دیگر که جدلی و مباحثه‌ای است به‌بحث در اطراف ادیان چهارگانه و نیز دهریه، سوفسطاییان و خداناشناسان می‌پردازد. در اینجا نه همان با ادیان تثبیت شده و شناخته، بلکه با آن جریانهای فکری غیرمذهبی یا حتی ضدمذهبی که همهٔ ادیان دیگر می‌بایست با آنها در آویزند برخورد می‌شود. استدلالهایی که علیه هریک از مخالفان شده می‌توانست مورد استفادهٔ هریک از دیگر

مخالفان نیز قرار گیرد، و از سوی دیگر امکان داشت لبهٔ آن را به‌طرف متحدان لحظهٔ پیش نیز برگرداند. بنابراین تشخیص اینکه کدام طرف مبتکر این یا آن استدلال بوده دشوار است، اما دست کم می‌توان تصور کرد که براهین برضد یهودیت و مسیحیت در وقتی که مزداگرایی خود را تنگاتنگ با آنها یافت، یعنی در دورهٔ ساسانی، بسیار دقیق و حساب شده است و نیز می‌توان حدس زد که همان ایرانیان پس‌از قبول اسلام احتمالا بعدها این ذخایر را دوباره گردآوری کرده و از آنها استفاده نموده‌اند. همچنین محتمل است که در این ایام متقدم ادیان شناختهٔ سه‌گانه ناگزیر بودند با همه‌گونه اشخاص «غیرمذهبی» در آویزند. بهرتقدیر قابل ملاحظه است که نخستین گردآوریهای استدلالات علیه ادیان دیگر —و نخستین تبیینات و تشریحات کمابیش عینی ادیان دیگر آنطور که مخالفان مسلمانشان در آنها می‌نگریستند— باید همعصر با کتابی نظیر شکندگمانیک ویچار و کتبی از این گونه بوده باشد.

نخستین فصل کتاب —تقسیم آن به‌فصول مختلف کار ویراستاران جدید است— تصویر جامعی از جهان ایزدان و جهان گیتی با دین بدست می‌دهد و دین همچون درختی است که میانه‌روی تنهٔ آن است و از آنجا کلیهٔ سلسله مراتبی که بشر و جامعه بشری از آن ترکیب می‌یابد نشأت می‌گیرد. مسأله‌ای که بی‌درنگ از اضداد و تضادهایی که در دل جهان خیر قرار دارد برمی‌خیزد موضوع فصل دوم است؛ حل این مسأله مستقیماً به‌موضوع مسؤولیت غایی در مورد بدی می‌انجامد و در پی آن، با وجود همهٔ ایرادات، کوشش می‌شود تا ثابت گردد که به‌رغم نمودهایی که از اعمال متقابل درون کرهٔ آسمان ستارگان اوهرمزد و سیارات اهریمن برمی‌خیزد، بدی هرگز براستی از نیکی ناشی نمی‌گردد (فصول ۳ و ٤). رد خداناشناسان و دهریه (فصول ٥ و ٦) با بخشی محکم و استوار از معرفت شناسی پیرامون راههایی که به‌شناخت و بویژه شناخت خدا می‌انجامد آغاز می‌گردد: نقطهٔ آغاز بحثی است در باب مسؤولیت و مقدر بودن. کل مطلب به‌اثبات این رأی منجر می‌گردد که، برای تبیین وجود بدی، اگر علت اولی را در نظر نگیریم که چیزی مگر نیکی نیست، نیکی فرزانه و توانای بر آنچه از وی صادر می‌گردد، باید مبدأیی وجود داشته باشد که بیرون از خداست (فصل ۷). در اثبات این رأی تجزیه و تحلیلی بعمل می‌آید از آنچه در گیتی، نوع متضاد مینوگ، اتفاق می‌افتد که غرق در مبارزه است، اما آفریدگار برای آن وسیلهٔ دفاعی پیش‌بینی می‌کند. همه چیز اشاره دارند که اهریمن یک مبدأ است، مبدأیی که یگانه و فرد است (فصل ۸). چنین برمی‌آید که مبارزه با بدی هدف اصلی عمل الهی آفرینش است، و پیش‌از آفرینش باشندگان گیتی که باید بازیگران اصلی باشند پیش‌بینی شده است. بنابراین، این مبارزه بر آفریدگار و آفرینش تحمیل گردید (فصل ۹). این‌فصل بخش کاملی از کتاب سوم دینکرت را نقل می‌کند که تنها عنوان آن در دینکرت یافت می‌شود. چنان می‌نماید که گویی این بخش از نسخهٔ اصلی کنده و از هم دریده شده است. این امر اشاره دارد که نسخه‌های بسیار اندکی از دینکرت در دست بود. بخش دقیقاً نظری کتاب با فصل ۱۰ که از جنبه‌های درونی و باطنی تاریخ مزداگرایی گفت‌وگو می‌کند پایان‌می‌گیرد. انسان به کمک دئنایا نیروی روانی که ابزارمعرفت دینی است موفق می‌گردد که دربرابر وسوسه‌های اهریمن در ایستد، فرایندی که تاریخ دینی (یعنی مزدایی) بشر را می‌سازد. در اینجا برای بدست دادن تاریخ بسیار مختصری از

مزداگرایی از فرصت استفاده می‌شود، که نخست صادقانه و از روی ایمان داستان سنتی رسالت زردشت، تغییر آیین و یشتاسپه و جنگ مذهبی دنبال می‌شود؛ سپس این داستان صورت شبه تاریخی بخود می‌گیرد زیرا از آزمونی که آتورپات مهراسپندان به‌خاطر گواهی دادن به‌حقیقت دین در برابر ملحدان به‌آن تن در داده بود اشاره می‌کند.

پس‌از آن رشته طویلی از مباحثهٔ دینی می‌آید. فصلهای ۱۱ و ۱۲ به‌طور پرمعنایی با حملهٔ به‌اسلام به‌عنوان دینی که نوعاً توحیدگرای است آغاز می‌گردد. کلیهٔ مباحث انتقادی کتاب از دینکرت اخذ گردیده، خلاصه شده و خصوصاً علیه آیات قرآن که عمدتاً از چهل‌سورهٔ نخست قرآن انتخاب شده بکار گرفته شده است، به‌اضافهٔ حملات به‌آرایی که بخصوص از آن معتزلیان است؛ چون مفروضات معتزله غالباً همانند پیش فرضهای مزداییان بود، ازین رو، رو در رو ساختن مصرانهٔ آنان با هستی و وجود بدی برای آنکه آنان را به‌پذیرفتن وجود اهریمن وادار کنند آسان بود.

فصل ۱۲ به‌تجزیه و تحلیل انتقادهایی که اسلام از مزداگرایی کرده می‌پردازد و با خوش‌بینی بنیادی دین بهی که به‌اعتقاد آن وجود بدی و زیانهای آن که خداوند هیچ مسؤولیتی در قبال آنها ندارد، با بصیرت و قدرت خداوند کنترل و محدود می‌گردد، خداوندی که آمیزهٔ دیرپای نیکی و بدی را روا نخواهد دانست و در پایان زمان همهٔ آفریدگانش را نجات خواهد بخشید به‌این انتقادات پاسخ می‌دهد. این دفاع از مزداگرایی به‌طور بارزی مبتنی بر دینکرت است.

مؤلف در انتقاد از یهودیت (فصول ۱۳ و ۱۴) به‌بخشهای نخست سفر پیدایش و خصوصاً به‌روایت هبوط انسان اشاره می‌کند که پیش‌از این در ارتباط با نصوص قرآنی در مورد همین موضوع بحث مختصری کرده بود. ترجمهٔ توراتی که مورد استفادهٔ مؤلف قرار می‌گیرد، اگر چند بردست یهودیان صورت گرفته، اما دارای نشانه‌هایی از ترجمه‌های ترگومی[1] و سریانی می‌باشند. بنابر روایت مؤلفان ارمنی که اطلاعاتی از مناظرات میان مسیحیان و مزداییان در ایام پادشاهی یزدگرد دوم بدست می‌دهند، مزداییان، در آن ایام، از آموزه‌ها و احتمالاً از متون کتب مقدس، اعم از عهد قدیم و جدید بی‌اطلاع نبودند. از این گذشته، در اینجا از مدراشیم[2] یهود نیز به‌قصد استهزای آن نقل قول می‌شود. کاملاً روشن نیست که آیا مؤلف از این مدراشیم شناخت دست اولی از روی متون عبری یا آرامی داشته یا نه، اما می‌دانیم که مدراش دورهٔ متأخر گه‌گاه در حدیث مسلمانان انعکاس یافته و رد پاهایی از آن

---

۱. ترگوم (آرای = ترجمه) ترجمهٔ آرای کتاب عهد عتیق؛ منشأ آن از زمانی است که زبان آرای نزد عامهٔ یهود جایگزین زبان عبری گردید. پس از مقهور شدن یهود به‌دست ایرانیان، مترجمین تورات را برای مردم می‌خواندند و به زبان آرامی بیان و تفسیر می‌کردند. این توضیحات شفاهی بعدها نوشته وجمع‌آوری شد و نام ترگوم یافت. دایرةالمعارف فارسی به‌سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۱، ص ۶۳۳.ـم.

۲. Midrasim، در میان یهودیان نام عمومی شرحها وتفسیرهای کتب مقدس است. زمان پیدایی این نوشته‌ها معلوم نیست. اما پررونق‌ترین دورهٔ تفسیرهای مد راستی از حدود ۱۰۰ پیش از میلاد تا ۲۰۰ میلادی بود نقل به‌اختصار از دایرةالمعارف امریکانا، ج ۱۹، ص ۵-۴۴.ـم.

را در داستان «هزارویک‌شب»، که چنانکه معروف است مجموعه‌ای است که دارای مقدار فراوانی از روایات ایرانی است می‌توان یافت.

باز نگری و بررسی مسیحیت (فصل ۱۰) به‌شعایر مهم مسیحی می‌پردازد، یعنی تجسد خدا، مرگ رهایی بخش مسیح و وحی و مکاشفهٔ تثلیث. از نصوص مهم عهد جدید آزادانه نقل‌قول می‌شود و طرفه‌تر آنکه از همهٔ بخشهایی که می‌توان آنها را به‌سود ثنویت راستین اقامه کرد بهره‌برداری می‌شود. در این کتاب به‌مسیحیت نام ترسا «ترساکیه» داده می‌شود که تابه امروز این نام را در ایران همچنان حفظ کرده است. پیش‌از این در فصل ۴ **دینکرت** به‌آموزهٔ تثلیث مستقیماً حمله شده بود.

فصل پایانی کتاب به‌مانویت تخصیص یافته است و شرح معقول و شایسته‌ای از جهان‌شناسی آن بدست می‌دهد. و در پی آن انتقادی اصولی از آن می‌شود که تنها ابتدای آن باقی مانده است. این فصل به‌توصیف «عصر» اول تاریخ کیهانی، یعنی زمانی که دو نامتناهی روح و ماده درکنار هم زندگی می‌کنند می‌پردازد. روایت مانوی از این وضع و حال با بیانی نقل می‌شود که به‌طور بارزی داستانی و اساطیری است و راه را برای انتقاد جدی مؤلف مزدایی باز می‌گذارد. دیگر متون مزدایی انتقادات شایسته‌تری از احکام دینی، رسوم و اخلاقیات‌مانویان می‌کنند. ثنویت دروغین که از این فرض مسلم آغاز می‌گردد که شر از ماده برمی‌خیزد می‌بایست برای ثنویتی نظیر ثنویت مزدایی که بهیچ‌وجه «افلاطونی» نبود بسیار خطرناک بنظر آید. در واقع، مانی به‌تحریک روحانیت به‌رهبری کرتیرو به‌فرمان دولت ایران محکوم به‌مرگ شده بود. در طی دورهٔ اسلامی زندیقانی که مورد تعقیب و آزار زمامداران قرار می‌گرفتند و از سوی آنان محکوم می‌گردیدند عمدتاً هواداران مانویت بودند، اما باید دقت داشت که کلمهٔ «مانوی» را در ارتباط با اقتراح مسلمانان تحت اللفظی‌تر از هنگامی که این کلمه در مباحثات مسیحی دورهٔ آباء کلیسا یا دوره‌های قرون وسطی ظاهر می‌گردد معنی کرد. «ثنویت» را کمترین نمود انحراف از توحید مسیحی یا اسلامی دانستن آسان بود و در مانوی هرگونه نمودی از ثنویت دیدن هنوز آسانتر. عالم مشرق‌زمین از مانویت که می‌بایست زمانی دراز دوام آورد تجربهٔ دست اول داشت: حملهٔ مانویت به‌باصطلاح ملحد بالعن و دشنام همراه بود. آگاهی دست اولی از تاریخ مانویت پس‌از اعدام مانی وجود ندارد، اما فرقی نمی‌کند، زیرا کلیهٔ اسنادی که در آسیای میانه به‌زبانهای سغدی، ترکی قدیم، کوچی یا چینی بدست آمده‌اند، از پارتی و فارسی میانه، یعنی دو لهجهٔ ایران غربی به‌این زبانها ترجمه شده‌اند.

دانشمندان زردشتی که تحت سیطرهٔ دولتهای مسلمان بسر می‌بردند، برای استفادهٔ‌داخلی جامعهٔ مذهبی خود، در نوشتن خود را محدود به‌زبان پهلوی نمی‌کردند. آنان آثار خود را به فارسی نیز می‌نوشتند، یعنی به‌زبان، و بالاتر از آن خطی که غیر مزداییان و نیز نسلهای جدید مزداییان که تنها اندکی یا بدشواری می‌توانستند پهلوی بخوانند آن را می‌شناختند. در میان آثاری که به‌دست ما رسیده است ترجمه‌ها یا بازنویسیهای کامل یا پراکنده‌ای از کتب پهلوی وجود دارد که از آن جمله است پاره‌ای اشعار که چندان برخوردار از زیباییها و دقایق شعری نیستند. این ترجمه‌ها از این جهت که از چگونگی حفظ و انتقال معرفت دینی پرده برمی‌دارند جالب می‌باشند؛ آنها همچنین این باور خطا، اما وسیعاً پذیرفته را می‌پراکنند که حیات جامعهٔ

مزدایی در ایران عصر اسلامی بکلی از میان رفت، چنانکه گویی از سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی این حیات را می‌بایست در هند جست. اگر چند اکثریت وسیع دستنویسهای مزدایی را که امروزه شناخته شده است باید در هند یافت، اما باید بیاد داشت که هیچ یک از آنها به سدهٔ چهارم هجری /دهم میلادی نمی‌رسد. برعکس، میزان ناآگاهی جوامع مزدایی هند را می‌توان از مشاورات مکاتبه‌ای متعددی برآورد که در آنها آنان با مزداییان ایران — و این از سدهٔ نهم هجری /پانزدهم میلادی به‌بعد بود — به‌منظور تجدیدنظر یا بازنگری معرفت خود پیرامون آموزه و شعایر خود برقرار کرده بودند. پاسخها تاکنون حفظ گردیده و به‌طور نامنظم در مجموعه‌هایی که نام روایت گرفته انتشار یافته است که شامل ترجمه‌های پیش گفته و نوشته‌های کوتاهی پیرامون مناظره و تبلیغ دینی نیز می‌باشد.

علمای اسلام عنوان نوعی گفت‌وگو میان روحانیون مسلمان و مزدایی است که در آن مزداییان بتفصیل به‌مسلمانان پاسخ می‌دهند. در خصوص جهان آفرینی جالب توجه است که شرح و تفسیر در این زمینه برنقشی که زمان ایفا کرده تأکید می‌رود و زمان «ناآفریده» و مقدم براهورمزد تلقی می‌گردد، اما باینهمه به‌رغم خدماتی که برای اهریمن انجام می‌دهد به‌وی نیز خدمت می‌کند. این در واقع آموزهٔ زروانی است که جدلیون مسیحی و مانوی دورهٔ ساسانی و بیش‌از آنان الحادشناسان مسلمان آن را می‌شناختند. این بدان معنی نیست که کلیهٔ نگرشها دربارهٔ زمان را باید مأخوذ از اسطورهٔ زمان اکرانه (زمان لایتناهی)، پدر برادران توأمان اهورمزد و اهریمن که اتفاقاً حتی درشکل کامل خود در علمای اسلام ظاهر نمی‌گردد قلمداد کرد. اما این آخری مدارک بسیار سودمندی از نظرات اخترشناختی مربوط به‌زروانیه بدست می‌دهد، کتاب کوچک دیگری که دارای همین‌عنوان (موسوم به‌علمای‌اسلام) است مجموعه‌ای از پاسخها به‌ایرادات مسلمانان است؛ در این کتاب بخشی به‌یک عقیدهٔ مشهور مسلمانان تخصیص یافته است که در این گفته بیان شده که خداوند «چیزی است که به‌چیزی دیگر مانند نیست.»

در بررسی فرهنگ مزدایی در ایران عصر اسلامی باید بیاد داشت که کلیهٔ رسالات مهمی که در اینجا مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفتند در دستنویسهایی آمدند که در ایران، خصوصاً در فارس و کرمان نوشته شدند، و تا زمانهای کاملا متأخر، یعنی سدهٔ هجدهم و حتی نوزدهم میلادی توسط پارسیان به‌هند آورده نشد. در آن ایام تراز فکری زردشتیان ایران چندان بالا نبود و وضع و موقع اجتماعی آنان در بسیاری موارد متزلزل و خطرناک بود. اما در میان پارسیان هند برخی نیک‌بختیهای بزرگی که براثر نوسازی شبه‌قارهٔ هند حاصل شده بود باز شدن مدارس و تعلیم و تربیت یافتن دانشمندان جوان را میسر ساخت. پیشرفت این جامعه نهایتاً برشرایط و اوضاع همکیشان آنان در سرزمین مادری تأثیر بخشید؛ اما، درضمن، حامیان علم و علما آنچه را که درکتابخانه‌های خصوصی ایران باقی‌مانده بود غارت کردند.

بخش هجدهم

ادب عربی در ایران

۱ ـ عصر اموی در ایران

اگر چند ردپای ادب عربی در ایران را تا سدهٔ اول هجری/ هفتم میلادی می‌توان دنبال کرد، اما این نیز راست است که برای کمابیش دو سدهٔ نخست منابع قابل دسترس اندک و در آثار متأخر پراکنده می‌باشند. ولی این امر تنها به‌ادب عربی در ایران محدود نیست، بلکه کلیهٔ ادب عربی در دورهٔ نخست اسلامی را دربر می‌گیرد. مانع دیگر این است که در ابتدا به‌بخش ایرانی عالم اسلام توجه اندکی شده بود، زیرا مرکز صحنه که در دست پیشگامان و راهنمایان بود نخست در حجاز و سپس بعدها در دمشق و بغداد قرار داشت. این امر تا حد زیادی بواسطهٔ خاستگاههای اسلام در حجاز و جابجاییهای بعدی پایتخت آن و انتقال بعدی مراکز فرهنگی به‌جاهای دیگر، نظیر ایران در مشرق و افریقا و اسپانیا در مغرب بود.

و اما در مورد ایران بالخاصه، به‌نقش ایرانیان در ادب عربی نمی‌توان زیاد تأکید کرد. پس از سدهٔ نخست هجری/ هفتم میلادی ادب عربی دیگر دارایی انحصاری تازیان نبود و تألیف تواریخ ادب عربی که این برداشت را القاء کند که به‌نوعی همهٔ نویسندگان بزرگ عرب بودند بسیار غیر منصفانه و نامعقول خواهد بود؛ اما از وقتی که ملی‌گرایان نوگرای عرب به‌تألیف تواریخ ادب عربی‌دست زده‌اند این مورد را دقیقاًسکوت‌گذارده و در آثار خود ذکری از تمدن اسلامی نکرده‌اند.

تازه اگر هم ایرانیان در ادب عربی و حتی در صورتبندی عظیمتر فرهنگ سنتی اسلامی نقشی بغایت انفعالی داشتند، تا اندازهٔ زیادی بدان سبب بود که تمامی حدود و وسعت امپراتوری کهن ساسانی، و نه فقط بخشی از آن، با همهٔ سازمانها و سنن فرهنگی آن به‌دست فاتحان عرب افتاده بود. آنها ایرانیان را مغلوب خود کردند، اما نتوانستند نهادهای فرهنگی کهنسال این ملت را از میان بردارند، بلکه برعکس، تازیان نیز به‌نوبهٔ خود از حیث فرهنگی مغلوب ایرانیان گردیدند.

محققاً مدتها پیش از درآمدن عربان به‌ایران تماسهایی میان ایرانیان و آنها وجود داشت. این تماسها عمدتاً در ناحیهٔ دجله ـ فرات و ساحل جنوبی ایران که در امتداد شبه‌جزیرهٔ‌عربستان قرار داشت روی داده بود. حقیقت امر این است که شاهان ساسانی که به‌ضرورت داشتن مناسبات خوب با پادشاهیها و قبایل عرب همسایه پی برده بودند، در دربار خود در تیسفون نوعی وزارتخانه که به‌امور اعراب می‌پرداخت ایجاد کرده بودند.

یکی از شعرای معروف عرب در عصر جاهلی به‌نام عدی‌بن زید که حدود آغاز سدهٔ اول هجری/ هفتم میلادی درگذشت،وزیر امور اعراب در دربار ساسانی بود. وی همچنین رئیس مکاتبات فارسی بود که البته منظور از فارسی زبان پهلوی آن ایام بود. اما چیزی که برای ما جالب توجه است این است که عدی دبیری (کاتب، جمع آن کتاب) بود که این مقام را از پدرش یافته بود، همانطوری که پدر وی از پس نیای عدی بدین مقام رسیده بود، و درست همچنانکه زید، پسر عدی نیز پس ازمرگ پدراین مقام یافت. این نظام انتقال موروثی مشاغل که تقریباً به‌چیزی مثل طبقهٔ منفصل (کاست) مانند بود نهاد و عرف ایرانی مهمی بود. هنگامی که دبیران ایرانی تمام استعدادهای خود را برای بارآوری در درون سنت نوین بکار انداختند این نظام نقش بسیار با نفوذی ایفا کرد.

نمونهٔ کوچک سهم ایرانیان در ادب عربی و تمدن اسلامی مورد خاص سلمان فارسی، صحابی ایرانی و حتی افسانه‌ای پیامبر است. پس از رحلت پیامبر دیگر صحابه ابوبکر را مطابق رسم شورایی اعراب به‌جانشینی وی برگزیدند. سلمان که احساس کرده بود آنها دعاوی بسیار درست و قانونی علی(ع) را نادیده گرفتند به‌زبان فارسی فریاد برآورد که «"کردید و نکردید."» (یعنی انتخاب کرده‌اید اما انتخاب درستی نکرده‌اید!). جاحظ (درگذشته به‌سال ۲۰۰ق/ ۸۶۹ م) ادیب و نویسندهٔ صاحب سبک عرب درسخن از برافروختگی سلمان از انتخاب ابوبکر می‌گوید که سلمان به‌جامعهٔ سلسله مراتبی ایران خوگرفته بود و نمی‌توانست شیوهٔ انتخاب اعراب‌را به‌آسانی درک کند؛ وی ادامه می‌دهد که درایران عصر ساسانی یک دبیرنمی‌توانست در خدمت سپاهی درآید و یک افزارمند نمی‌توانست دبیر شود، هرکسی در جایی بود که از پیش ازطریق تواتر و موروثی برای او مقرر شده بود.[1]

نیاز به‌گفتن نیست که جاحظ اسلام و آداب و رسوم عرب را یکی می‌پندارد، التباسی که تنها محدود به‌وی نیست، از طرف دیگر، سلمان چنین اشتباهی را مرتکب نگردید جز آنکه ظاهراً درکارها بدون توجه به‌رسوم اجتماعی خاص اعراب از روی تشخیص و دریافت خود داوری می‌کرده است. حتی می‌توان فراتر رفت و گفت که سلمان جدا از مسألهٔ علی و ابوبکر، جنبهٔ بسیارکلی اسلام را مجسم می‌کرد و به‌معنایی وی پیش‌بینی و تصور قبلی گسترش آیندهٔ اسلام نه‌تنها در ایران بلکه درجاهای دیگر بود. این امر درادب عرب بازتاب یافته است.

سرسپردگی سلمان به‌اسلام را این حقیقت بخوبی روشن می‌سازد که وی در فتح کشور خود به‌تازیان کمک کرد. زمانی که وی در رأس سپاهی عرب دژی ایرانی را حصار گرفته بود خطاب به‌ایرانیان درون دژ با زبان خودشان فریاد برآورد که «من تنها یک ایرانی چون شما هستم! نمی‌بینید که تازیان مرا فرمان می‌برند؟ اگر مسلمان شوید از آیین ما منفعت خواهید

۱. العثمانیه، ص۱۸۶.

برد و رهین منت آن خواهید شد؛ اما اگر بخواهید می‌توانید برآیین خود باشید و بدون تبعیت و انقیاد جزیه بدهید!» بالاخره وی ناگزیر گردید که قلعه را بقهر بگشاید.[۲]

قضیهٔ سلمان همان قدر برادب عربی در ایران سنگینی می‌کند که براسلام به‌طورکلی می‌کند. آیا ادبیات، نظیر دین که برآن تأثیر گذاشته بود، می‌بایست تقلیدی از سلیقه‌ها و اشکال و قوالب عرب به‌تمام معنی باشد؟ آیا نهادهای فرهنگی جامعهٔ اسلامی می‌بایست تقلید و سواد عینی از جامعهٔقبیله‌ای اعراب باشد؟ پاسخ به‌این سؤالات مدت زیادی طول کشید. تازیان تا سال ۳۰ ق/ ۶۵۱ م سراسر ایران تا مرزهای ماوراءالنهر را فتح کردند، و این پرسشها درآن زمان پرسشهایی مجرد و انتزاعی بودند، اما انتزاعی بودن آنها چندان طول نکشید.

جامعهٔ سلسله مراتبی که جاحظ از آن یاد می‌کند درواقع همان چیزی بود که صحراـ گردان عرب در ایران یافتند. گروههای مهاجر عرب که در مشرق ایران اسکان گزیدند از آن جهت به‌این منطقه آمدند که با ثغورکه محل جهاد بود نزدیک بودند. آنها مگر اقلیتی کوچک در درون مرزهای ایران نبودند. طولی نکشید که مراکز مهم فرهنگ اسلامی در نیشابور، مرو، هرات، سرخس و جاهای دیگر ولایت شرقی بوجود آمد، زیرا مغرب ایران درواقع مرکز آیین زردشت بود و تا مدتی درازکاملا دراین وضع باقی ماند.

اگر می‌بایست که اسلام ریشه‌ای قوی در خاک ایران بدواند، و اگر می‌بایست عربی قرآن رونق گیرد و پیشرفت کند می‌بایست اقداماتی صورت گیرد تا این چیزها از نسلی به‌نسل دیگر انتقال یابد. در اینجاست که ما خاستگاههای ادب عربی در ایران را می‌یابیم. این‌انتقال چگونه عملی گردید؟

البته بزرگترین معلمان مسلمان ایام نخستین، صحابه پیامبر و سپس تابعین صحابه بودند. حضورآنها در هرجایی درستی و تمامیت پیام اسلامی را تضمین می‌کرد. در این هنگام خراسان بواسطهٔ وقوع جهادهای پیاپی درمرزهای آن تعداد زیادی از این مسلمانان پرحرارت را جذب کرده بود. با اینهاست که ادب عربی، اعم از روحانی و مقدس که ادب قرآنی است و ادب غیرروحانی که شعر ونثر اعراب و ازاین قبیل است تاریخ طولانیش در ایران را آغاز می‌کند.

تمام شواهد و نشانه‌ها به‌ما اجازه می‌دهد که استنباط کنیم که خراسان بیش از مناطق دیگر از این معلمان نخستین داشته است. قثم‌بن عباس از صحابهٔ پیامبر در سمرقند درگذشت؛ بریدةبن‌المصیب، صحابی دیگر در ایام خلافت یزیدبن معاویه در مرو وفات یافت. هنگامی که قتیبةبن مسلم سمرقند را فتح کرد، یکی از چند مردی راکه دعوت نمود تا غنایمش را ببینند پیری محترم موسوم به‌الحصین‌بن المنذر بود که علمدار علی(ع)، خلیفهٔ چهارم بود. ضحاک‌بن مزاحم خراسانی، معلم اطفال و از نخستین علمای دینی از تابعینی بود که در بلخ درگذشت (حدود ۱۰۵ ق/ ۷۲۳ م). این اسامی می‌تواند همچنان ادامه یابد؛ اما چیز مهمی را که باید بخاطر داشت این است که خراسان یکی از پناهگاهها و سنگرهای مطالعات اسلامی و به‌طریق اولی ادب عربی گردید.

با مساعی این رجال دینی بود که مطالعات قرآنی در ایران آغاز گشت و از نسلی به‌نسل

۲. ابونعیم الاصفهانی، ج۱، ص۱۹۲.

دیگر انتقال یافت. آنها و بسیاری از دیگران در یکی از سه‌محل آموزشی که می‌دانیم در عصر اموی در همه‌جا وجود داشت به‌کار آموزش متعلمان می‌پرداختند. نخستین محلی که برای اطفال در نظر گرفته شده بود آموزشگاه مقدماتی قرآنی یا **کتاب** (که نباید آن را با کتابی که جمع کاتب است اشتباه نمود) بود؛ محل دوم خانه **یادار** نام داشت که مختص عالم دینی بود؛ و سومی مسجد بود. معلم به‌تقلید از پیامبر با شاگردانش برزمین می‌نشست و شاگردان از پیر و جوان برگرد او حلقه می‌زدند. این روش تعلیم قرنها دوام آورد و تا زمان ما هنوز هم اعمال می‌شود. آموزشگاه دینی یا **مدرسه** که در سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی در خود خراسان پدید آمد و از همانجا وارد اسلام گردید هیچ چیز اساسی را تغییر نداد، زیرا مدرسه چیزی مگر یک مسجد که در آن حجراتی برای طلبه تعبیه شده بود نبود.

در کتاب یا مدرسهٔ مقدماتی، اطفال عربی قرآنی که لازمهٔ تحصیلات دینی اسلامی بود می‌آموختند، و گه‌گاه بسته به‌بضاعت و استعداد معلمان ممکن بود شعر عربی، ریاضیات و نوشتن نیز فراگیرند. این مدارس مقدماتی اطفال خاستگاه اسلامی نداشت، بلکه در دورهٔ جاهلیت نیز در شبه جزیرهٔ عربستان وجود داشت؛ اسلام تنها استفادهٔ از آنها را ادامه داد، در نهایت بر-شمار آنها افزود و بواسطهٔ تعلیم قرآنی موجود در آنها شکل اسلامی به‌آنها داد. چنانکه داج بدرستی می‌گوید قرآن «سنگ بنای آموزش مسلمانان» بود[3]. اطفال در سنین پایین در این مدارس مقدماتی به‌تحصیل آغاز می‌کردند، قرآن و گه‌گاه تعالیم دیگر را فرا می‌گرفتند. همهٔ معلمان دارای کارایی واستعدادی که جلب تحسین کند نبودند. جاحظ می‌گوید در روزگار وی رسم بود که می‌گفتند «بسیار نادانتر از معلم کتاب!» اما وی به‌این مطلب اعتراض می‌کند و یادآور می‌گردد که برخی از بزرگترین رجال صدر اسلام معلمان کتاب بودند که از آن جمله بودند حجاج بن یوسف، عبدالحمید (نویسنده و منشی صاحب سبک ایرانی) و ضحاک‌بن سزاحم[4]. وی می‌توانست ابومسلم تقریباً افسانه‌ای را نیز که در سرنگونی دولت اموی بسیار مؤثر بود ذکر کند.

آنهایی که در مطالعات اسلامی تعمق بیشتری کردند، و شاید تعدادشان نیز چندان زیاد نبود یا در خانهٔ دانشمندی مسلمان تلمذ کردند یا در مسجد مجاور. باید یادآور گشت که‌مسجد نقطهٔ کانونی اسلام بود، چنانکه مسجد بدرستی «مرکز حیات و نبض شهر، محل نشستهای سیاسی و اجتماعی و نیز جای عبادت بود، همینطور هم محل آموزش نیز بود.[5]» حقاً باید بخاطر داشت که مسجد ضرورتاً یک بنای سنگی که شکل معینی دارد نیست. بلکه جایی است که شخص وظایف عبادی اسلام را در آن بجا می‌آورد و چنانکه حتی امروزه در عالم اسلام مشاهده توان کرد مسجد می‌توانست یک چادر یا بنای کوچک محقری باشد. شمار اینگونه مساجد در ایران پس از موج اول فتوح باید زیاد بوده باشد. اسلام خود به‌کسب معرفت دینی تأکید می‌کند؛ مسلمان ملزم است نمازهای خود را به‌عربی قرآنی بگوید و دیگر تکالیف دینی خود را با این زبان بجا آورد. وی ممکن است حتی ادب عربی به‌معنای مرسوم را نپذیرد و زبان

3. Dodge, p. 2.

۴. جاحظ، البیان، ص۲۴۸، ۱-۲۵۰.

5. Tritton, p. 3o.

گویشی خود را مرجح بدارد، اما نمی‌تواند عربی قرآنی را که عقیده دارد مقدس و محترم است نادیده بگیرد، زیرا تعالیم اسلامی می‌گوید که قرآن منشأ الوهی دارد و کلام الله است. این ادب عربی نیست که مقدس است، بلکه قرآن است که مقدس می‌باشد و «ادبیات» بشمار نمی‌آید. درنتیجه، آموزش مقدساتی با تأکید تقریباً یگانه‌اش برآموزش قرآن مقدور بود در میان مسلمانان اعم از عرب و ایرانی، و در ایران از همان روزهای نخست گسترش یابد.

بنابراین ما در مواجهه با این سؤال که مسلمانان عرب چگونه دین و فرهنگ ادبی خود را به‌فرزندانشان انتقال دادند مشکلی نداریم. اما در مسلمانان ایرانی چطور که در مدتی اندک اکثریت وسیعی از مسلمانان ایران را تشکیل دادند؟ می‌دانیم که سلمان فارسی شمار زیادی از ایرانیان را به‌زبان خودشان آموزش داد تا وقتی که آنها عربی قرآنی را برای مقاصد عبادی فراگرفتند. البته اطفال مسلمان ایرانی، اگر اصلا به‌مدرسه می‌رفتند، برای فراگرفتن قرآن به‌کتاب و از آنجا به‌دیگر مکاتبی که ذکرشان آمد می‌رفتند و همگان دلیل معتبری در پیمودن این مراحل نداشتند. زمانی که این ایرانیان عالم دینی می‌گشتند، به‌نوبهٔ خود به‌دیگران آموزش می‌دادند؛ اما این علما در آن هنگامی دارای آن ویژگیهایی که در علمای ایام متأخر وجود داشت نبودند. بلکه برعکس، علمای دینی متقدم ظاهراً گروهی بسیار ناهمگن و تعریف‌ناپذیر بودند. این علما گاهی سبزی فروش و رزمنده بودند.

جریانی که طی آن مسلمانان ایرانی تعالیم قرآنی را از اعراب فراگرفتند نمی‌توانست زیاد طول کشیده باشد. در همان نسل اول اسلام در ایران مسلمانانی ایرانی می‌بایست وجود داشته باشند که نه‌تنها به‌ایرانیان بلکه به‌تازیان نیز آموزش می‌دادند. جای سخن نیست که عرب بودن مستلزم انحصار خودبه‌خودی براسلام و احاطه و فهم آنی قرآن نبود. وگرنه چرا پیامبر ناگزیر آن همه آیات قرآنی را برای پیام گیرندگان و شنوندگانش توضیح می‌داد؟ حقیقت امر این است که جاحظ قضیهٔ ایرانی‌ای موسوم به‌موسی‌بن سیار الاسواری (بی‌تردید از اخلاف اساورهٔ ساسانی که در همان روزهای نخست فتوح قبول اسلام کرده بودند) را می‌نویسد که یکی از معلمان دورهٔ خود بود، زمانی که قصاص صرفاً به‌معنی قصه‌گویان نبود بلکه به‌معلمان قصاص می‌گفتند. موسی در مجلس درس در جایگاه خود می‌نشست، عربان را در سمت راست و ایرانیان را در سمت چپ خود می‌نشاند، سپس آیه‌ای از قرآن را با صدایی بلند می‌خواند، نخست آن را به‌عربی برای عربان شرح می‌کرد و آنگاه روبه ایرانیان کرده و آن آیه را به‌زبان فارسی برای آنها توضیح می‌داد.[۶]

باوجودی که می‌توانیم مشاهده کنیم که چگونه اسلام عامل بوجود آمدن مطالعات عربی در ایران، و بنابراین علت سببی حفظ و انتقال آنها گردید— زیرا بدون عربی قرآنی که می‌بایست متمایز از ادب عربی مرسوم باشد، اسلام نمی‌توانست در میان ایرانیان وجود داشته باشد— مع‌ذلک کاملا مطمئن نیستیم که اسلام از چه زمانی عامل تعیین کنندهٔ تسلط دبیران ایرانی غیرمسلمان ایران برزبان عرب گردید. چون دبیران در اسلام صرفاً همان ترتیبات کاست مانند را که در دورهٔ ساسانیان تحصیل کرده بودند همچنان ادامه دادند، آدمی در شگفت می‌ماند که آیا دبیران مسلمان ایرانی در فرا گرفتن زبان عرب نظامی آموزشی که کاملا متمایز

۶. جاحظ، البیان، ج۱، ص۳۶۸.

از مکاتب قرآنی پیش‌گفته بوده نداشته‌اند. ما در گفت‌وگو از روزهای نخستین عباسیان باردیگر برسر این مسأله بازمی‌گردیم، زیرا در این دوره بود که می‌بینیم دبیران ایرانی، اعم از مسلمان و غیر مسلمان با همان پایه و مرتبهٔ مهم و نشانه‌های قدرت که در ایام ساسانیان دارا بودند به‌صحنه بازمی‌گردند.

اما در طی دورهٔ اموی ادب عربی در ایران چندان تفاوتی با آنچه در دیگر سرزمینهای عالم اسلام حاصل شده بود نداشت. شاخه‌های ادبی زیاد متنوع نبود؛ البته شعر وسیلهٔ عمدهٔ بیان ادبی بود؛ نامه‌هایی نیز یافت می‌شود که نوشتهٔ ولات یا رجال برجسته در ایران است. همهٔ این اشعار و نامه‌ها در مجموعه‌های متأخر که به‌ایام امویان اشاره دارند درج گردیده است، و مشخصه و ویژگی آنها پاره‌ای سادگی بی‌پرده و اختصار و اجمال روح آنهاست که بی‌تردید فضایل مسلمانان اولیه، اعم از ایرانی و عرب را که کمتر سؤال می‌کردند منعکس می‌سازد.

چنانکه گفته آمد، شعر شاخهٔ ادبی مسلط آن ایام بود. مضامین مرسوم شعر عرب که در قالب دیرپای قصیدهٔ عربی بیان می‌یافتند عبارت بودند از: حمد، فخر به‌قبیله یا خود، مرثیه، هجا و انواع دیگر. این مضامین برای آن روز امری استثنایی نیست. شعر این دوره روح‌سادی اسلام اولیه، سرشت مردانه و خشن آن، سادگی و واقعگرایی خام و زمینی آن را منعکس می‌سازد. بیشتر این اشعار مربوط می‌گردد به‌خاندان معروف مهلبی که برمناطق وسیعی از خراسان که همهٔ نواحی مشرق ایران و حتی فراسوی آن بود فرمانروایی می‌کرد. این دودمان ظاهراً خود را به‌مثابهٔ حامیان سخاوتمند شعر و فرهنگ در آن مناطق که از تختگاه خلیفه در دمشق دور بود معرفی می‌نمودند و در عین حال به‌ماجراهای جنگی و تجاری در مشرق دست می‌زدند. باید یادآور گردید که خراسان منبع عمدهٔ خراج به‌خلفای اموی بود؛ اما بیشتر این خراج در خراسان باقی می‌ماند.

یکی از شعرای خاندان مهلبی کعب الاشقری بود که از یاران ازدی مهلب بن ابی‌صفره بود و در مدح و هجا شهرت داشت. هنگامی که عبدالملک، خلیفه وقت از انشاد کعب خبر یافت از ذوق و استعداد وی در شگفت ماند و گفت چرا شعرای دربارش وی را چنانکه کعب مهلب را می‌ستاید مدح نمی‌کنند. آوازه‌اش چنان بلند بود که فرزدق را واداشت که بگوید شعرای زمان او چهار تن می‌باشند: خود فرزدق، اخطل، جریر و کعب[۷].

از شعرای دیگرآل مهلب مغیرة بن حنباء، شاعر عرب بود که در هجا شهرت داشت. میان او و کعب از یک‌سوو شاعری دیگر، موسوم به‌زیادالاعجم مهاجاتی‌بوده است. شاعر اخیرالذکر از جهاتی برای‌ما جالب است، زیرا وی ایرانی‌ای بود که در قوالب شعری‌عربی استادی یافت ونخستین کس از زنجیرهٔ طولانی استادان ایرانی دردوره‌های آینده است که می‌توان در طبقات آنها شعرای بزرگی چون‌ابونواس وبشاربن برد را نام‌برد که در سدهٔ دوم هجری/ هشتم‌میلادی زندگی‌می‌کردند. زیاد در اوایل خلافت هشام (۱۰۵-۲۶ ق/۲۴-۷۴۳ م) درگذشت و بواسطهٔ مرثیه‌ای که در سال ۸۲ق/ ۷۰۱ م در مرگ مغیرة بن مهلب سروده مشهور است. چنانکه مشاهده می‌شود، میان فتح خراسان در سال ۳۰ق/ ۶۵۱ م و پیش از آنکه ایرانیان نیز به‌انشاد شعر عربی که

۷. ابوالفرج اصفهانی، ج۱۴، ص۳۰۱-۲۸۳.

حاکی از آشنایی بسیار گذرای آنها به‌قوالب شعری این زبان است آغازکنند زبان درازی نگذشت. اگر چند زیاد براین قوالب تسلط کامل دارد، اما ظاهراً وی لهجهٔ عربی خالص نداشته است و برخی حروف را مانند عرب تلفظ نمی‌کرده است. ابن‌قتیبه (درگذشته به‌سال ۲۷۶ق/ ۹۰-۸۸۹ م)، منتقد ادبی ایرانی احساس می‌کند که زیاد معرفت صرف‌و نحوی ناقص داشته است[۸]. ممکن است که زیاد لهجهٔ عربی خالص نداشته یا از صرف‌ونحو عرب کم‌اطلاع بوده است، اما وی مانند دیگر شعرای ایام خود **راوی** ای‌داشته که نه‌تنها اشعار زیاد را فرا می‌گرفت، بلکه می‌توانست آنها را برای وی ازبر بخواند.

بواسطهٔ آنکه زیاد در اشعار خود گه‌گاه کلمات فارسی استعمال می‌کرده، صدای انتقاد ابن‌قتیبه از وی بلند است؛ اما صرف‌نظر از این ایراد، اشعار زیاد دارای ویژگیهای بدوی معاصران عربش می‌باشد. اما این امر در میان ایرانیانی که اشعاری عربی می‌سرودندپدیده‌ای زودگذر بود.

برای درک مضامین و معانی براستی ایرانی در شعر این دوره باید به‌دو شاعر ایرانی به‌نامهای اسماعیل‌بن یسار و پسرش ابراهیم درایام خلافت هشام (۲۵-۱۰۵ق/ ۴۳-۷۲۴م) ارجاع کرد. اگرچند اسماعیل از مردم مغرب ایران بود و بیشتر ایام عمرش را در بیرون از سرزمین بومیش گذراند، اما با این همه بواسطهٔ اشعاری که در آنها به‌شاهان ایران و سنن ایرانی فخر کرده معروف است. وی تا آنجا پیش رفت که در برابر هشام، خلیفهٔ اموی از آنان تجلیل کرد و خلیفه نیز بی‌درنگ فرمان داد که وی را به‌درون استخر آب بیندازند و خفه کنند. اگرچند اسماعیل را گه‌گاه شعوبی، یعنی هوادار تفضیل عجم برعرب می‌خوانند، اما درحقیقت وی همان‌گونه به‌شاهان ایرانی و فرهنگ این سرزمین تفاخر می‌کرد که تازیان به‌قبایلی که به‌آن تعلق داشتند می‌کردند.

برخی از اشعار این دوره اختلافات سیاسی ـ مذهبی صدر اسلام را منعکس می‌سازند. ثابت‌بن قطنه، شاعر جنگجوی عرب، از اعراب خراسان و از اصحاب یزیدبن مهلب در ایام خلافت سلیمان (۹-۹۶ق/ ۱۷-۷۱۵م)، مرجبئه‌ای بودند که‌نه‌با خلافت امویان موافق بودند نه بادعاوی شیعیان و نه با ادعاهای‌خوارج، بلکه ترجیح می‌دادند که همهٔ مسائل در باب خلافت را به‌داوری خدا واگذارند.

اما مسألهٔ خلافت یکی از مسائل متنازع فیه بوده است که برسر آن بحث و گفت‌وگوی بسیار می‌رفته است. خلفای وقت تازیان اموی بودند. سیاستهای مالیاتی تجاوزگرانهٔ آنها نسبت به‌غیر عرب اعتراضات خشمانهٔ حتی اعراب را برانگیخته بود. نهاربن توسعه الیشکوری از شعرای عرب مشرق ایران در ایام قتیبةبن مسلم در باب احساسات قبیله‌ای هموطنان عربش می‌گوید: «پدر من اسلام است! هر زمان که آنها به‌تمیم یا قیس‌فخر می‌کنند، من پدری دیگر ندارم![۹]» اما سخن وی هنگامی که با همسرایی اعراب مقایسه شود که اصرار داشتند اسلام و عربیت از هم جداناپذیرند فریادی در بیابان بیش نبود. این اعتقاد نوعی اقتباس از یهودیت برپایهٔ تصور «قوم برگزیده» بود، اما نظر به‌شمار روزافزون مسلمانانی که تبعیت آنها از اسلام

۸. ابن‌قتیبه، الشعر، ص۲۵۹.
۹. المبرد، ج۳، ص۱۷۹.

بود نه ازعربیت، حفظ و ادامه چنین اعتقادی غیرممکن بود.

اما در باب شعر عربی ایران در آن ایام چه می‌توان گفت؟ بی‌گمان ایرانیان اگر نه در قوالب، دست‌کم در محتوا و مضامین این اشعار نفوذ کردند. اسم مکانهای ایرانی، جشنها (نوروز و مهرگان) و حتی کلمات ایرانی در اشعار این دوره کاملا مشخص است. هم ایرانیان و هم تازیان از قوالب شعری کهن استفاده می‌کردند، اما چون با اشعار عصر جاهلی مقایسه گردد اندک تفاوتی میان آنها وجود دارد. این تفاوت بخشی بواسطهٔ حضور اسلام بود که بر کلیهٔ شعر عرب در سدهٔ اول هجری تأثیر گذاشته بود؛ برخی به‌جهت دگرگونی روانشناختی در اعراب بود که در گذشته صحراگرد بودند، اما اکنون می‌رفتند که یکجا نشینی آغاز کنند؛ و بخشی دیگر به‌علت نفوذ موالی یا غیر عربها بر ادب عربی بود، نفوذی که به‌هیچ‌وجه بی‌اهمیت نیست. نالینو می‌گوید« به‌دلیل وجود موالی، پس از میانهٔ سدهٔ اول هجری شعر عرب رفته رفته به‌شعر اقوام مسلمان گوناگون تبدیل گردید و تنها زبان این شعر عربی باقی ماند.»[10]

از این گذشته، هنگامی که به‌احوال اعراب در ایران می‌پردازیم باید بخاطر داشته باشیم که دیری نگذشت که فاتحان ایران نه‌تنها تسلیم فرهنگ این سرزمین گردیدند، بلکه به‌زبان آن نیز گردن دادند. اگرچند از این زمان زوال سنن زردشتی را مشاهده توان کرد، اما تازیان رویهم رفته اقلیتی کوچک در سرزمینی بودند که فرهنگ آن هنوز دست نخورده بود. آنها دین سامی تازه‌ای که با فتح ایران با خود آورده بودند به‌مردم این سرزمین دادند، اما خود نیز در عوض دریافت کنندگان فرهنگ ایرانی بودند. ابن‌مفرغ، از شعرای عرب معروف این ایام نمونه‌ای از این مورد است. وی مدتی از ایام عمرش را در خراسان بسر آورد، و مانندبسیاری از اعراب ساکن این ناحیه، اگر نه همهٔ آنها، فارسی را می‌دانست. ابن‌مفرغ اندکی پیش از مرگش درکرمان (۶۹ق/ ۶۸۹ م) به‌گفتن کهنترین شعرایرانی که در ادب عربی ثبت گردیده پرداخت، شعری که دارای کلمات عربی و فارسی با هم می‌باشد.[11]

با اینهمه، تسلط و نفوذ عربان بر امپراتوریشان و انطباق دادن اسلام با عربیت تا پایان عصر اموی دوام آورد. نصربن سیار، آخرین والی اموی در خراسان این انطباق ویکسانی را صورت‌خارجی‌می‌بخشد. وی‌درنامه‌ای به‌مروان (مقتول به‌سال۱۳۲ق/ ۷۵۰م)، آخرین خلیفهٔ اموی در باب فعالیتهای ابومسلم و نتایج این فعالیتها بر عربیت و اسلام به‌خلیفه هشدار داد، زیرا در نظر نصر عربیت و اسلام همسان و همانند بودند. وی در آخرین بیت شعری که به‌نامه الحاق کرد گفت: «از خانه‌هایتان بگریزید و با اسلام و اعراب وداع آخرین گویید!»[12]

مدتها پیش از آن لحظهٔ محتوم، گروهی از رجال عموماً آرام و بی‌مدعی، اما بسیار باعزم و هدفمند که بیشتر ایام عمر خود را در دورهٔ اموی بسر آورده بودند بار مسؤولیت وظایف اداری در ایران را بردوش می‌کشیدند. اینان دبیران ایرانی بودند. آنها در بیرون از ایران نیز یافت می‌شدند، و در همه جا رخنهٔ آنها در آن روزهای نخستین اسلام آرام اما قاطع و عمیق بود. تنها در مکاتبات عربی هیچ‌گروه دیگر به‌اندازهٔ این دبیران در راندن جریان ادب عربی از

10. Nallino, p. 211.

۱۱. جاحظ، البیان، ج۱، ص۱۴۳.

۱۲. ابن قتیبه، الاهامه، ج۲، ص۱۳۸.

مضایق تنگ روزهای اول به‌دریای عمیق دوره‌های متأخر نفوذ مستقیم نداشته است. با رفتن امویان، آنها آگاه از زمینهٔ هزار سالهٔ خود در ایران به‌صحنه بازگشتند و آماده شدند تا پایگاه و امتیاز ویژهٔ باستانی خویش را دوباره تحکیم سازند.

۲- اوایل عصر عباسی

از دبیران ایرانی در ایران قبلا در وقتی که به‌بررسی مسألهٔ چگونگی فرا گرفتن و انتقال ادب عربی، از روحانی و غیر روحانی از سوی ایرانیان می‌پرداختیم سخن رانده‌ایم. شاید این امکان برای آنها وجود داشت که دانش عربی را از راهی غیر از مجاری عادی‌ای که بر روی مسلمانان ایرانی باز بود (مدارس قرآنی مقدماتی یا کتاب، خانهٔ دانشمند یا دار و مسجد) بیاموزند یا انتقال دهند.

وقتی که تازیان به‌ایران آمدند نهادهایی ایرانی که مستلزم تشکیل امپراتورای بود که آنها ناگزیر به‌ادارهٔ آن بودند نداشتند. آنها صحراگرد بودند و صحراگردان فاقد دیوانسالاری بودند. اما ایرانیان دیوانسالاری داشتند. کاست دبیران در ایران تاریخی طولانی در پشت‌سر داشت. در دورهٔ ساسانی آنها سبک و روش ثبت و ضبط خاص خود داشتند، جامه‌ای مشخص می‌پوشیدند، طبقهٔ منفصلی را تشکیل می‌دادند، مبتدیان و تازه واردان در حرفهٔ دبیری را آزمایش می‌نمودند و برای نظارت برجریان وقایع سپاهیان را در میدانهای جنگ همراهی می‌کردند

پهلوی خطی بود که دبیران برای ثبت و شرح گزارشها بکار می‌بردند و هنگامی که عربان در ایران زمام امور را بدست گرفتند همین خط بکار می‌رفت. فرمان عربی کردن دفاتر مالی در سال ۷۸ق/ ۶۹۷م در ایام خلافت عبدالملک صادر گردید. اجرای عملی این فرمان درسراسرایران ازقرار معلوم رفته‌رفته‌صورت‌گرفته بود. بیشتر دبیران در ایام نصربن سیار در خراسان زردشتی بودند وهنوز خط پهلوی بکار می‌بردند تنها درسال ۱۲۴ق/ ۷۴۲ م بود که یوسف بن عمر، والی عراق به‌نصر فرمان داد تا تنها مسلمانان را به‌دبیری استخدام کند و دفاتر مالی را از پهلوی به‌عربی برگرداند که عمر به‌کمک یکی از منشیان خود این فرمان را اجرا کرد. این گزارش، اگر کلمه به کلمه تفسیر گردد بدان معناست که میان فتح خراسان در سال ۳۰ق/ ۶۵۱ م و صدور فرمان یوسف، یعنی پیش از آنکه دبیران دفاتر مالی را به عربی برگردانند تقریباً یکصد سال گذشت.

در حقیقت پیش از فرمان یوسف دبیرانی در مشرق ایران بودند که مسلمان بودند و عربی می‌دانستند، و این دبیران عمدتاً ایرانی بودند. بسیار محتمل است که دبیران ایرانی، از مسلمان و زردشتی درست مانند افزارمندان و صنعتگران آن عصر که اسرار کسب و کار خود خود را به‌پسران خود وامی‌گذاشتند مهارتهای خود را به‌اولادشان تعلیم می‌دادند. این حقیقت مسلم که خانواده‌های دبیران گروه کاست مانندی را تشکیل می‌دادند که از پایگاه پیشگانی خاصی برخوردار بودند وتمایل داشتند که پیشهٔ خودرا تا چندین‌نسل در ذریهٔ‌خود دوام بخشند نشان می‌دهد که آنها برای استادی یافتن در زبان عرب نیازی به‌رفتن به

مراکز عادی آموزش اسلامی نداشتند. از این‌گذشته به‌رغم فرمانی که یوسف‌بن عمر در سال ۱۲۴ق/ ۷۴۲ م صادر کرد، آنها برای ماندن در زمرهٔ اهل دیوان حتی ناگزیر نبودند که مسلمان باشند. مثلا می‌دانیم که آل سهل یا دودمان معروف سهل که از مردم سرخس در مشرق ایران بودند هنگامی که با تسلط و مهارت کامل در ادب عربی و پهلوی پابه عرصهٔ تاریخ اسلامی گذاشتند هنوز دبیران زردشتی بودند. درواقع بنوسهل دست پروردگان برامکه، خاندان اهل دیوان زردشتی معروف بودند که مانند دودمان سهل از مشرق ایران برخاسته بودند. تنها در سال ۱۹۰ق/ ۸۰۵ م‌بود که فضل بن‌سهل، وزیر نامی مأمون بردست خلیفه اسلام آورد؛ فصاحت فضل در زبان عرب را مدتها پیش از مسلمان شدن وی تحسین می‌کردند. همهٔ اینها می‌رساند که از همان روزهای نخست فتوح دبیرانی زردشتی در ایران بودند که نوشته های روی دیوارها را می‌فهمیدند و علاوه برادب پهلوی برادب عربی نیز تسلط داشتند.

دبیران ایرانی مضامین تازه‌ای وارد ادب عربی کردند. نخستین نثرنویس صاحب سبک بزرگ در زبان عرب عبدالحمید کاتب (مقتول به‌سال ۱۳۲ق/ ۷۵۰ م)، رئیس ایرانی دارالانشاء آخرین خلیفهٔ اموی بود. چون از وی بپرسیدند که چگونه در زبان عرب تسلط و استادی یافت، پاسخ داد که با مطالعه و تعمیق در بلاغت علی(ع)، خلیفه چهارم. عبدالحمید را اول کسی می‌دانند که در انشاء و مراسلات اطناب کرده بود. اما با بررسی دقیقتر معلوم می‌گردد که وی تمایزی مهمتر از این نیز دارد. سبک انشاء و ترسل عبدالحمید نفوذ فرهنگ ایرانی در درون متن عربی را ظاهر می‌سازد. از این گذشته برخی از رسایل وی در مضامین خود نفوذ ایرانی را نشان می‌دهند، مانند وقتی که وی شاهان و امیران را در باب چگونه حکومت کردن و چه رفتاری در دربار داشتن که مضامین ایرانی کهن می‌باشند پند می‌دهد. و حتی مثلا رسایلش پیرامون شکار انحراف و جدایی تازه‌ای از توصیفات مرسوم عرب که تا آن موقع بکار می‌رفته را نشان می‌دهد، و از نفوذ دقیق و هوشیارانهٔ زمینهٔ ایرانی وی پرده برمی‌دارد. این زمینه در هیچ یک از نامه‌هایش به‌اندازهٔ نامهٔ به‌دبیران که در آن مقام و پایگاه کهن حرفهٔ دبیری در داخل چارچوبی اسلامی دوباره تأیید می‌گردد آشکارتر بچشم نمی‌خورد. تصادفی نیست که این نامه در آخرین روزهای حکومت امویان نوشته شد، زیرا در آن هنگام دبیران با مقامات مهمی که درحکومت داشتند و فرهنگ‌گوناگونشان می‌رفتند تا اهمیت و امتیاز واقعی حاصل کنند و آماده می‌شدند تا برالگوها و سبک تمدن اسلامی براساس مضامین دراصل سامی قرآن تأثیر بگذارند. در روزگار عبدالحمید ترکیب و اتصالی میان تازیان و ایرانیان پدید آمده بود. این اتصال در نامهٔ وی به‌دبیران آشکاراست؛ عبدالحمید در این نامه می‌گوید که دبیر باید در هر نوع معرفت و دانش نظر اندازد، و یا برآن تسلط یابد یا آنقدر که بسنده باشد از آن برگیرد؛ وی باید تکالیف دینی را بداند. عبدالحمید خطاب به‌دبیران می‌گوید: «نخست قرآن و تکالیف دینی را بشناسید، آنگاه به‌آموختن زبان عرب پردازید، زیرا که عربی زبان شما را تیز و برا می‌سازد؛ سپس در خوش‌نویسی که آرایش نوشته‌های شماست مهارت یابید. به‌آموختن شعر، گفتارهای نادره و مفاهیم آن پردازید، و روزهای جنگ تازیان و ایرانیان تاریخ و سرگذشت آنها، و همهٔ آنچه به‌شما الهام می‌بخشد را بیاموزید.»[۱۳]

۱۳. کردعلی، ص۲۲۵.

خلاصه، برای دبیران تنها دانستن ایام‌العرب کافی نبود، بلکه می‌بایست روزهای جنگ ایرانیان را نیز بدانند. امامی‌توان اطمینان داشت که به‌احتمال زیاد «ایام‌الفرس» ایرانیان را دبیران وارد ادب عربی کردند. بسیاری از آنها با ادب پهلوی آشنا بودند و در برگرداندن بیشتر آثار ادبی پهلوی که در آن زمان موجود بود به‌زبان عربی مترجمان زبردستی بودند. فضل بن سهل سابق‌الذکر در ترجمهٔ این‌آثار بر اقران خود گوی سبقت برده بود، اما هیچ یک از ترجمه‌هایش به‌دست ما نرسیده است.

نام ابن‌المقفع (مقتول به‌سال ۱۳۹ق/ ۷۵۷ م) در بسط و تکامل نثر عربی در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد. ابن‌المقفع ایرانی‌الاصل و از مردم ناحیهٔ شیراز بود و در روزهای پیش از سقوط امویان در مناطق نیشابور و کرمان شغل دبیری داشت. اگر چند در باب مسلمان بودن وی پاره‌ای اختلاف وجود دارد، اما از نوشته‌هایش چنین برمی‌آید که وی آیین اسلام می‌ورزید. وی نیز مدعی گردید که در شیوهٔ نثرنویسی به‌عربی از خطابه‌های علی(ع)، خلیفهٔ چهارم الهام می‌گرفته است. ابن‌مقفع نیز مانند سلف خود، عبدالحمید کاتب شاخهٔ ادبی فابل یا داستانهای از زبان جانوران را وارد ادب عربی کرد که کار وی در این زمینه ترجمهٔ عربی کتاب **کلیله و دمنه** از زبان پهلوی است که خود از هندی به‌این زبان ترجمه شده بود. ترجمه‌های دیگر وی همگی از میان رفته‌اند. **کلیله و دمنه** بواسطهٔ نثر روشن و روان عربی نمونهٔ بسیار موفقی در نثر عربی است و تا به‌امروز نیز شیوایی نثر این کتاب درخور توجه است. رسایل ابن‌مقفع نیز در جایی که وی به‌مسائلی نظیر آداب و روشها، یا دوستی، یا رفتار و سلوک میان شاهان و زیردستان آنها می‌پردازد زمینهٔ ایرانی آنها را آشکار می‌سازد.

از طریق دبیرانی چون ابن‌مقفع و خاندانهای دیوانی بزرگ اوایل عصر عباسی (سدهٔ دوم هجری/ هشتم میلادی و سوم هجری/ نهم میلادی)، نظیر آل‌سهل و برامکه است که موضوعات نثر عربی توسعه می‌یابد و ماهیتی قابل انعطاف پیدا می‌کند. آنها در ادب عربی چنان مهارت و استادی یافته بودند که جاحظ را وامی‌دارند که بگوید: «من که هرگز سبکی شایان ستایش‌تر از سبک دبیران در علم معانی و بیان ندیده‌ام.[۱۴]» بسیار از آنها گذشته از سهمی که در فرهنگ اسلامی داشتند، در عین حال بواسطهٔ آنکه دارای مقامات نافذ و معتبری در جامعه بودند از علم و علما نیز حمایت می‌کردند. بنونوبخت خاندان دیوانی ایرانی بودند که اعضای آن در زمینه‌های متنوعی چون کلام، نجوم، ادبیات و ترجمهٔ از پهلوی به‌عربی نمونه بودند.

بنوجراح، در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی و بعد، خاندان ایرانی دیگری بودند که، به‌ذوق و استعداد در ادب عربی شهرت داشتند. این مردم از چنان پایگاهی برخوردار بودند که هم برادبیات و هم برنهادها و سازمانها اعمال تأثیر کنند، زیرا چنانکه آدم‌متز یادآور می‌گردد، وزیر مقامی بالاتر از کلیهٔ فرماندهان سپاه داشت، و در عین حال وی کسی مگر رئیس دبیران نبود[۱۵]. جاحظ اظهار می‌دارد که تودهٔ عوام با تصوراینکه دبیران نمونه و سرمشق کلیهٔ صفات پسندیده می‌باشند جهل خود را ثابت می‌کنند؛ و در زخم زبان زدن به‌دبیران بواسطهٔ پیوستگی و تعلق آنها به‌فرهنگ ایرانی درنگ نمی‌ورزد. جاحظ خود به‌فرهنگ عرب پیوستگی داشت،

۱۴. جاحظ، البیان، ج۱، ص۱۳۷.

15. Mez. p. 89

اما نه او و نه دبیران ایرانی نمی‌توانستند خود را از نفوذ تمدن اسلامی زمان خود که اصولا ترکیبی از عناصر ایرانی ـ عربی بود، و درعین‌حال فرهنگهای دیگری، نظیر یونانی، هندی و حتی چینی نیز با آن درآمیخته بود دور نگه دارند. به‌مسألهٔ شعوبیه که در سده‌های دوم و سوم هجری/ هشتم و نهم میلادی میان اعراب و ایرانیان جریان داشت شاید زیاده اهمیت داده شد: ترکیب و اتصال ایرانی و عرب که در بالا از آن سخن رفته است امری آنقدر وسیع و پردامنه بوده است که ادبا نیز در آن تفنن و پندار بافی کنند.

قطع نظر از تأثیر ایرانیان برمضامین ادب عربی، چه نثر و چه شعر، از سهم قاطع آنها در صرف ونحو و فرهنگ نویسی نیز باید یاد کرد. وقتی ملاحظه می‌شود که بزرگترین نام در نحو عربی به‌سیبویه (درگذشته به‌سال ۱۸۰ق/ ۷۹۶ م)، مسلمان ایرانی تعلق دارد که اثرش به‌نام **الکتاب** تا امروز هنوز معتبرترین کتاب در نحو است و نیز اینکه وی سرحلقهٔ زنجیرهٔ طولانی ایرانیان در طی سده‌های متمادی است که تأثیر و نشان خود را برصرف و نحو زبان عرب باقی گذاشتند، این سؤال مطرح می‌شود که چرایک ایرانی و نه عرب اینهمه در شکل روشن بخشیدن به‌صرف و نحو عربی به‌شیوه‌ای چنین نافذ و معتبر سودمند بوده است.

شاید ابن‌خلدون کاملا محق باشد که می‌گوید ایرانیان بیشترین نقش را در بسط و تکامل فقه‌اللغه، صرف و نحو و دیگر اصول و تعالیم اسلامی داشتند و در ضمن برای اعراب اولیه نوعی رفعت و مقام سیاسی فراهم می‌آوردند. اشارات در این باب منطبق است با نظرات بسیار معروف ابن‌خلدون پیرامون اثرات متقابل فرهنگهای یکجانشینی و بادیه‌گردی که اولی همهٔ تجملات تمدن را دارا بود و دومی ویژگی دیگری مگر پاره‌ای مردانگی نداشت. ایرانیان شهرنشینان تربیت یافته‌ای بودند که به‌انواع هنرها و علوم آراسته بودند، اما عربان نخستین گروه نیرومند و صحرا گردی بودند که هیچ بهره‌ای از ظرافتها و تهذیبات دانش نبرده بودند.

از این گذشته، در پایان سدهٔ دوم هجری/ هشتم میلادی و آغاز سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی، طرزگفتار قریشی، با اعراب کامل تمامی کلمه که در آن وجود داشت، دیگر گویش قدیمی مطنطنی بود. در سدهٔ اول هجری/ هفتم میلادی، که فتوح نظامی عرب اتفاق می‌افتاد، گویش قریشی «زبان حیثیت و اعتبار و نیز شاید نوعی زبان نظامی در سفرهای جنگی» بشمار می‌رفت، اما حتی در آن هنگام‌نیز اعرابی که در شهرها اسکان گزیده بودند ناگزیر بودند که برای حفظ زبان خود مراقب و دقیق باشند و می‌توانستند تنها با فرستادن فرزندان خود به‌بادیه گویش درست خود را نگه دارند، زیرا در بادیه صحراگردان یکدست و خالص ،علاوه برلهجات خاص خود، هنوز به‌عربی سلیس حرف می‌زدند. مثلا عبدالملک (۶۵-۸۶ ق/ ۶۸۶-۷۰۵ م)، خلیفهٔ اموی در فرستادن ولید (۸۶-۹۶ق/ ۷۰۵-۷۱۵ م) به‌بادیه قصور کرد که نتایج فاجعه‌باری برای زبان ولید داشت. عبدالملک ابراز تأسف کرد که «عشق و محبت ما به‌ولید به زیان ما تمام شد، زیرا بادیه رفتن را به‌وی تکلیف نکردیم.»

جاحظ عقیده دارد که دخول کلمات بیگانه در سبک عربی قریشی تصریف آن را فاسد و تباه کرد[۱۶]. اما این قضاوت تنها بیان بخشی از حقیقت داستان است. عربهای شهری شده تغییراتی روانشناختی پیدا کرده بودند که نمی‌توانست روی زبانشان تأثیر نگذارد. ما در

۱۶. جاحظ، **البیان**، ج ۱. ص ۲۸۲.

اینجا از عربی نوشتاری سخن نمی‌گوییم؛ زیرا زبان عربی قلمی، قطع نظر از افزایش واژگان، در سراسر قرون اساساً یکسان باقی مانده است، زیرا قرآن تأثیر عمیقی برآن اعمال کرده بود. همچنین در اینجا به‌بحث پیرامون لهجات عربی نیز نمی‌پردازیم که حتی در ایام جاهلیت از گویش قریشی یعنی گویش فخر و اعتبار آن ایام که به‌اسلام انتقال یافت و در ایام خلافت اسویان گویش وحدت بخش تازیان گردید متمایز است. ویژگی عربی قریشی تصریف کلمات بود، و در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی این تصریف در مناطق شهری بزرگ عالم عربی‌زبان از میان رفت؛ و استفادهٔ از آن به‌تقلید از بدویان سبک گزینی و فضل فروشی بشمار می‌آمد. برخی از بهترین شعرای سدهٔ دوم هجری/ هشتم میلادی، نظیر ابونواس (درگذشته به‌سال حدود ۱۹۸ق/ ۸۱۳ م)، گه‌گاه کلمات فارسی در شعر خود وارد می‌کردند تا آنجا که دشوار می‌توان گفت که با شعری عربی مواجهیم یا فارسی[۱۷]. بنابراین نحوی‌ای مانند سیبویه بر پایهٔ آنچه از گویش ناب اعراب بادیه آموخته بود که سبک سره و صحیح خود را تا سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی حفظ کرده بودند هم برای اعراب شهری شده می‌نوشت و هم برای غیر عربان. از سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی در تمامی بلاد عرب زبان عالم اسلام لهجه‌های عربی سربرآوردند.

تنها در حوزهٔ صرف و نحو نبود که ایرانیان، وارثان تمدنی کهن، اعمال نفوذ کردند. فرهنگ نویسی عربی تا حد زیادی مدیون فرهنگ ایرانی است. هیوود می‌گوید که در این علم «ما نه‌تنها باید به ایران، بلکه به‌ولایت خراسان نیز توجه کنیم.» وی شباهتهایی میان ترتیب الفبایی لغت‌نامهٔ (کتاب‌العین) خلیل‌بن احمد (درگذشته به‌سال ۱۷۵ق/ ۷۹۱ م) و لغت‌نامه‌های سانسکریت می‌بیند، و این‌گونه فرهنگ نویسی را به‌نفوذ هندی در نواحی شرقی ایران نسبت می‌دهد. اگر چند خلیل‌بن احمد عربی از مردم عمان بود، اما می‌گویند در مدتی که در خراسان اقامت داشت، و با همکاری یکی از اهالی این ناحیه نخستین کتاب لغت‌نامه به‌عربی را تصنیف کرد. هیوود نتیجه می‌گیرد که درواقع چون ایرانیان‌ودیگران، و نه‌تنها در دوره‌های متقدم، بلکه در ایام اخیر نیز نقش بسیار برجسته‌ای در لغت نامه‌نویسی ایفا کرده بودند، از این رو «لغت نامه نویسی بدون تردید عربی بود، اما عرب نبود.»

نکتهٔ جالب این است که ایرانیان مشرق ایران از روزهای نخست اسلام تا درآمدن سلجوقیان به‌ایران علاقه و ذوق دینی بسیار شدیدی‌داشتند. این ذوق و علاقه را حتی در استعمال عربی نیز بکار می‌بردند. اگر چند راست است که «همانطوری که عمال انگلیسی بر زبانهای هندی نوین تأثیر گذاشتند»،حضور عامل‌عرب زبان در نواحی مختلف ایران برلهجات ایرانی‌اثر کرده بود. با این همه در میان علمای مسلمان ایرانی‌سنت استعمال عربی خالص و سره با اعراب کامل، حتی وقتی که این زبان دیگر در مراکز شهری عرب زبان بیرون ایران بکار نمی‌رفت حفظ شده بود. چنانکه گفته آمد در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی در عالم عرب‌زبان اعراب و دیگر وسواسها و غرابتها سبک گزینی و التزام به‌شیوهٔ خاص در شمار می‌آمد. اما ایرانیان عادی نمی‌توانستند دانشمند ایرانی خراسانی را از آن جهت که وی به‌هنگام تکلم عربی اعراب و هاله‌های معنایی اموی بکار می‌برد استهزاء کند، زیرا ایرانی عادی فقط

۱۷. مینوی، ص۷۲-۶۲.

فارسی می‌دانست و از عربی چیزی در نمی‌یافت. شاید بواسطهٔ خلوص و یکدستی اموی سبک بیان عالم خراسانی است که جاحظ خاطرنشان گردید که هنگامی که یک خراسانی به‌زبان عرب حرف می‌زند «به‌رغم اعرابی که به کلمات عربی می‌دهد و انتخاب کلمات، از روی تلفظ حروف و طرز ادای مخارج درمی‌یابی که او یک خراسانی است.» این سنت در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی که در مراکز شهری سراسر عالم عرب زبان لهجات گوناگونی ظهور کرد همچنان ادامه یافت. مقدسی، جغرافیانویس (درگذشته به‌سال ۳۹۰ ق/ ۱۰۰۰ م) می‌گوید که درسفر طولانیش به‌سراسر سرزمینهای اسلامی مشرق و مغرب درفرصتی که وی به‌زبان مردمان این سرزمینها توجه می‌کرده اهل خراسان سره‌ترین عربی را بکار می‌بردند. اما وی وضوحاً نمی‌گوید که این خراسانیان عرب بودند یا ایرانی. تنها اعرابی که در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی به کلام خود اعراب می‌دادند بادیه‌نشینان خالص پاره‌ای از نواحی عربستان و مناطق دیگر بودند؛ اینان از روز تولد این زبان را داشتند و بنابراین بدون زحمت بدان رسیده بودند. در دیگر بلاد عالم عرب زبان لهجات ناحیه‌ای ظهور کرده بود. مقدسی به‌اقلیتی از علمای ایرانی مسلمان تربیت یافته و فرهیخته اشاره می‌کند که به‌گفتهٔ خودش برای آموختن عربی درست «رنج بسیار برده بودند.[۱۸]» اینان بدون تردید علمای دینی خراسان بودند، زیرا وی می‌گوید که آنها درآن ناحیه از احترام زیادی برخوردار بودند و سنت گذشتهٔ برجسته‌ای در مطالعات اسلامی داشتند، در حالی که در بخش غربی ایران این دبیران بودند که ارج و احترامشان می‌گذاشتند. وقتی مقدسی می‌گوید که اهل خراسان خالصترین عربی‌ای را که وی شنیده است بکار می‌برند، منظورش تنها اعراب عربی آنها نیست، بلکه شاید استعمال این زبان با اختلاف الحان سنتی یا اموی را نیز در نظر داشته است.

جای سخن نیست که وی در اشاره به‌سنت مشهور و برجستهٔ مطالعات اسلامی در خراسان تا پیش از سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی کاملا راست می‌گوید. علمای مسلمان ایرانی بزرگ آن ناحیه بزرگترین مجموعه‌های احادیث پیامبر را باقی گذاشتند. این شاخهٔ ادب از حیث اهمیت تنها پس از قرآن قرار دارد. مجموعهٔ گردآوری بخاری (درگذشته به‌سال ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م)، که گه گاه وی را محدث «عرب» می‌خوانند، اما درواقع وی نوهٔ یک‌ایرانی به‌نام بردیزبه بود، شاید برجسته‌ترین آنها باشد. مجموعهٔ خراسانی دیگری موسوم به‌مسلم‌بن حجاج که درسال ۲۶۱ ق/ ۸۷۵ م درنزدیکی نیشابور درگذشت نیز از اهمیت زیادی برخوردار است. چنانکه مجموعهٔ ترمذی نیز که درسال ۲۷۰ ق/ ۸۸۴ م در ترمذ وفات یافت نیز اهمیت دارد. اینها اسامی تنی چند از بسیار کسانی است که در این رشتهٔ ادب عربی همت ورزیدند.

در زمینهٔ دیگر، یعنی سخنان عرفانی و تصانیف مشایخ صوفیه، سده‌های سوم و چهارم هجری/ نهم و دهم میلادی نشان می‌دهد که خراسان دژ استوار تصوف بود. ادب عرفانی شاخهٔ تازه‌ای از ادبیات نیز می‌باشد. تنها سخنان مختصری از این نوع که عمدتاً سخنان فشرده‌ای با ماهیت القایی است به‌دست ما رسیده که از آن مشایخ متقدم، نظیر بایزید بسطامی (درگذشته به‌سال ۲۶۱ ق/ ۸۷۴ م) هستند. بعلاوه، برای نخستین‌بار در عالم اسلام شاخه‌ای تفسیری‌تر و استدلالی‌تر از ادب عرفانی در آثار ادبی حکیم ترمذی (درگذشته به‌سال ۲۸۵ ق/

۱۸. مقدسی، ص۳۲.

۸۹۸ م) از مردم خراسان که راه را برای مشایخ متأخر هموار می‌سازد ظاهر می‌شود. در مرزهای شرقی ایران هنوز نایرهٔ جنگهای دینی (غزا) شعله‌ور بود و تردیدی نیست که این امر بتنهایی علت فراوانی صوفیان در این منطقه را توضیح می‌دهد. عرفان اولیهٔ اسلام «جنگاور بود، و عموماً پس از شرکت در غزای ثغور بود که عرفا وارد در زندگی گوشه نشینی در زاویه‌ها می‌شدند که بزودی دارای استحکامات و برج و بارو می‌گردید، زیرا این زاویه‌ها در ثغور قرار داشتند.[۱۹]» تحت چنین اوضاعی، ادب عرفانی می‌بایست در خراسان فراوانتر از مثلا مغرب ایران باشد.

اگرچند نشانه‌های آغاز ادب فارسی نوین را گه‌گاه در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی می‌توان پیدا کرد، اما ایرانیان تربیت یافتهٔ این ایام عربی را به‌مثابهٔ رسانهٔ ادبی خود بکار می‌بردند و از فارسی برای مکالمات روزمره استفاده می‌نمودند. طاهریان نیمهٔ اول سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی ایرانیانی بودند که تسلطشان بر ادب عربی اعم از نظم و نثر در زمان خودشان معروف بود. آنها در دربار خود به‌فارسی سخن می‌گفتند، اما عربی را پاره‌ای ترجیح می‌دادند. در این قرن نثر در رفعت و مقام به‌عنوان یک‌ابزار هنری شعر را از میدان بدر کرده بود و طاهر، موسس سلسلهٔ طاهریان نامهٔ معروفی ازخود بجا گذاشته که آن را در سال ۲۰۶ ق/ ۸۲۲ م، هنگامی که پسرش عبدالله از سوی مأمون، خلیفهٔ عباسی والی مصر تعیین گردید به‌او نوشته بود. در اینجا، بار دیگر، شاهد تأثیرات ساسانی کهن و نمونه‌های رفتار و سلوک آراسته می‌باشیم که برقلم مسلمانی ایرانی جاری می‌گردد، زیرا طاهر پسرش را در باب بهترین طریقه‌های حکومت راندن و اجرای عدالت پند می‌دهد و در بیان این توصیه‌ها انشای عربی زیبا و باشکوهی بکار می‌برد.

باید از ایرانی بزرگ دیگری به‌نام ابوحنیفه دینوری (درگذشته حدود سال ۲۹۰ق/ ۹۰۲ م) یاد کرد که در ردیف بهترین استادان نثر درادب عربی است. نوشته‌های او پیرامون تاریخ، گیاهشناسی، نجوم و موضوعات دیگر است؛ متأسفانه از این نویسندهٔ بسیار فراموش شده فقط آثار پراکنده‌ای به‌دست ما رسیده، مگر اثر بزرگش اخبارالطوال، که تاریخ ایران است. اگر چند اثر یاد شده از دیدگاه کاملا ایرانی نوشته شده، اما این سخن بهیچ‌وجه بدان معنی نیست که وی شعوبی بوده است؛ بلکه هدفش صرفاً آن بود که برخی چشم انداز به‌اثر خود بدهد. دینوری درعربی موجز و ساده می‌نویسد، اما در انتخاب کلمه بسیار دقیق است که گواه تسلط کامل وی بر منابع این زبان می‌باشد.

استاد ایرانی دیگر در ادب عربی در این زمان ابن قتیبه (درگذشته به‌سال ۲۷۶ق/ ۸۸۹-۹۰م) است که از بهترین نثر نویسان صاحب سبک در زبان عربی است، اما تنها بتازگی است که به‌ارزش والای وی توجه شده است. ابن قتیبه در شخص خود و آثارش آن ترکیب ایرانی ـ عربی‌را نشان می‌دهد که در فصل پیش از آن سخن رفته است. وی از اعراب در برابر مطاعن دبیران ایرانی که از گذشتهٔ شکوهمند خود آگاهی داشتند حتی دفاع می‌کرد. اما در کتاب عیون‌الاخبار که مجموعهٔ حکایات است هم از منابع ایرانی استفاده می‌کند هم از منابع عرب. اگر چند وی اصولا عالم علوم دینی بود، و حتی مدتی شغل قضاداشت، اما

۱۹. هاسینیون، ص۲۳۴.

با اینهمه شایسته دیدکتابی در باب استعمال عربی صحیح خطاب به‌دبیران روزگار خود بنویسد و آن را ادب‌الکاتب نامید که از آن زمان تا به‌امروز یکی از خواندنی‌ترین و لازمترین کتاب برای کلیهٔ متعلمان ادب عربی است. ابن‌قتیبه در مقدمهٔ اثرش قطع نظر از آنکه پوست دبیران را بواسطهٔ عربی ناقص و معیوبشان می‌کند (شاید وی دبیران متوسط را در نظر داشته بود) و بیشتر همان دستورها و قواعد را در تربیت دبیران توصیه می‌کند که سلف بزرگ او، عبدالحمید در سدهٔ دوم هجری/ هشتم میلادی در رساله‌ای که برای دبیران نوشته بودکرده است.

در ایام ابن‌قتیبه‌طبقهٔ‌جدیدادبا پیدا شدند که نمونهٔ آنها جاحظ بود، امانتوانستند ازلحاظ اهمیت جای دبیران رابگیرند. بلکه برعکس، دامنهٔ مطالب و موضوعات ادبا گسترش یافت و به‌قلمروی که دبیران درجهٔ اول در آن قلم می‌زدند نزدیک گردید. از سوی دیگر، دانشمندان علوم دینی یا علما بیش از پیش متوجهٔ تمرکز روی جنبهٔ معینی از مطالعات دینی شدند. ابن‌قتیبه می‌گوید «اگر می‌خواهی عالم باشی به یک نوع دانش بپرداز، اما اگر می‌خواهی ادیب باشی از هر چیزی بهترین قسمت آن را بیاموز.[۲۰]» اما گه‌گاه علمای دینی ادیب نیز بودند، مثل مورد خود ابن قتیبه. در اینکه مؤلفی را باید عالم دینی در شمار آورد، یا ادیب یا دبیر به‌صفات معین و مقولات بستگی ندارد، بلکه به‌عکس بسته به‌درجهٔ اشتغال وی در یکی از این زمینه‌هاست. برخی، مانند علی‌بن عیسی (درگذشته به‌سال ۳۳٤ق/ ۹٤٦ م)، وزیر نامی عباسیان و یکی از اعضای خاندان بزرگ دبیران ایرانی، ظاهراً عالم دینی، ادیب و درعین‌حال دبیر بود.

دیگر شاخه‌های ادب عربی در این اوایل عصر عباسی ظاهر گشت. این شاخه‌ها حتی بدون درنظر گرفتن پزشکی و زمینه‌های وابسته، جغرافیا، کیهان‌شناسی و حتی موضوعات نجوم و ریاضی را در برمی‌گیرد. در این زمینه‌ها ایرانیان بسیار فعال بودند. گسترش دامنهٔ ادب عربی تا اندازهٔ زیادی بواسطهٔ ترجمهٔ آثار پهلوی، یونانی، سریانی و سانسکریت بود که در میان طبقات تحصیل‌کرده رواج داشت و برآنها تأثیر می‌گذاشت. ما می‌توانیم برای رعایت اختصار تنها به ذکر دو تن از ایرانیان بسیاری که سهم آنها در بسط و گسترش علوم اسلامی درآن ایام از اهمیت زیادی برخوردار بود بپردازیم. از این دو یکی ابومعشر بلخی (درگذشته به‌سال ۲۷۲ ق/ ۸۸٦ م) بود که از مردم مشرق ایران بود و پیشگو و منجم نسبتاً معروفی بود. وی را در اروپای‌لاتین البومسر (Albumasar) می‌نامیدند وکتاب المدخل الکبیر او که تألیفی در نجوم است به‌لاتین ترجمه شده است. دیگری احمدبن طیب سرخسی (درگذشته به سال ۲۸٦ق/ ۸۹۹ م) از شاگردان الکندی و نیز از مردم مشرق ایران بود. اگرچند وی آثار فلسفی و علمی مختلفی تألیف‌کرد، ولی عمدتاً به‌عنوان منجم شناخته است. اما ظاهراًنخستین مؤلف‌کتابی در جغرافیا موسوم به‌کتاب‌المسالک و الممالک است که در ادوار بعد عنوان بسیاری از آثار جغرافیایی دیگر نیز بوده است. این مردان وکسان دیگری مانند اینها متخصص به‌معنی امروزی‌کلمه نبودند، بلکه دارای جهان‌بینی‌ای بودند که اگرچند تأثیرات یونانی، هندی و غیره چارچوب فنی و حتی اصطلاحاتی این جهان‌بینی را پرکرده بود، اما در اصل

۲۰. ابن‌قتیبه، **عیون**، ج۲، ص۱۲۹.

بودشناسی اسلامی داشت.

شاید در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی بود که ایران آشکارتر از گذشته به‌بیرون رفتن از زیر سلطهٔ مرکز خلافت در بغداد آغاز کرد. طاهریان در نیمهٔ اول این قرن فرمان می‌راندند، و اگر چند آنها به‌ادب عربی پیوستگی داشتند، اما در قلمرو زیر فرمانروایی خود تا حد زیادی با استقلال حکومت می‌کردند. طاهریان در نیمهٔ دوم سدهٔ سوم بردست صفاریان برافتادند. یعقوب، مؤسس سلسلهٔ صفاری اگر چند اسماً به‌تختگاه خلافت بستگی داشت، اما از کسی فرمان نمی‌برد. در این ایام قدرت خلافت در بغداد سردرنشیب داشت. ذکر این نکته جالب توجه است که یعقوب مایل نبود که شعرا وی را به‌عربی مدح گویند و نیز اینکه برخی گزارشها ظهور ادب فارسی نوین را به‌زمان این امیر صفاری نسبت می‌دهند، ولی دیگران حتی زودتر از این می‌دانند. بهر تقدیر جالب این است که نبوغ قومی ایرانیان که پیام اسلامی را جذب و حتی در بیان آن به‌عربی شرکت کرده بود، اکنون به‌لحظه‌ای نزدیک می‌شد که این فیضان را به‌زبان خود بروز دهد.

۳ـ عصر آل‌بویه و سامانیان

ایران در سدهٔ چهارم هجری شاهد ظهور دو سلسلهٔ پادشاهی بزرگ در خاک خود بود: این دو سلسله یکی آل‌بویه بودند که در جنوب ایران و نیز عراق فرمان می‌راندند، و دیگر سامانیان که در مشرق ایران حکومت می‌کردند و تختگاهشان بخارا بود. این دو سلسله هردو خاستگاه و زبان ایرانی داشتند.

آل‌بویه در سال ۳۳۴ق/ ۹۴۶ م بغداد را فتح کردند. آنها مسلمانان شیعی مذهب بودند، اما برای خلیفهٔ وقت که مذهب سنی داشت مشکلی ایجاد نکردند. بلکه کاملا برعکس، اگرچند خلیفه دیگر نقشی در حکومت نداشت، اما به‌وی آزادیهای فراوان داده شد. این گسترش حکومت ایران درقلب اسلام عرب سنی مذهب بردست دودمانی شیعی فی‌نفسه بسیار جالب است؛ اما در مغرب بغداد، در سرزمین مصر شاهد ظهور سلسلهٔ شیعی مذهب دیگری هستیم؛ فاطمیان مصر که مانند آل‌بویه در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی بقدرت رسیدند، به‌اندازهٔ آنها سلسله‌ای با عظمت و قدرتمند بودند. آل‌بویه مانند فاطمیان حامیان بزرگ هنرها و علوم بودند، اگرچند در ابتدای امر دیلمیانی خشن و ناهنجار بودند. این حقیقت که آنها بر بغداد حکومت می‌راندند و دلبستگی کلی به‌عراق داشتند که در آنجا ادب عربی رایج بود آنها را بیشتر حامی و مشوق ادب عربی ساخته بود تاادب فارسی نوین که در آن ایام در قسمت شرقی ایران نشو و نما می‌یافت. با اینهمه در ایام فرمانروایی آل‌بویه شعرایی در مغرب ایران بودند که به‌زبان فارسی جدید شعر می‌گفتند. اما در مغرب ایران ادب عربی برادب فارسی غالب بود.

کتابخانه‌های آل‌بویه در شیراز، ری و اصفهان نمونه‌های شگفت انگیز زمان خود بودند. از این گذشته ما در این دوره هنوز شاهد چیزهایی هستیم که در ایام گذشته نیز آنها را می‌دیدیم: رئیس دبیران یعنی وزیران ایرانیانی می‌باشند که تسلطشان برزبان عرب به‌فرهنگی

شگفت‌آور پیوند یافته که‌در کلیهٔ زمینه‌های دانش سیر می‌کند. ابن‌العمید (درگذشته به‌سال ۳۵۹ق/ ۷۰-۹۶۹ م)، کاتب ایرانی تصویر گویا و روشن این فرهنگ وسیع و استعداد فنی در عربی است. ابن‌العمید فیلسوف، زبان‌شناس، عالم دینی، شاعر و نویسندهٔ صاحب سبک بود و در زمینهٔ رساله نویسی نام وی درکنار نام عبدالحمید، سلف ایرانی وی قرار دارد. می‌گویند عبدالحمید رساله‌نویسی را آغاز کرد و ابن‌العمید «جاحظ ثانی»، آن را ختم کرد*. اما یک فرق اساسی در نثر این‌دو یافت می‌شود. سبک رساله‌نویسی عبدالحمید مردانه است و آرایش چندانی ندارد. اما سبک ابن‌العمید، مانند سبک خلفش در وزارت آل‌بویه، یعنی ابن‌عباد ایرانی معروف به‌صاحب (درگذشته به‌سال ۳۸۵ق/ ۹۹۶م) آراسته به‌صنایع لفظی و مشحون از نثر مقفی بود که در آن زمان تداول داشت. در این مورد نوعی هدف و مقصود در ادب عربی وجود دارد که خوشایند وزرای پیش گفتهٔ آل‌بویه نیست.

اما با‌اینهمه این لفاظی و پرداختن به‌صنایع ادبی تنها کارکسانی بود که دقیقاً ادیب بودند. چنین نقیصه‌ای را در ابن‌مسکویه (درگذشته به‌سال ۴۳۱ق/ ۱۰۴۰ م)، فیلسوف ایرانی و دبیر و ندیم ابن‌العمید نمی‌توان یافت. اثر تاریخی او موسوم به **تجارب‌الامم** نثری ساده وسلیس دارد و به‌داشتن نگرش تاریخی عینی ممتاز است.

در آن ایام ادب تاریخی موضوعی بود که می‌رفت حایز اهمیت درجه اول گردد. انگیزهٔ بزرگ اهمیت یافتن این نوع نوشته تا حد زیادی اثر بزرگ طبری (درگذشته به‌سال ۳۱۰ق/ ۹۲۳ م) عالم دینی ایرانی، از مردم طبرستان بود که **تاریخ‌الرسل والملوک** او تاریخ عمومی وسیعی است که از تاریخ پیامبران و شاهان ایران گفت‌وگو می‌کند. تا اندازه‌ای نیز تاریخ در عالم اسلام سنتی از طریق التزام کلیهٔ وقایع پیراسون و بدایت و نهایت تاریخ جمهور مردم پرورش یافت. دیگر مورخان، نظیر حمزهٔ اصفهانی (درگذشته حدود سال ۳۶۰ق/ ۹۷۱ م) که عالم فقه‌اللغه نیز بود به‌تاریخ ایران بخصوص اهمیت بیشتری می‌دهد.

حس کنجکاوی سیری ناپذیر صفت مشخصهٔ سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی در ایران و دیگر سرزمینهای اسلامی است، کنجکاوی‌ای که تنها در تصرف تاریخ نیست. کلیهٔ قلمروهای علوم اسلامی متأثر از این کنجکاوی است. اگرچند گه‌گاه مورخان غربی این دوره را متعلق به«عصر طلایی» اسلام می‌دانند، اما معاصران این دوره خود چنین تصوری نداشتند. قرن سوم هجری/ نهم میلادی شالوده‌های کنجکاوی در اطراف عالم وعملکردهایش را که در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی درکلیهٔ جهات فوران می‌کند پی‌ریزی کرد. صوفی بزرگ مکی، پیرو عالم، ابوطالب مکی (درگذشته به‌سال ۳۸۶ق/ ۹۹۶ م) نبض اهل زمانه‌اش را می‌گیرد و آنها را بسیار دور از احوال جاری صدراسلام می‌بیند. وی یادآور می‌گردد که مردم چون گذشته پرسشهای ساده مطرح نمی‌کنند، و حتی در برخوردهای روزانه آدمی ناگزیر است تسلیم استنطاقهای مطلق گردد؛ علوم جدیدی، نظیر کلام، منطق، احتجاج و نظایر اینها بوجود آمده است؛ با علاقهٔ شدیدی در پی صرف و نحو می‌روند؛ و حتی به‌خدا با نثر مقفی شکایت می‌برند. وی همهٔ اینها را فساد می‌خواند.[۲۱]

*. بدأت الکتابة بعبدالحمید وختمت بابن‌العمید.ــم.
۲۱. ابوطالب مکی، ج۱، ص۶ــ۱۶۴.

اگرچند راست است که در این دوره سیلی از پرسشها در تمام زمینه‌ها مطرح می‌گردید، اما چنانکه کاملاً مشهود است شمار علمای سنتی در آل‌بویه بسیار زیاد بود. آل‌بویه ادب شیعی را که در سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی با مجموعهٔ بزرگی از تألیفات مختلف شکوفه کرد مورد حمایت قرار می‌دادند. باید بخاطر داشت که به‌اعتقاد شیعهٔ امامیه غیبت کبری، در سال ۳۲۹ق/ ۹٤۰ م که امام دوازدهم از دیده‌ها نهان گردید اتفاق افتاد. مجموعه‌های متعارف بزرگ احادیث شیعه، نظیر **اصول الکافی** کلینی (درگذشته به‌سال ۳۲۹ ق/ ۹٤۰ م) که بی‌گمان معتبرترین مجموعه در میان شیعیان است و مجموعهٔ ابن‌بابویه (درگذشته به‌سال ۳۸۱ ق/ ۲ - ۹۹۱ م) دراین دوره بوجود آمد؛ مهمترین رسالات کلامی که مقوم تعالیم شیعه می‌باشند نیز در همین دوره تألیف شدند.

یکی از جالبترین ثقات شیعه در دورهٔ آل بویه سید شریف رضی (درگذشته به‌سال ٤۰٦ق/ ۱۰۱٦ م) است. بهاءالدولهٔ دیلمی وی را تحت حمایت و مراقبت خویش گرفت. رضی بواسطهٔ آنکه از نوادگان علی‌ابن ابی‌طالب(ع) بود وجهه و اعتبار بسیار داشت. اشعار عربی وی نشان از سرسپردگی به‌خاندان علوی دارد و در ادب عرب همواره از عالیترین اشعار بشمار رفته است. اما البته شهرت وی در عالم شیعه و سنی بواسطهٔ گردآوری سخنان، نامه‌ها و خطبه‌های علی در کتاب **نهج‌البلاغه** بوده است که‌در عالم شیعه پس از قرآن و احادیث پیامبر اساسی‌ترین متن می‌باشد.

شخصیت برجستهٔ دیگر عصر آل بویه مهیار دیلمی (درگذشته به‌سال ٤۲۸ق/ ۱۰۳۷م) شاعر شیعی ایرانی است. وی در ابتدا در یکی از دیوانهای دودمان حاکم شغل دبیری داشت. مهیار که مانند آل‌بویه خاستگاه دیلمی داشت در آغاز کیش زردشتی می‌ورزید، اما بردست شریف رضی اسلام آورد. اشعار وی نشاندهندهٔ علاقهٔ وافر وی به‌تشیع و استادی شگفت آورش در قوالب شعری عرب است. مهیار در عین حال هم به‌اصل ونسب ایرانی خود و هم به اسلام می‌بالید.

همچنین در ایام دولت آل‌بویه بود که دانشمندان متعدد در همهٔ زمینه‌ها آثارشان را نوشتند. جغرافیانویسان، ریاضی‌دانان، منجمان و پزشکان آثار زیادی از خود بجا گذاشته‌اند که به‌وسیله آنها می‌توان به‌داوری میزان حمایت آل‌بویه از علوم پرداخت. ابوالفرج اصفهانی (درگذشته به‌سال ۳۵٦ق/ ۹٦۷ م) عالم بزرگ شیعی و ایرانی‌ای از مردم اصفهان که‌بواسطهٔ عرب بودن اجدادش گه‌گاه وی را «عرب خالص» می‌خوانند، اثر بحق معروفش موسوم به **کتاب‌الاغانی** را در ایام آل‌بویه تألیف کرد. وی در این کتاب انبوهی از اشعار، حکایات، و روایات کوتاه در باب رجال ادب عربی از عصر جاهلیت تا پایان سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی را حفظ کرده است که ارزش تاریخی زیادی دارند.

اما شاید نمونهٔ برجستهٔ فرهنگ بویهی ابن‌سینا، فیلسوف مسلمان بزرگ است که در بخارا چشم به‌جهان گشود و درسال ٤۲۸ق/ ۱۰۳۷ م در همدان درگذشت. وی حتی مدتی وزیر دولت آل‌بویه بود. اگر چند ابن‌سینا آثار فلسفی و جهان شناختی خود را به‌عربی نوشت، اما در تألیف **دانش نامهٔ علایی** که آن را به علاءالدوله، حاکم اصفهان اتحاف کرد از زبان‌فارسی بهره جست، سیدحسین نصر، آثار ابن‌سینا، بویژه نوشته‌های اولیه‌اش را«کاملترین بیان فلسفهٔ

مکتب مشایی در اسلام» می‌داند، اما اخبار و روایات عرفانی و تصوری نیز از وی باقی مانده که نقطهٔ آغاز مکتب فکری تازه‌ای است که بعدها به‌مکتب اشراقی معروف گشت.

این حقیقت که ابن‌سینا اثری به‌فارسی نوشته این نکتهٔ مهم را ثابت می‌کند که: اگر چند در سده‌های چهارم و پنجم هجری/ دهم و یازدهم میلادی شعر ابزار اصلی احیاء ادب فارسی است، اما نثر نیز نقش خود را ایفا می‌کرد. در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی آثاری به‌زبان فارسی وجود داشت که می‌توان گفت نمایندهٔ کلیهٔ علوم آن عصر بود. این نشان می‌دهد که در آن هنگام تا چه اندازه ادب‌عرب میدان را در برابر ادب فارسی خالی می‌کرد. دقیقاً در این قرن است که در سرزمینهای عرب زبان لهجات ناحیه‌ای مختلف ظهور کرد و بر زبان حتی نحویون تاختن آورد. در این دوره عربی نوشتاری در ساخت دستوری معینی شکلی روشن یافت. بنابراین عربی قلمی از جنگ و نزاع دورماند؛ اما لهجات ارتباطات میان نواحی مختلف را کمی از گذشته آسانتر کرد. اگر در بخش عرب زبان عالم اسلام اوضاع از این قرار بود، پس زمان ظهور ادب فارسی نیزدرواقع فرا رسیده بود.

شاخهٔ دیگری از ادب عربی در سده‌های چهارم و پنجم هجری/ دهم و یازدهم میلادی در ایران سربرآورد که شایسته است بیشتر بدان پرداخته شود. این شاخهٔ ادبی ادب صوفی است که البته ریشه در گذشته داشت. از آثار صوفیانه نمونه‌ای در دست است که از سبک نثرنویسی بسیار متکاملی برخوردار می‌باشد. کتاب‌اللمع ابونصر سراج طوسی (درگذشته به‌سال ۳۷۸ق/ ۹۸۸ م) که اثر استانده و طراز اول در نوع خود است کتابی است تبیینی در تصوف مشتمل بر سخنان مشایخ سلف همراه با گزیده‌هایی از تصانیف آنها. ابوعبدالرحمن‌السلمی (درگذشته به‌سال ۴۱۲ق/ ۱۰۲۲ م)، از مشایخ متأخر صوفی طبقات‌الصوفیه خود را با انبوهی ازسخنان صوفیان بزرگ پیش از خود، بخصوص صوفیان ایران پر می‌کند. اگر چند این را نباید تنها به‌مثابهٔ ادب ادیبانه در شمار آورد، اما صوفیان نادانسته برخی از زیباترین نظم و نثر عربی شناخته شده را بوجود آوردند که بی‌تردید بواسطهٔ اهمیت موضوع آن نه شوخی در آن راه دارد و نه لفاظی و بازی با کلمات است.

ابونعیم اصفهانی (درگذشته به‌سال ۴۳۰ق/ ۱۰۳۸ م) صوفی و عالم دینی در کتاب حلیة‌الاولیاء انبوهی از اطلاعات و احادیث و اقوال علما و زهاد صوفیه از نخستین روزهای اسلام تا ایام خود را برشته تحریر درآورد. اثر ابونعیم در نشان دادن اینکه چگونه تصوف قطع نظر از اینکه در درون اسلام قرار دادی، عنصر خارجی یا حتی کالبدی بیگانه است در عمیقترین معانی و قلمروهای درونی آن رخنه می‌کند، تألیف برجسته‌ای است. ابونعیم خود نمونه‌ای از این توازن میان اسلام درونی و بیرونی بود؛ وی یکی از بزرگترین ثقات احادیث پیامبر در زمان خود بود و کتابی در تاریخ اصفهان به‌نام ذکر اخبار اصفهان نوشت و درعین‌حال یک صوفی بود.

اکنون می‌توانیم برسر سامانیان مشرق ایران بازگردیم. سامانیان نیز مانند آل‌بویه که در جنوب و مغرب ایران حکومت می‌راندند حامیان و مشوقان بزرگ هنرها و علوم بودند. اما حمایت آنها تنها محدود به‌قلمرو ادب عرب نبود. آنها مشوق ادب فارسی نیز بودند که چنانکه آمد بواسطهٔ نفوذ مرکز عرب زبان خلافت که زیر سلطهٔ آل‌بویه در دربار شاهان بویهی کمتر

درخشندگی داشت. در این دوره تمامی عالم اسلام مجموعه‌ای از ذوات فرهنگی متمایز بودند، چنانکه حتی حمدانیان حلب یا سلسله‌های مراکش یا مشرق ایران برای پدید آوردن درخشندگی فرهنگی به‌منابع خودشان روی آوردند که شاهد آنیم.

چیزی از خود بسندگی مناطق فرهنگی‌اسلامی مختلف در داستان دیدار ابوالحسن عامری از بغداد مشاهده می‌گردد. این فیلسوف بزرگ ایرانی که در مغرب زمین کمتر شناخته است در ایام دولت سامانی در نیشابور چشم به‌جهان گشود و در همان ناحیه بود که به‌تعلیم فلسفه پرداخت. وی به‌آن مکتب فلاسفهٔ مسلمان تعلق داشت که می‌کوشید تا میان فلسفه و دین هماهنگی ایجاد کند. ابوالحسن عامری (در گذشته به‌سال ۳۸۱ق/ ۹۹۲ م) میان ایام روزگار فارابی (در گذشته به‌سال ۳۳۹ق/ ۹۵۰ م)، فیلسوف سیاسی بزرگ و نظریه‌پرداز موسیقی و نیز عرفان (چنانکه کتاب فصوص‌الحکم وی که نباید آن را با کتاب ابن‌العربی تحت همین عنوان اشتباه کرد بخوبی نشان می‌دهد) که نیز از مردم مشرق ایران بود، و روزگار ابن‌سینا (در گذشته به سال ۴۲۸ق/ ۱۰۳۷ م) احتمالا برجسته‌ترین مؤلف در این زمره از ادبیات است. با وجودی که شماری از آثارش باقی مانده، مع‌ذلک توجهٔ کافی به‌آنها نشده است. بنابرگفتهٔ ابوحیان توحیدی (درگذشته به‌سال ۴۱۴ق/ ۱۰۲۳ م) هنگامی که ابوالحسن از فلاسفهٔ بغداد دیدار کرد، چون وی اهل بغداد نبود آنها التفاتی به‌او نکردند! اما این بیزاری از دو سو بود و ابوالحسن به‌مسقط‌الرأس خود بازگشت. گویی هردو طرف موافقت کردند که بدون دخالتهای عالم خارج با میراث فرهنگی خود زندگی کنند.

اما سامانیان گه‌گاه به‌بغداد بواسطهٔ جاذبهٔ نمادی قدرت خلافت سنی مذهب بیش از تنها یک سیادت اسمی اهمیت می‌دادند. یاد آور می‌شویم که مقدسی جغرافیادان می‌گوید که علمای دینی در خراسان از احترام زیادی برخوردار بودند، عربی‌ای که در خراسان بکار می‌رفته (بی‌تردید بوسیلهٔ همین علمای ایرانی) را خالصترین عربی‌ای می‌داند که در طی سفر طولانیش در بلاد مختلف اسلامی شنیده بود. از این گذشته، نوح‌بن نصر (۳۳۱-۴۳ق/ ۹۴۳-۵۴ م)، امیر سامانی و وزیرش بلعمی نامه‌ای مشتمل برصدها سؤال در باب عربی و قرآن به‌ابوسعید سیرافی المرزبانی (درگذشته به‌سال ۳۶۸ق/ ۹۷۸ م)، نحوی بزرگ ایرانی و قاضی بغداد نوشتند و او را در این نامه امام‌الئمات خطاب کردند. از این امر می‌توان برداشت کرد که دو ایرانی یاد شده تفوق و برتری مؤلف ایرانی در ادب عربی را برسمیت می‌شناختند. اما همچنین نشان می‌دهد که بغداد به‌رغم زوال سیاسیش هنوز پاره‌ای قدرت جاذبه داشته است.

اگر چند آل بویه اهمیت زیادی به‌ادب عربی می‌دادند، اما سامانیان هم از ادب عربی حمایت می‌کردند و هم از ادب فارسی. اما این حقیقت که آل‌بویه به‌عالم عرب زبان نزدیکتر بودند و درواقع در عراق حکومت می‌راندند لازمهٔ این معنی نیست که ادب عربی متداول پیرامون آنها «عربی»تر از ادب عربی مورد حمایت آل‌سامان بود. باید بیاد داشت که‌ادب عربی سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی که ابزاری بی‌اندازه انعطاف‌پذیر و قابل تغییری بود، نتیجه و پایان جریان طولانی سیر و تکاملی بود که ایرانیان، بویژه دبیران و کتاب نقش بسیار برجسته‌ای در آن ایفا کرده بودند.

در یتیمة‌الدهر ابومنصور ثعالبی (درگذشته به‌سال ۴۲۹ق/ ۱۰۳۸ م)، عالم ایرانی

مجموعهٔ برجسته‌ای از اشعار و تصانیف منثور گردآوری شده است که در ایران و جاهای دیگر تألیف شده‌اند. منابع ثعالبی به‌طور کلی قدیمتر از سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی نیست، و آثار مشابهی برای سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی یا پیش از آن وجود ندارد. از این‌رو برای آگاهی یافتن از حالت و کیفیت ادب عربی در ایران، بویژه ناحیهٔ شرقی آن در دوره‌های پیش از سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی باید به‌منابع پراکنده وناهمگن متکی باشیم. اگر **یتیمة‌الدهر** ثعالبی وجود نمی‌داشت حتی برای بررسی ادب عربی در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی نیز مانند اعصار گذشته با دشواری مواجه بودیم. از قضا مجموعهٔ ثعالبی دربارهٔ آثار عربی که عمدتاً اشعار شخصیتهای بزرگ و کوچک است در لحظه‌ای به‌اوضاع ادب عربی در ایران می‌پردازد که ادب فارسی نوین رفته‌رفته در حال نضج یافتن است.

اظهارات ما پیرامون ادب عربی سامانی، یا کلیتر، پیرامون ادبی که در مشرق ایران تصنیف گشت به‌آنچه در **یتیمة‌الدهر** یافت می‌شود محدود خواهد بود. دلیل اول اینکه ما می‌دانیم که قطع نظر از معدودی جلای‌وطن کرده از بغداد مؤلفان شرقی که ثعالبی از آنها یاد می‌کند همگی ایرانی بودند. از این جهت آنها از حیث قومی با استادان بزرگ ایرانی در ادب عربی که در مغرب ایران در قلمرو آل بویه بسر می‌بردند، نظیر ابن‌العمید یا حمزهٔ اصفهانی یا ابن‌مسکویه تفاوتی ندارند. خوب است کسانی که در جست وجوی «روحیهٔ ایرانی» منحصراً در میان ادبای خراسان می‌باشند به‌این نکته توجه کنند. دلیل دوم این است که کاملا پیداست که مؤلفان ایرانی مشرق همگی مردانی بسیار شهری شده می‌بودند و از مدتها پیش از الگوهای زندگی که تمدن اسلامی پدیدآورده بود استفاده می‌نمودند. خلاصه آنها عرب بادیه‌نشین نبودند، بلکه بعکس، آنها حاصل ترکیب و اختلاط فرهنگی ایرانی ـ عرب، در ظل اسلام بودند که حتی در حوزهٔ ادب عربی نیز بروز یافته بود.

بنابراین مضامین ادب عربی مشرق ایران در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی می‌بایست با مضامین ادب بدویان فاتح در سدهٔ اول هجری/ هفتم میلادی تفاوت کند، زیرا در آن زمان تنها مقدمات این ترکیب می‌توانست رخ داده باشد. برای یافتن ویژگیهای روحیات ایرانی در شعرای عربی‌گوی خراسان در ایام دولت سامانیان با ذکر معیارهایی چون ارجاع به‌جشنهای ایرانی، چنانکه براون می‌کند، فرض وقوف به‌زبان فارسی، یا بکار بردن قوالب «ایرانی» نظیر غزل و معادل عربی مثنوی، درواقع نادیده گرفتن این حقیقت است که این معیارها منتهای مراتب کاملا ظاهری و خارجی است. اشارهٔ به‌جشنهای ایرانی در شعر عربی سدهٔ اول هجری/ هفتم میلادی یافت می‌شود؛ بکار بردن کلمات فارسی را باید حتی در میان بدویانی که آشنایی اندکی با شیوه‌های زندگی شهری داشتند جست وجو کرد. جاحظ هنگامی که به‌ذکر شعر عمانی نامی که مداح هارون‌الرشید بود می‌پردازد نمونه‌ای از نکتهٔ اخیر بدست می‌دهد: کلمات قافیهٔ این شعر همگی فارسی است[۲۲]. به‌علاوه نباید فراموش کرد که «روحیهٔ ایرانی» سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی بواسطهٔ رنگ و بویی که اسلام همواره به‌پیروان خود می‌دهد به‌طور قابل ملاحظه‌ای تحت تأثیر ویژگیهای اقوام سامی قرار گرفته بود، تازه در این زمینه از نفوذ روانشناختی عربی چیزی نگفته‌ایم، و اسلام در آن روزها به‌طور برگشت‌ناپذیری در ایران

۲۲. جاحظ، البیان، ج۱، ص۲ـ۱۴۱.

پاگرفته بود، هرچند زردشتیگری هنوز در نواحی غربی ایران پیروان زیادی داشت. از سوی دیگر، و این نیز مهم و قابل توجه است، ایرانیان از سدهٔ نخست هجری/ هفتم میلادی همدینان سامی خود، عربان، یعنی عربان شهری شده را آریایی یا ایرانی کردند و در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی اینان اکثریت وسیعی از اعراب را تشکیل می‌دادند، در صورتی که اعراب بدوی به‌تاریکی و گمنامی بازمی‌گشتند.

بنابراین، اگر تشخیص «روحیهٔ ایرانی» در ادبای خراسانی این دوره دشوار است، بواسطهٔ تبدیلات پراهمیتی است که تا مدتی در ترجمانهای فرهنگی اسلام و در عربی ادامه داشته است. اگر کسی بخواهد خراسانیان را با دیگران مقایسه کند، این مقایسه با معاصران آنها در غرب ایران نخواهدبود، که‌آنها نیز ایرانی بودند و می‌توان اهل خراسان را با آنها قیاس کرد، بلکه مقایسه‌ای خواهد بود میان آنها و شعرای سدهٔ اول هجری/ هفتم میلادی. این شعرا رویهم رفته دارای خوی و تمایل بدوی بودند با روانشناسی و محیط فرهنگی که خشن، جنگجو و مانند زیبایی وحشی بادیه و عالم به‌طور حیرت‌انگیز نیرومند آن بنظر می‌آیند. اما در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی دگرگونیهای زیادی را پشت سرنهاده بود. بدویان خالص برای سلیقه و همانگویی روزگاران خیلی خشن بودند. حتی متنبی، شاعر عرب در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی بدوی نبود، بلکه شاعری بود که آداب متکلفانهٔ شهرنشینان (به‌رغم توقف کوتاهش در بادیه) را با اندکی از توحش قدیم درآمیخته بود: شهرت و اعتبار وی نیز در همین بود.

در میان ادبای مشرق ایران در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی کسی برربع و اطلال قبیلهٔ کوچیدهٔ محبوب ضجه سر نمی‌دهد، هیچ کس توان شترش را در پیمودن بادیه ضایع نمی‌کند. در اشعار آنها مضامینی که پیوستگی با زیباترین نمونه‌های شعر عربی قدیم داشته باشد نباید جست؛ درواقع آنها بدویان را تحقیر می‌کردند، وهمراه با ابوبکر خوارزمی (درگذشته به‌سال ۳۸۳ق/ ۹۹۳ م)، ادیب صاحب سبک ایرانی در نثر عربی می‌توان گفت: «در نزد من بدویان نفرت‌انگیزند، گروه بدویان درچشم من زشت و نفورند.»[۲۳]

برخی از شعرایی که در یتیمه از آنها نام رفته ایرانیانی می‌باشند که علاوه برادب عربی در ادب فارسی نیز تبحر و استادی داشتند، چنانکه گویی آنها برای بیان فرهنگ اسلامی دو زبان داشتند. تردیدی نیست که این امر موجب قرابت و پیوستگی فرهنگی گردید. ابوالفتح بستی (درگذشته به سال ۳۸۳ق/ ۹۹۳ م)، از شعرای بزرگ این دوره نمونهٔ خوبی از این ایرانیان ذوالسانین است، چنانکه ابوسعید رستمی، از شعرای کم‌مایهٔ این دوره، بنظر می‌آید که مسألهٔ قرابت فرهنگی را مجسم می‌سازد. رستمی که از سردم غربی‌ترین نواحی ایران بود وقتی که از زمینهٔ عربی ـ ایرانی خود سخن می‌گوید به‌این نکته اشاره می‌کند: «اگر از نسبم خواهی من از دودهٔ رستمم، اما شعر من از لؤی‌بن غالب (از شعرای عرب در عصر جاهلیت) مایه می‌گیرد.[۲۴]» اما در حقیقت، وی از قوالب شعر عرب سخن می‌گوید نه از مضامین آنها. آرمانها و انگاره‌های اعراب صحراگرد روزگاران گذشته یا بدویان به‌طور کلی، برای او بادیگر

۲۳. ثعالبی، ج۱، ص۲۲۶.
۴۲. همانجا، ج۳، ص۲۷۲.

ادبای معاصر وی در ایران هیچ جاذبه‌ای نداشت، و بنظر می‌آید که در شعر زیر کلیهٔ مسائل قرابت فرهنگی و تحقیر و استخفاف آرمانهای بدویان را یکجا جمع کرده است:

سرا آشکار و نهان به‌نام عجمی‌ای که فرهنگ عرب بردست وی پرورده شد می‌شناسند
کاش می‌دانستم وقتی از من نام می‌رود درباره‌ام چه می‌اندیشند.
نسب من روشن است، و گوهری والا دارم،
من از آنان نیستم که مدح شاهان گویند و مرکبهایشان را از پادرمی‌آورند،
و نیز من بادیه درنمی‌وردم! [۲۵]

چنانکه باربیه دمنار یادآور می‌گردد، ممکن است راست باشد که دقایق شعری در بخش خراسانی یتیمه «همانقدر که در ابداع شعری ضعیف و سست است در سبک نیز هست». اما، با وجود این در شعر خراسانی مضامین متنوع قابل توجهی وجود دارد که در شعر بدوی عرب هرگز یافت نمی‌شود، زیرا حال وهوای نفسانی، خلق وخوی و غایات ادبای خراسانی ما مشحون ازکنجکاوی و روحیهٔ ناآرام است که ابوطیب مکی آن را نشانه‌های فساد ایام خود می‌داند. اشعاری موسوم به‌داریات وجود دارد که‌درستایش خانه‌ای است که بتازگی‌برآورده‌اند؛ اشعاری به‌نام نجومیات که از دل دادن به‌ستاره‌ای دور دست و تأثیر آن برسرنوشت آدمی سخن می‌گوید؛ اشعاری که فقهیات نام دارد و مضامین آنها حل مشکلات شرعی است والی آخر.

با نگاهی به‌آثار منثور نویسندگان بزرگ مشرق عالم اسلام نظیر بدیع‌الزمان همدانی (درگذشته به‌سال ۳۹۸ق/ ۱۰۰۷ م)، مبتکر شاخهٔ ادبی مقامات در زبان عرب و ابوبکر خوارزمی (درگذشته به‌سال ۳۸۳ ق/۹۹۳ م) که هردو آنان بیشتر ایام عمر خود را در نیشابور یا جایی در خراسان بسر آوردند، آدمی از مهارت ادبی باور نکردنی آنها در شگفت می‌ماند. مثلا بدیع‌الزمان همدانی چنان تسلطی برزبان عرب و زبان مادری خود داشت که بر وی اشعاری فارسی با الفاظ و کلمات نادره‌عرضه می‌داشتند و او آن‌را بی‌درنگ و باسرعتی شگفت‌آور به‌شعر عرب ترجمه می‌کرد. حتی مقامه، یعنی هنری که همدانی آن را، احتمالا برپایهٔ آثار ابن‌درید (درگذشته به‌سال ۳۲۱ق/ ۹۳۳ م) به‌کمال رساند سراسر آراسته به‌صنایع ادبی عرب بود. چنین می‌نماید که همدانی مانند ابوبکر خوارزمی در ادبیات عرب به ذروهٔ کمال رسیده بود.

اگر چند فسادی که مکی از آن یاد می‌کند نتیجه و عقبهٔ خجسته‌ای داشت که عبارت بود از فیضان حیرت‌آور نیرو در علوم عقلی و جهان‌شناختی آن عصر، که ما مختصراً به‌بحث در آن پرداخته‌ایم، اما بازتاب آن در ادبیات سدهٔ چهارم هجری / دهم میلادی ایران، خصوصاً در آثار منثور نویسندگان مشرق و مغرب ایران چشم گیر نیست. نوعی مهارت اغراق‌آمیز در این استادان ایرانی زبان عرب وجود دارد. صنایع بدیعی آنها، نثر مسجعشان، سرعت آنها درسرودن شعر، حتی یک قصیده، به‌اقتضای وقت، همگی به‌کمالی اشاره دارند که تقریباً استادانه و هنرمندانه است، چنانکه گویی همهٔ آنها شعبده‌بازانی بسیار تردست بودند.

در حقیقت، احساس می‌شود که در ایران استادانی که ذکرشان آمد سرانجام پس از چند قرن به‌مرحله‌ای رسیده بودند که از امکانات ادبی زبان عرب منتهای استفاده را کرده بودند

۲۵. همانجا، ج۳، ص۲۷۸، ۲۸۲.

و اکنون با شتاب سرگرم از میان بردن منابع آن بودند. درکمال چقدر فراتر ازهمدانی می‌توان رفت؟ وی توانست دربارهٔ موضوعی خاص کتابی تصنیف کند که از سطر آخر شروع می‌شود و همچنان سطر به‌سطر ادامه یافته تا به‌سطر اول می‌رسد که اعجازی در هنر فصاحت و بلاغت است.

اما این جریان نمی‌توانست سرآغاز عصر طلایی تازه‌ای برای ادبیات عرب در ایران باشد. بلکه برعکس، آخرین دست و پاهای جریانی ادبی است که در سدهٔ اول هجری/ هفتم میلادی آغاز گردید و مانند آخرین شعبده‌بازی هیجان‌آور پیش از فروافتادن پرده بود. مسلماً تصادفی نیست که ادبیات فارسی جدید، با سرچشمه های تازه و دست‌نخورده‌اش، دقیقاً درهمان ایام پا بعرصه می‌گذاشت.

راست است که در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی زبان عرب رسانهٔ اصلی رجال ادب و فرهنگ ایران بود، اما چندان نگذشت که ادبیات فارسی اوضاع را دگرگون ساخت. اگرچند استادان بزرگ زبان عرب در سده‌های بعد ظاهر شدند، اما در ایام حیات بیرونی (درگذشته به سال ۴۴۲ق/ ۱۰۵۰ م)، یعنی در آستانهٔ فرمانروایی سلجوقیان برخاور نزدیک، زبان عرب دیگر مقام و منزلت بی‌مانندی در میان ایرانیان تحصیل کرده نداشت. این دانشمند مسلمان بزرگ که کیهان شناس، تاریخ نگار، ریاضی‌دان و درواقع انسانی کثیرالابعاد بود علاقهٔ وافری به‌زبان عرب می‌ورزید و در نظر وی این زبان وسیله و ابزار شگرفی برای بیان علمی بود، و ظاهراً زبان فارسی را تنها برای قلمرو شعر مناسب می‌دانست. وی در کتاب‌الصیدله می‌گوید که معاصرانش در ایران فارسی را به‌عربی ترجیح می‌دهند؛ آنها می‌پرسیدند: «از دانستن صرفهای فاعلی و مفعولی و همهٔ چیزهای دیگری که تو دربارهٔ ساختهای ناقص یا کلمات نادره در زبان عرب می‌دانی چه مقصودی حاصل می‌شود؟»

چنانکه گفته آمد معرفت به‌زبان عرب و استعمال آن در میان ایرانیان تحصیل کرده باآمدن سلجوقیان در سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی و ظهور پیروزمندانهٔ نبوغ قومی این ملت در ادب فارسی نوین از ایران ناپدید نگشت، اما سده‌های چهارم و پنجم هجری/ نهم و دهم میلادی شاهد آخرین بارقه های تصانیف ادبای عربی نویس در این معنی بود که از این پس نبوغ قومی ملت ایران زبان اسلامی شدهٔ خاص خود یعنی زبان فارسی را داشت که بی‌واسطه در اختیارش بود. تصنیف کتب به‌زبان فارسی به‌معنی دست کشیدن از اسلام نبود. برعکس، عربی قرآنی همواره نزد ایرانیان مسلمان مقدس باقی ماند؛ اما ادب عربی متعارف چیز دیگری بود. از این گذشته، تمایز میان زبان و علوم عربی و اسلام مدتها پیش از این پدید آمده بود. بدین ترتیب هنگامی که ایرانیان به‌تسریع رشد زبان خود آغازکردند، برخلاف ادعای نصربن سیار «با اسلام وداع» نگفتند، زیرا اسلام ریشهٔ عمیقی در روح‌ایرانیان دوانده بود، بلکه آنها با «اعراب وداع کرده‌بودند»، زیرا در آن ایام اسلام دیگر در انحصار گروه قومی واحدی نبود.

بخش نوزدهم

ظهور زبان فارسی نوین

۱ـ مقدمه

ادب فارسی نوین، مانند بسیاری ازکشورهای دیگر با شعر آغاز می‌شود. بنابرگفتهٔ لباب‌الالباب محمد عوفی (۶۱۸ ق/ ۲-۱۲۲۱ م)، کهنترین تذکرهٔ فارسی نخستین شعرفارسی قصیده‌ای از ابوالعباس مروزی نامی است که آن را در سال ۱۹۳ ق/ ۸۰۹ م به‌هنگام ورود مأمون، خلیفهٔ آینده به‌شهر مرو سروده بود. اما این خبر بسیار مشکوک و قابل تردید است، و چندبیتی راکه عوفی نقل کرده بی‌گمان جعلی است، زیرا بعید است که شعر فارسی در مراحل اولیهٔ خود اینهمه دارای صنایع بدیعی باشد که‌دراین ابیات بکار رفته است. درحقیقت کهنترین اشعاری که باقی مانده متعلق به‌میانهٔ سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی است.

تاریخ سیستان، تاریخ محلی سیستان که در سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی تألیف گردید سرایش نخستین شعر فارسی را به‌سگزیان نسبت می‌دهد. بنابراین گزارش دل‌انگیز پیروزی یعقوب‌بن لیث برعمار خارجی را به‌رسم زمانه با مدیحه‌گویی به‌شعر عرب جشن گرفته بودند. یعقوب رهبر نظامی درس ناخوانده‌ای (عیار) بود و زبان تازیان نمی‌دانست. وی گفت «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟» محمدبن وصیف، یکی از دبیران وی، قصیده‌ای در مدح یعقوب به فارسی بگفت که در تاریخ سیستان نقل شده است، و دو تن از هموطنانش به‌تقلید از وی پرداختند و شعر به‌فارسی گفتند. تذکره‌ها از این شعرای سیستانی ذکری نمی‌آورند. اما چهارمقالهٔ نظامی عروضی (۱-۵۵۰ ق/ ۱۱۵۵ م) و لباب‌الالباب محمد عوفی ابیاتی نقل می‌کنند که سرایندهٔ آن حنظلهٔ بادغیسی، شاعری از ناحیهٔ هرات است و اثر وی بی‌گمان قدیمتر از سال ۲۵۹ ق/ ۸۷۳م است. بنابراین هردو روایت آغاز شعر کهن فارسی را به‌یک دوره نسبت می‌دهند.

عوفی گذشته از حنظلهٔ بادغیسی ازشمار اندکی از شعرا نام‌می‌برد که در ایام فرمانروایی سلسله‌های طاهری و صفاری زندگی می‌کردند، و از شمار بیشتری از شعرا یاد می‌کند که در ایام دولت سامانی بسر می‌بردند. دربار بخارا در سراسر قرن مرکز درخشان ادب فارسی و

عربی باقی ماند، چنانکه دربارهای محلی خراسان و ماوراءالنهر نیز از شعرا حمایت می‌کردند. تردیدی نیست که محصول شعری این دوره فراوان بوده‌است. اما ازآنها تنها قطعات‌پراکنده‌ای باقی مانده است. ولی همین مقدار اندک برای بدست دادن طرحی از شکوه و تنوع این نخستین فعالیت شعری کفایت می‌کند. ازاین پس شعر فارسی‌را می‌توان بالغ و کامل دانست. مایه‌های اصلی و صورتهای آن تثبیت گردید و همان اصول و سنت می‌بایست کلیهٔ اشعار بعدی از بازدهٔ غنی دورهٔ اول غـزنوی به‌بعد را شکل بخشد. همچنین در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی و در همان بخش از ایران بود که نثر فارسی نشأت گرفت؛ نخستین آثار منثور موجود متعلق به سالهای میانهٔ همین قرن است.

تا این زمان فعالیت ادبی در ایران به‌نواحی شرقی این سرزمین محدود بود. فعالیت ادبی در مناطقی نظیر سیستان، خراسان و ماوراءالنهر آغاز گردید و رفته رفته به‌بخشهای غربی ایران دامن گسترد. در پایان این قرن چندین شاعر که به‌فارسی شعر می‌گفتند در دربارقابوس‌بن وشمگیر، امیر گرگان و در میان اطرافیان صاحب اسماعیل‌بن عباد پیدا شدند. اما برای اینکه ادب فارسی شکل اصلی بیان درسراسر قلمرو ایران گردد یک قرن دیگرنیز می‌بایست منتظر ماند.

زبان معروف به‌فارسی نوین راکه معمولاً در این دوره به‌نام دری یا پارسی دری می‌خواندند می‌توان از لحاظ زبانشناسی دنبالهٔ فارسی میانه که زبان اداری، دینی و ادبی ایران در عصر ساسانیان بود طبقه‌بندی کرد و این زبان خود ادامه و دنبالهٔ فارسی باستان، زبان هخامنشیان بوده است. برخلاف دیگر زبانها و لهجات، اعم از زبانهای کهن و زبانهای امروزی، گروه زبانهای ایرانی، نظیر زبانهای اوستایی، پارتی، سغدی، کردی، پشتو و غیره، فارسی‌باستان، میانه و نوین در هر سه مرحلهٔ تاریخی آن کلا به‌یک زبان شباهت دارند. خاستگاه این زبان سرزمین فارس (کشور واقعی ایران از نقطه نظر تاریخی) می‌باشد و بواسطهٔ خصوصیات‌لهجه‌ای که هنوز با لهجات متداول در مناطق شمال غرب و مشرق ایران به‌آسانی قابل تشخیص است تمیز داده می‌شود.

درجهٔ تحول فارسی باستان به‌فارسی میانه از لحاظ آواشناسی و دستور نسبتاً زیاد و قابل توجه است، چنانکه اختلافات میان آن دو را می‌توان مثلا با اختلافات میان زبانهای لاتین و فرانسه مقایسه کرد. از سوی دیگر فارسی نوین از بسیاری جهات پیوستگیهای کاملا نزدیکی با فارسی میانه دارد. قبول خط عربی ازسوی ایرانیان که نشان‌دهندهٔ قطع پیوند با سنت واصول فارسی میانه است، واقعه‌ای است که از اهمیت خطیری در تمدن بشری برخوردار است، اما این حقیقت را نباید پنهان داشت که سیر و تحول آوایی از فارسی میانه به‌فارسی نوین بویژه فارسی نوین در مراحل اولیهٔ آن بسیار جزیی و ناچیز است. پیوند موجود میان فارسی باستان، میانه و نوین را بخوبی می‌توان درکلمهٔ «شاه» نشان داد ـ فارسی باستان **خشایثیه**، اما در فارسی میانه وفارسی نوین **شاه**. اختلافات آوایی میان فارسی میانه و فارسی نوین عموماً بیشتر از آنچه در نمونهٔ **آراستگ** فارسی میانه و **آراستهٔ** فارسی نوین وجود دارد نیست.

ساختار دستوری نیز تنها تغییرات کوچکی یافته است که عمدتاً در پیوند با ریخت‌شناسی کلامی و ساخت جمله است. فارسی نوین بخصوص در واژگان خود است که به‌دو طریق از فارسی میانه جدا می‌شود. اولا فارسی نوین واژه‌های زیادی دارد که نسبت به‌فارسی به‌معنی

واقعی کلماتی در اصل بیگانـه می‌باشند واز شکل آنها پیداست که به‌لهجه‌های شمالی یا شرقی ایران تعلق دارند. فارسی نوین واژه‌های زیادی را از زبان پارتی و لهجه‌های وابسته وام گرفته و از زبان سغدی نیز واژه‌هایی اخذ کرده است. ثانیاً این زبان مقدار زیادی کلمات عربی در خود وارد کرده است. این مقدار به‌سرور ایام در زبان ادبی روبه‌افزایش نهاد و میان‌اشکال ادبی مختلف فرق می‌کند: در شعر حماسی بندرت وارد شده، اما در شعر غنایی از همان آغاز حضور سنگینی دارد وحتی در کهنترین نمونه‌های نثر نیز فراوان مشاهده می‌شود. بدیهی است هرگز کسی به‌فارسی «خالص»، یعنی بکلی خالی از واژه‌های عربی چیزی ننوشته است. ابوحاتم رازی (درگذشته به‌سال ۳۲۲ق/ ۹۳۴ م)، مؤلف عربی عقیده دارد که یک ایرانی برای بیان مفاهیم مختلف ناگزیر است به کلمات عربی توسل جوید[1]. سیمای برجستهٔ فارسی نوین آن است که این زبان گذشته ازآنکه سرشتی آمیخته دارد، پیدایی آن نیز واقعهٔ بزرگی در تاریخ تمدن است، چنانکه از این حیث زبان فارسی را می‌توان با انگلیسی مقایسه کرد، یعنی عنصر عربی در زبان فارسی همان جایگاه و نقشی را دارد که‌عنصر لاتینی آمیخته با واژگان اصلی آنگلو-ساکسون در زبان انگلیسی. بنابراین رویهم رفته فارسی نوین ظاهراً از همان آغاز زبانی آمیخته برپایهٔ لهجهٔ پارسی بوده است. اما دارای نشانه‌های آشکاری از دیگر لهجات ایرانی است که کلمات عربی نیز در آن رسوخ کرده است. باید بخاطر داشت که این تمایز عاملی بود که فارسی نوین را زبان مشترک سرزمینهای ایرانی و زبـان ادبی و فرهنگی اصلی مشرق عالم اسلام در قرون متمادی ساخته است.

ظهور زبان و ادب فارسی نوین مسائل تاریخی زیادی را مطرح می کند. این زبان ادبی نوین چگونه شکل گرفت؟ چه ضرورتی موجب پیدایی این زبان گردید؟ چه شده است که این زبان باوجود پیوند آغازینش با نواحی جنوب غرب ایران، ظاهراً نخستین بار در مشرق، یعنی منتهی‌الیه دیگر فلات ایران سر برآورد؟ چرا ادب فارسی نوین در آغاز در ماوراءالنهر رو به تکامل گذاشت، یعنی ناحیهٔ دور دستی که تا هنگام فتح این سرزمین بردست مسلمانان درآغاز سدهٔ دوم هجری/ هشتم میلادی زبان رایج و ادبی سردم آن سغدی بود کـه از بنیاد با زبان ایرانی فرق می کرد؟ از این گذشته شعر فارسی از همان آغاز یـا کمابیش در بدو پیدایی خود کاملا برخوردار ازمهارتها، صورتهای شعری، صنایع بدیعی، شاخه وموضوعات است. شعرفارسی نظیر مینروا که از سر ژوپیتر برآمد، کاملا مجهز و آراسته از سایه‌ها و تاریکیهای تاریخ پدیدار گردید. قوانین ادبی آن چگونه شکل گرفت؟ نویسندگان اولیهٔ فارسی نوین این قواعد را از چه منابعی فراهم آوردند و چه مقدار از سنت ایرانی وام گرفتند و چه اندازه به‌شعر عرب تأسی کردند؟ اینها پرسشهایی است که موضوع بحث و جدل میان دانشمندان مختلف می‌باشد، زیرا اسناد و منابع بالطبع پاسخ روشنی به‌این پرسشها نمی‌دهند. مع‌ذلک در این منابع اشاراتی کافی برای بررسی پاره‌ای احتمالات می‌توان یافت.

۲- زبانهایی که ایرانیان در قرون نخستین اسلامی بدانها تکلم می کردند

در گزارشی که در الفهرست ابن‌الندیم آمده، ابن‌المقفع به‌شرح وضع زبانی ایران در پایان

۱. کتاب‌الزینه، ویرایش الهمدانی (قاهره، ۱۹۵۷)، ص۷۱.

دورۀ ساسانی می‌پردازد. مفهوم سخن وی این است که ایرانیان پنج زبان دارند: **پهلوی** که زبان سرزمین فهله است، یعنی ماد قدیم یا جبال مسلمانان، **دری**، زبان پایتخت (تیسفون یا مداین)، **پارسی**، زبان سوبدان و علما، **سریانی** که درسواد بدان تکلم می‌کنند، و **خوزی** که در خوزستان رایج بود. زبان‌شناسان اتفاق دارند که از این پنج زبان دو زبان ایرانی نمی‌باشند؛ سریانی زبانی آرامی است که در آن ایام زبان رایج سردم بین‌النهرین بود، و خوزی احتمالاً بقایای عیلامی قدیم بود. زبان رسمی دولتی و آیین زردشتی از قرار معلوم پارسی بود، یعنی فارسی میانۀ ادبی، ابزار و وسیلۀ کلیۀ نوشته‌هایی که بعدها به‌پهلوی معروف گردید؛ زیرا در نتیجۀ تغییر معنایی که موجب آشفتگی و سردرگمی فراوانی شد، نام پهلوی که در اصل به‌معنی پارتی بود در دورۀ اسلامی به‌تنها زبان باستانی که تا آن زمان هنوز می‌شناختند، یعنی فارسی میانه اشاره داشت، و امروزه نیز معمولاً این زبان به‌فارسی میانه معروف است. اما ابن‌المقفع از چنین کاربردی خبر نداشت؛ وی به‌فارسی میانه نام درست آن را که پارسی (درخود پارسی میانه پارسیگ) است می‌دهد و اصطلاح پهلوی را برای توصیف لهجۀ پهلوی که ازلحاظ تاریخی با زبان پارتی پیوند دارد بکار می‌برد. و اما دری زبان گفتاری معمول نه‌تنها پایتخت بلکه احتمالاً سراسر بخش وسیعی از امپراتوری ساسانی نیز بود.

این توصیف که محدود به‌مغرب ایران است بازسازی اوضاع و احوال را به‌شرحی که در زیر می‌آید ممکن می‌سازد. زبان اداری و تنها زبان نوشتاری فارسی میانه بود، زبانی که پیش از آغاز دورۀ ساسانی در شکل باستانی خود ثابت ماند و برای استعمال اداری و ادبی تخصیص یافت. در گفت‌وگوی روزانه زبان دری بکار می‌رفت که نام آن مأخوذ از کلمۀ **در** می‌باشد، که به‌معنی دربار یا پایتخت است. این زبان در اصل تفاوتی با زبان نوشتاری نداشت. اما در مدتی که زبان نوشتار تقریباً ایستا باقی مانده بود، زبان گفتار چنان بسط و توسعه یافته بود که در پایان دورۀ ساسانی اختلافات میان آن دو سرانجام آشکار گردید و نیاز به‌دادن نام مناسبی به‌زبان گفتار احساس می‌گردید. پارسی (ادب فارسی میانه) و دری، اگر بخواهیم دقیق شویم، دو زبان و حتی دو لهجۀ جداگانه از یک زبان نبودند، بلکه تا اندازه‌ای دو تراز ادبی از یک زبان بودند، یعنی پارسی رسانۀ اداری، دین و ادب مکتوب و دری رسانۀ ارتباط شفاهی روزانه یا زبان بومی مشترک ایران بود. درکنار زبان دری البته لهجات محلی نیز وجود داشت که مهمترین آنها لهجۀ پهلوی بود. این لهجه را احتمالاً اعتبار و حیثیت ادبیاتی شفاهی که میراث سنت شعری دورۀ پارتیان بود زنده نگه داشته بود.

در طی قرون نخستین اسلامی منابع تصویری کلی از زبانهای ایران بدست نمی‌دهند، اما گردآوردن اطلاعاتی پراکنده از جغرافیانویسان و سورخان ممکن است. لهجات محلی متعددی وجود داشت. خوزی در خوزستان دوام آورد؛ می‌گویند خوزی زبانی بود که با الفبای عربی قابل کتابت نبود. آذربایجان حوزه و قلمرو لهجۀ آذری بود. آذری لهجۀ ایرانی مهمی بود که مسعودی آن را همراه با دری و پهلوی می‌آورد؛ در آذربایجان لهجات دیگر نیز وجود داشت که از جمله لهجۀ قفقازی را می‌توان ذکر کرد. ناحیۀ اردبیل به‌داشتن آمیزه‌ای از زبانهای مختلف مشهور بود: بنابر گفتۀ مقدسی هفتاد زبان در این ناحیه تکلم می‌شد. در میان لهجات حاشیۀ جنوبی دریای خزر لهجۀ دیلمی زبان سربازان خشن و جسوری بود که در سراسر مغرب

ایران و عراق پراکنده بودند؛ لهجهٔ طبری آنقدر نیرومند بود که در حدود سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی ابزار ووسیلهٔ ادب مکتوب گردد. در استراباد و گرگان دو لهجهٔ مجزا تکلم می‌شد. لهجهٔ پهلوی جبال نام خود را به **فهلویات** داد که اشعاری به این لهجه بودند. در سرزمین باز و بی‌دفاع کرمان نیز لهجاتی وجود داشت؛ قبایل کوفچ (یا کوچ، به‌عربی قفص) و بلوچها به زبانهایی سخن می‌گفتند که احتمالا مانند زبانهای سکنهٔ مکران با یکدیگر فرق داشتند. در شمال شرقی ایران، زبان خوارزمی که زبان مادری بیرونی بود رواج داشت. پس از فتوح مسلمانان زبان سغدی کاربردش را به‌عنوان زبان اداری و فرهنگی از دست داد، اما به‌عنوان زبان گفتاری اهالی ناحیهٔ سمرقند به‌حیات خود ادامه داد. اندکی پس از سالهای فتوح اهل بخارا به‌لهجه‌ای تکلم می‌کردند که بسیار شبیه زبان سغدی بود که دست‌کم تا سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی در مناطق روستایی دوام آورد. اشروسنه نیز لهجهٔ خاص خود داشت. در غرجستان که اکنون در افغانستان واقع است لهجهٔ خاصی رایج بود، نظیر سرزمین غور که سکنهٔ آن در سال ۴۱۱ق/ ۱۰۲۰ م تنها از طریق مترجم توانستند با مسعود غزنوی گفت‌وگو کنند. لهجات بسیار دیگری نیز در کشورهای ایرانی وجود داشت و مقدسی در توصیف از خراسان صراحتاً می‌گوید که تقریباً در هرجایی در مناطق روستایی به «زبان دیگر» سخن می‌گفتند، یعنی لهجه‌ای که با زبان مشترک فرق می‌کند.

این زبان مشترک البته زبان دری بود و برجسته‌ترین سیمای این دوره گسترش وسیع این زبان بود. زبان دری احتمالا زمینه‌اش را در عراق از دست داد (اگرچند در میان شهرنشینان دست‌کم تا سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی رایج بود)، اما زبان رایج سرزمینهای پهناوری از نواحی مشرق گردید. این زبان در دورهٔ ساسانی زبان پارتی را که در قرن سوم میلادی زبان مشترک خراسان به‌معنی واقع بود از میدان بیرون کرد. دری که از اعتبار امپراتوری ساسانی برخوردار بود شاید به‌گسترش و روایی در سراسر باکتریا (باختر) و ماوراءالنهر نیز آغاز کرده بود. نفوذ این زبان در این مناطق بی‌گمان در زمانی روی داد که ماوراءالنهر و افغانستان کنونی به‌قلمرو خلافت که فاتحان مسلمان آن را بر کلیهٔ نواحی شمال شرق تحمیل کرده بودند الحاق گردید. حتی نام **تاجیك** که تا به‌امروز هنوز برای تسمیهٔ جماعات فارسی‌زبان ماوراءالنهر وسراسر بخش شرقی فلات ایران بکار می‌رود شکل سغدی کلمهٔ فارسی **تازی** است که نام ایرانی عربان بود، اما چنانکه تاوادیا نشان داده می‌توانست به‌معنی «مسلمان» نیز باشد[2]. این «عربان» درواقع در بیشتر نواحی ایرانیانی بودند که آیین اسلام برگزیده بودند. پیروزی آنها پیروزی زبان دری نیز بود که نخست در شهرها ریشه گرفت، لهجات محلی را در این مناطق از میان برداشت و آنها را به‌نواحی روستایی محدود کرد که در نتیجه عاقبت بیشتر آنها به فراموشی سپرده شدند. در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی، شاید حتی پیشتر از آن، زبان دری زبان گفتاری سراسر سرزمینهای ایرانی گردید.

یك زبان گفتاری که بدون تکیه برسنت نوشتاری در مناطق وسیعی جاری است تمایل به‌یافتن تنوع اشکال دارد و دری از این قاعده برکنار نبود. تلفظهای محلی این زبان در نواحی گوناگونی که ریشه دوانده بود به‌درجات مختلف از لهجاتی که زبان دری جای آنها را

2. *ZDMG*, vol. cII (1952), p. 384.

گرفته بود تأثیر برداشت. در دورهٔ ساسانی دری محاوره‌ای خراسان بی‌گمان همانی نبود که در فارس یا عراق تکلم می‌شد و حتی با فارسی محاوره‌ای کنونی کابل و فارسی گفتاری تهران بسیار فرق دارد و بکار برندگان این دو اشکال محاوره‌ای به‌آسانی نمی‌توانند زبان هم را بفهمند. حتی در داخل مرزهای هریک از کشورهای فارسی زبان به‌رغم تمایل به‌وحدت زبانی که شرایط اجتماعی نوین ایجاب می‌کند، مع‌ذلک گویشهای محلی گوناگونی وجود دارد. در ایران گویشهای مثلا مردم خراسان و سیستان ویژگیهای اختصاصی برجسته‌ای را حفظ کرده است، چنانکه در افغانستان و نیز تاجیکستان لهجه‌های فارسی مختلفی وجود دارد. این اختلاف لهجات از دیرباز وجود داشته است. مقدسی، جغرافیانویس معروف در توصیف هر ناحیه سطوری چند را به‌زبان اهل آن ناحیه اختصاص می‌دهد. اشکال گویشهایی که وی بدانها اشاره می‌کند بیشتر تنها تلفظهای محلی یک زبان می‌باشند، اما وی هر تعداد از این گویشها را که در شهرهای مهم یا مناطق از حیث سیاسی با اهمیت وجود دارد مشخص می‌نماید. اشاراتی که وی می‌کند اگر چند مجمل و ذهنی است، با وجود این به‌عنوان مدرک اختلافات زبانی موجود که در نزد مردم آن زمان محسوس و آشکار بود جالب است. از سوی دیگر، بررسی دقیق متون اولیهٔ فارسی ما را قادر می‌سازد تا پاره‌ای آگاهی از گویش‌شناسی دری بدست آوریم. بازدهٔ سده‌های چهارم و پنجم هجری/ دهم و یازدهم میلادی بویژه در نثر (زیرا آثار منثور کمتر ادبی می‌باشند و بیش از شعر شکل اصلی آنها حفظ شده است) درجات اختلاف لهجات گوناگون را آشکار می‌سازد. نوشته‌های یهودی ـ فارسی اولیه مقداری اطلاعات آموزنده در باب اشکال گویشی جنوب غرب ایران بدست می‌دهند و آنچه را که می‌توانیم از متونی که به‌خط عربی می‌باشند و عمدتاً در نواحی شرقی ایران تصنیف شدند استنتاج کنیم تکمیل می‌سازند. با پذیرفتن این نوشته‌ها به‌عنوان یک کل، ممکن است در میان اشکال محلی زبان مشترک حدود هزار سال پیش دو گروه عمده پیدا کرد که بترتیب به‌مشرق و مغرب ایران تعلق دارند و هر گروه دارای تلفظهای گوناگون می‌باشند. دری جنوب غرب ایران هم در واژگان و هم در سیماهای صرف و نحوی مختلف بستگی نزدیکتری با فارسی میانه دارند، اما دری خراسان واژگان زیادی را از لهجات ایرانی غیر فارسی، بویژه لهجهٔ پارتی وام گرفته است. این دری خراسان بود که در سرزمینهای افغانستان و ماوراءالنهر کنونی رخنه کرده است؛ در این ناحیهٔ اخیر زبان دری شماری از کلمات سغدی را در خود وارد کرده است.

در کنار لهجه‌های نخستین و دری که با درجات مختلف تلفظهای محلی در همه جا انتشار یافته بود، زبان عربی نیز در ایران ریشه دوانده بود. عربی البته زبان روزمرهٔ مهاجران عرب بود: پاره‌ای شهرها نظیر دینور، زنجان، نهاوند، کاشان، قم و نیشابور دارای شمار زیادی سکنهٔ عرب بودند و قبایل عرب در خراسان نیز سکونت داشتند. اما این عناصر عرب کمابیش بسرعت جذب جمعیت محل گردیدند: در میانهٔ سدهٔ دوم هجری/هشتم میلادی بیشترینهٔ اعرابی که در سپاه ابومسلم بودند به‌زبان دری سخن می‌گفتند. زبان عرب مگر به‌عنوان زبان فرهنگی زمینهٔ چندانی در میان ایرانیان نیافت و از این حیث کشورهای ایرانی اساساً با تقریباً کلیهٔ دیگربخشهای امپراتوری خلفا تفاوت داشتند. هنگامی که در هلال خصیب و افریقا زبان عرب به‌عنوان زبان گفت‌وگوی روزمره رفته‌رفته جای زبانهای آرامی، قبطی و بربر را می‌گرفت،

در مشرق همان نقش را زبان دری به‌قیمت از میان رفتن دیگر زبانهای ایرانی ایفا می‌کرد. این دری و نه عربی بود که زبان فتوح شرقی بود. اگر چند مهمل و متناقض می‌نماید اما حقیقت این است که استیلای عرب و گسترش اسلام در یکسان کردن زبان گویشی کشورهای ایرانی تأثیر داشته است، عاملی که در سازند ادب فارسی نوین دارای نقشی قاطع بود.

۳- زبانهای نوشتاری تا سدهٔ سوم هجری / نهم میلادی

در طی دو قرن اول اسلامی واسطهٔ بیان نوشتاری و ادبیات در ایران دو زبان با اهمیت نابرابر بودند که یکی روبزوال می‌رفت و دیگری سر به‌فراز داشت؛ این دو زبان یکی فارسی میانه (به‌نام پهلوی) و آن دیگر عربی بود. معروف است که در ابتدا فاتحان عرب ضرورتاً به خدمات کشوری سابق ایرانیان متکی بودند و کارگزاران ایرانی دفاتر مالی را که به‌فارسی میانه بود تا سال ۷۸ق/ ۸-۶۹۷ م در مغرب و تا سال ۱۲۴ق/ ۲-۷۴۱ م در خراسان همچنان در دست خود داشتند، یعنی سالهایی که طی آن زبان عرب به‌عنوان زبان اداری جایگزین فارسی میانه گردید. اگر چند نسبتاً با اطمینان می‌توان پذیرفت که در طی همین دوره فارسی میانه رسانه‌ای بود که فعالیت فکر ایرانیان درس خوانده همچنان با آن بیان می‌گردید، اما با افزایش نفوذ اسلامی و گسترش فرهنگ عرب کاربرد این زبان روز به‌روز محدودتر گشت. فارسی میانه که از سوی ایرانیان نومسلمان رها شده بود. تنها در میان زردشتیان، خاصه— شاید حتی منحصراً— در میان موبدان که متولیان فرهنگ قدیم بودند همچنان به‌حیات خود ادامه داد. بخش عمدهٔ ادبیات پهلوی که باقی‌مانده است متعلق به‌سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی است، یعنی دوره‌ای که بارآوری آن نسبتاً زیاد است، اما این فعالیت به‌موضوعات مربوط به آیین مزدایی که موبدان می‌خواستند از آن در برابر انتشار پیروزمندانهٔ اسلام دفاع کنند محدود می‌گشت. این فعالیت کار روحانیان و موبدان زردشتی بود و از لحاظ جغرافیایی از خطهٔ فارس بیرون نمی‌رفت.

درواقع از سدهٔ دوم هجری/ هشتم میلادی زبان فرهنگی اصلی ایران عربی بود و اشرافیت اسلام یافتهٔ ایران زبان عرب را به‌عنوان زبان فرهنگی پذیرفت. اگر چند در پاره‌ای ولایات دورافتاده، امرایی نظیر ونداذ هرمزد، شاه طبرستان که توانست تنها از طریق مترجم با هارون‌الرشید گفت‌وگو کند هنوز توجهی به‌این زبان نداشتند، اما بسیاری از اعیان و محتشمان ایرانی و نیز اندیشمندان زبان تازی را می‌فهمیدند و بدان تکلم می‌کردند. زبان عرب صرفاً زبان اداری نبود که آموختن آن برای صاحبان مقامات اداری ضروری باشد، بلکه رسانهٔ علم و ادب نیز بود. بدین‌ترتیب گسترش زبان عرب در ایران تنها بواسطهٔ آن نبود که زبان قرآن، یعنی کلام‌الله و تفاسیر قرآنی و آیین جدید توده‌های مردم بوده است، بلکه بدان‌خاطر بود که این زبان مخزن بیشتر گنجینه‌های سنت ایرانی نیز شده بود. کتابهای قدیم تاریخ، علم و حکمت، سرگذشتهای دلاوران، داستانها و حکایات اخلاقی کوتاه از زبان حیوانات همگی به عربی ترجمه شده بودند و ایرانیان درس خوانده به‌این ترجمه‌ها بیشتر آشنایی داشتند تا به متون اصلی آنها که به‌فارسی میانه بود. حتی بنظر می‌آید که پاره‌ای اشعار عرب در شعر دورهٔ

ساسانی سرایت و نفوذ کرده بود. در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی، مگر آن دسته آثاری که دقیقاً مزدایی بودند، احتمالاً چیز درخور توجهی در متون فارسی میانه که در دسترس نبود یافت نمی‌شد، درصورتی که متون عربی به‌آسانی قابل استفاده بودند.

بنابراین نوشته‌های عربی برای ایرانیان بیگانه نبود: ایرانیان خود به‌عنوان مترجمان و نویسندگان اصلی در پدید آوردن ادب عربی سهم داشتند و معروف است که بسیاری از بزرگترین نویسندگان و دانشمندان «عربی» ایرانی بودند. در عصر طلایی تمدن عباسی ادب عربی دیگر متعلق به‌تنها اعراب نبود، بلکه دارایی مشترک همهٔ ملل قلمرو خلافت بود که در میان آنها ایرانیان نقشی اساسی داشتند. ادب عربی ثروتهایی در پیش آنها نهاده بود که از منابع گوناگون، یعنی عرب، ایرانی، یونانی و سریانی حاصل آمده بود و جملگی یکسان سنن و مواریث خود را دوباره کشف کردند و حیات تازه بخشیدند و آنها را با سنن همسایگانشان نوکردند و احیا نمودند. این سخن بدان معنی نیست که این اقوام و ملل بهم درآمیختند و هویتهای جداگانه خود را از دست دادند؛ ابداً. مباحثه و جدال شعوبیه دلیل آشکار میزان آگاهی ایرانیان به‌همبستگی قوی آنها هنگام برخاستنشان در برابر تازیان می‌باشد. اما این آگاهی «ملی» خود را در حوزهٔ زبان آشکار نساخت؛ ملی‌گرایی زبانی ابداعی نوین است و در آن ایام وجود نداشت، بهترین دلیل آن این حقیقت است که احتجاجات شعوبیه همگی به‌زبان عرب بود. زبان عرب ابزاری بود که بکاربردن آن برای غیرتمندترین هواداران ایران کاملا عادی و طبیعی بود و آنها در طرح اندیشه‌های خود همانند مخالفان و دشمنانشان از این زبان استفاده می‌کردند.

کاربرد زبانی در ایران حدود سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی را می‌توان به‌شرح زیر جمع‌بندی کرد: در سراسر ایران دو زبان کاربرد داشت که در عین‌حال سطوح استفادهٔ از آنها فرق داشت. یکی ازآنها زبان دری بود که‌زبان تودهٔ مردم بود وتنها در محاورات و گفت‌وگوها از آن استفاده می‌کردند؛ و دیگری زبان عرب که رسانهٔ دین و حکومت، علم و ادب بود و تنها درس خوانده‌ها در گفتار و نوشت و خواند بکارش می‌بردند. این وضع تا اندازه‌ای حتی پس از ظهور ادب فارسی نیز همچنان ادامه داشت: در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی شعر فارسی و عربی درکنار هم در دربارهای خراسان در اوج رونق بودند و تا مدتهای دراز پس از آن زبان عرب همچنان رسانهٔ اصلی علم و فلسفه باقی ماند. در این زمینه در قرون وسطی استثنا وجود نداشت ـ شرایط مشابه سرزمینهای اسلامی درکشورهای اروپای غربی وجود داشت در این کشورها لاتین که زبان علم و ادب بود برگویش متداول مردم آوار گردید و این گویشها تنها رفته‌رفته به کاربردی عالیتر از گفت‌وگوی روزمره ارتقا یافتند.

اما درکنار ادب عربی بسیار ورزیده و پیراسته، یک ادب شفاهی نیز در عرف وجود داشت که مخزن سنت عصر ساسانی بود. اکنون معلوم گشت که ایران پیش از اسلام دارای برخی اشعار ممتاز و برجسته بود، اما بقایای موجود آن تا مدتی دراز ناشناخته مانده است چنانکه م. بویس یادآور گشته است بدان جهت تنها پاره‌های ناچیزی از این اشعار باقی مانده است که شعر شفاهی بودند. این اشعار سرودهٔ خنیاگران و مغنیان، یعنی شاعر ـ نوازندگانی بود که در دربارهای شاهی و ولات محلی و نیز انجمنهای همهٔ انواع و در همهٔ سطوح

جامعه آوازخوانی می‌کردند. سرزمین پارت بالخاصه مرکز فعال این نوع بازدهٔ شعری بود. اشعار زیبایی که در پارت می‌سرودند به‌آیین مانویت اختصاص داشت و از پاره‌های زیادی که باستانشناسان یافته‌اند چنین پیداست که این اشعار مسلماً باید دارای سنتی دیرپا بوده باشند. از این گذشته خنیاگران (**گوسان**) تا مدتی دراز شهرت خود را حفظ کردند. از روی شواهد مع‌الواسطهٔ گوناگون چنین استنباط می‌شود که «گوسانها تا دورهٔ اخیر عصر ساسانی نقش برجسته‌ای در حیات پارتیان و همسایگانشان ایفا می‌کردند: اینان شاه و رعیت را سرگرم می‌ساختند، در دربار از امتیازی ویژه برخوردار بودند و در نزد مردم وجهه و محبوبیت داشتند؛ در ماتم و سور حاضر می‌آمدند؛ مداح، هجاگو، نقال و نوازنده بودند، ثبات دست‌آوردهای گذشته و مفسر روزگار خویش بودند.»[۳] اما به گواهی قطعات چندی که در ادب پهلوی حفظ گردیده و پاره‌هایی که به‌خط پهلوی نقل گردید: بویژه سرود آتشکدهٔ کرکوی که در **تاریخ سیستان** آمده، اگر واقعاً این سرود متعلق به‌دورهٔ پیش از اسلام باشد، اشعار فارسی (فارسی میانه یا دری) نیز وجود داشت. قطعی‌ترین مدرک نمونه و جالبترین آن قطعه‌ای است که اخیراً شفیعی کدکنی آن را در یکی از آثار ابن‌خردادبه (درگذشته به‌سال ۲۳۰ق/ ۸۴۴ م) پیدا کرده است؛ این قطعه عبارت است از:

قیصر ماه مانذ و خاقان خورشیذ
آن من خدای ابر مانذ کامغاران
که خواهذ ماه پوشذ که خواهذخورشیذ

این قطعه به‌باربد، خنیاگر معروف عصر خسروپرویز منسوب است[۴]. بهرتقدیر از محتوی این شعر پیداست که متعلق به‌دورهٔ ساسانی می‌باشد.

پس از غلبهٔ عرب بر ایران اینگونه شعر خواه ناخواه راه زوال گرفت، و در دربار امیران جای خود را به‌شعر عربی داد. مدرکی که به‌از میان رفتن این شعر اشاره کند در دست نیست، بلکه بعکس همه چیز گواه دوام و استمرار آن در سطوح پایینتر جامعه است. نمی‌توان تصور کرد که این شعر در میان تودهٔ مردم که زبان عرب برای آنها زبانی بیگانه بود به حیات خود ادامه نداده باشد. این شعر در میان مردم و احتمالا در کاخهای محتشمان محلی یا دهقانان که پیوستگی عمیقی به‌سنت داشتند همچنان دوام آورد. درواقع چندین قطعه کوتاه که در منابع باقی مانده دلیل وجود آنها پس از غلبهٔ تازیان است. یکی از آنها، یعنی شعر **آبست و نبیذ است...** را به‌شاعر عرب، یزیدبن مفرغ نسبت داده‌اند که گویند آن را طی سالهای ۶۰-۴ق/ ۸۴-۶۷۹ م در شهر بصره بداهتاً سروده است. شعر از **ختلان آمدیه** قطعه‌ای هجایی است که اهل بلخ آن را در سال ۱۰۸ق/ ۷-۷۲۶ م یا ۱۱۹ق/ ۸-۷۳۷ در هجو امیری مغلوب سروده‌اند. سومی، یعنی شعر **سمرقند کندمند...** که ظاهراً مرثیه‌ای دربارهٔ ویرانی شهر سمرقند می‌باشد به‌حدود سال ۲۰۰ق/ ۱۶-۸۱۵ م منتسب است، و شعر دیگر، یعنی **آهوی کوهی...** نیز بنظر می‌آید که متعلق به‌تاریخی بسیار متقدم است. این قطعات که از ساختار وزن آنها چنین برمی‌آید که به‌سنخ اشعار پیش از اسلام تعلق دارند به‌زبان دری سروده شده‌اند.

3. Boyce, "The. parthian *yosan*," pp. 17–18.

۴. «کهنترین نمونه شعر فارسی»

جایهایی که در این اشعار بدانها اشاره می‌شود (خوزستان، باکتریا، ماوراءالنهر) گواه برآن است که این شعر عوامانه یا نیمه عوامانه که به زبان دری سروده می‌شدند بویژه در همه‌جای سرزمین ایران رواج داشت.

۴ـ ظهور زبان ادبی فارسی نوین

ظهور ادب فارسی مستلزم برکشیدن یک زبان شفاهی بسیار پراکنده یعنی دری به‌پایهٔ زبان فرهنگی فراگیر بود. این فرایند دست‌کم دو قرن، یعنی از سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی تا سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی طول کشید که طی آن فارسی ادبی بتدریج از سطح شعر عامیانه به‌شعری باسبک متعالی و از آن زمان به‌زبان علم و حکومت ارتقا یافت؛ همچنین قلمرو آن نیز از مشرق ایران به‌نواحی غربی این سرزمین گسترش یافت. در عین حال این زبان می‌بایست خود امر وحدت شکل و تثبیت خود را به‌پیش برد. زبان دری، چنانکه گفته آمد در استعمال روزمره در لهجات محلی گوناگون تابع تلفظهای مختلف بود. زبان ادبی دری مبتنی بود بر اشکال محاوره‌ای گویش مشرق، بویژه اشکال گویشی ماوراءالنهر که شعر فارسی نخست در آنجا شکل گرفت و پرورش یافت، زیرا چنانکه از واژگان آن پیداست، این شعر لغات و کلماتی در خود دارد که در دیگر نواحی ایران ناشناخته بود. لغت فرس اسدی طوسی، کهنترین واژنامهٔ موجود فارسی که در سالهای میانهٔ سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی تألیف گردید دقیقاً به‌قصد شرح و توضیح این واژه‌ها برای خوانندگان متعلق به‌نواحی غربی ایران نوشته شده بود. مؤلف به‌توضیح مختصر هدف خود می‌پردازد و در مقدمهٔ کتاب می‌گوید که شاعرانی دیده است که فاضل بودند «ولیکن لغات پارسی کم می‌دانستند.» این سخن را که دربادی امر شگفت‌آور می‌نماید ناصرخسرو، شاعر و نویسندهٔ باکتریایی (باختر) تأیید می‌کند، وی در کتاب معروف **سفرنامه** روایت می‌کند که در سال ۴۳۷ق/ ۱۰۴۵ م در تبریز قطران شاعر را دید که «شعر نیک می‌گفت، اما زبان فارسی نیکو نمی‌دانست»، و او ناگزیر گردید مشکلات دیوان دقیقی و منجیک را برای او– یعنی قطران– توضیح دهد؛ قطران اگرچند خود در پروردن زبان ادبی استادی داشت، اما با اصطلاحات محلی موجود در دواوین شعرای متقدم خراسان و ماوراءالنهر آشنا نبود. این مشاهدهٔ جالب و لغت نامهٔ اسدی طوسی گواه بردرآمیختن واژه‌های محلی‌مشرق ایران در زبان دری است که از همان آغاز در زبان ادبی راه یافته بود. بعدها که زبان دری با عناصری که از لهجات دیگر جذب کرد– بویژه واژه‌های بی‌شماری که از زبان عربی وام گرفت– احتمالا از لحاظ واژگان غنی گردید، این درآمیزیها متوقف شد، و بدین ترتیب زبان دری زبان مهذب سراسر ایران گردید.

البته شناخته نیست که زبان دری درچه دوره‌ای بیان نوشتاری یافت. می‌دانیم که در قرون وسطی خط و نوشته بسیار بیشتر از زبان با دین پیوستگی و ارتباط داشت. از زمانی بسیار دور یهودیان دری را به‌خط عبری می‌نوشتند؛ کتیبه‌ها و نقوش تنگ آزائو در افغانستان که در سالهای ۳ـ۷۵۲ نقش گردیده و پاره‌ای از یک نامهٔ خصوصی که در دندان ایلیق نزدیک ختن در ترکستان چین پیدا شده و منتسب به‌سدهٔ دوم هجری/ هشتم میلادی است، ظاهراً کهنترین

ضبطهای فارسی جدید می‌باشند که به‌خطی نگارش یافته‌اند. به‌شهادت پاره‌ای از ترجمهٔ فارسی مزامیر که در تورفان بدست آمده که بی‌تاریخ، اما بسیار قدیمی است، مسیحیان خط سریانی بکار می‌بردند. از همین واحه چندین پاره به‌فارسی نوین و به‌خط مانوی بدست آمده که در نیمهٔ اول سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی جوامع آسیای میانه آنها را استنساخ کرده بودند. همچنین احتمال می‌رود مسلمانان ایرانی هنگامی که آنقدر بر زبان عرب تسلط نداشتند که از آن استفاده کنند مدتهای دراز پیش از پیدا شدن ادب فارسی، برای رفع نیازهای عملی، مکاتبات خصوصی و شروح و محاسبات بازرگانی خود را به‌خط عربی می‌نوشتند. این کاربندیها مستلزم نوسانات زیادی در تلفظ بود که نشانه‌های آنها را هنوز هم می‌توان در کلمات و اسامی فارسی منقول در آثار مؤلفان عرب یافت.

تنها گزارش مفصل دربارهٔ خاستگاه شعر ادبی گزارشی است که در **تاریخ سیستان** آمده است. این اثر که کتاب تواریخ ایام محلی است طبعاً هدف آن ستایش از افتخارات و فضایل ولایت سیستان بوده و از این‌رو محدود به‌ناحیه‌ای کوچک است. نمی‌توان از این کتاب انتظار داشت اطلاعاتی بدست دهد که برای سراسر ایران معتبر باشد. اگرچند اشعار منقول درکتاب مزبور بواسطهٔ بی‌لطافتی و ناآزمودگی سبک و بی‌قاعدگی در وزن آنها معتبر بنظر می‌آیند، اما نمی‌توان مطمئن بود که محمدبن وصیف نخستین شاعری بود که به‌سبک و قالب عرب شعر فارسی (قصیده) گفت. احتمال می‌رود که کوششهای مشابهی در جاهای دیگر در حدود همان ایام یا کمی پیشتر صورت گرفته باشد: حنظله بادغیسی ظاهراً در ایامی زودتر از این دوره‌زندگی می‌کرده و به‌دلایل عدیده که بعداً بدانها خواهیم پرداخت می‌توان استنباط کرد که این کوششها خود نتیجهٔ یک زمینه‌سازی و مقدمهٔ طولانی است.

اما گزارش **تاریخ سیستان** از پاره‌ای جنبه‌های شرایط پیدایی نوع کلاسیک شعر فارسی پرده برمی‌دارد. صحنه، دربار یعقوب‌بن لیث، امیری ایرانی بود: این امیر که زبان عرب را درنمی‌یافت، شعری را که به‌تازی در مدح وی گفته شده بود رد کرد. بدین ترتیب محمدبن وصیف ناگزیر گردید برای‌برکشیدن نام ممدوح خود در شعر وسیله‌ای دیگر بجوید و از آن هنگام بود که وی به‌سرودن قصیده‌ای فارسی دست زد. در این زمان نوع دیگری از شعر در زبان فارسی وجودداشت: شعر عامیانه یا نیمه عامیانه که در سیستان نیز می‌بایست نظیر جاهای دیگر وجود داشته باشد، وممکن‌است پرسید که چرا در نبودن شعر عربی و شکست آن، به‌این شعر روی نیاوردند. دلیل این عدم توسل دقیقاً بدین خاطر بود که بواسطهٔ سرشت عامیانهٔ آن برای سرودن ستایش امیری بزرگ مناسب نبود. محمدبن‌وصیف که دبیر رسایل بود و درادب تازی معرفت و استادی‌داشت می‌بایست نسبت به‌تفاوت ارزش و شایستگی میان شعر غرا و هنرمندانهٔ عرب و این ادبیات که چیزی فراتر از ادبیات قومی نبود بسیار حساس بوده باشد. بنابراین بر وی لازم بود که رسانهٔ تازه‌ای بیافریند.

کاملا امکان دارد که همان اوضاع و احوال احتمالا درجایی دیگر، شاید در زمانی زودتر از این، در دربارهای شاهان و امیران کوچکتر رخ داده باشد. در اینکه این قطعات تجربی برای آیندگان محفوظ نمانده‌اند جای شگفتی نیست؛ قطعات محمدبن وصیف تنها از کتابی که دارای علایق و دلبستگیهای محلی است و تنها نسخهٔ آن مدتهای بعد بتصادف پیدا شده

شناخته است. می‌توان حدس زد که شعر جدید فارسی، یعنی شعری که به‌دری نوشته می‌شد اما قوالب خود را از ادب عربی وام گرفته بود نخست در دربارهای گمنام امیران محلی ظهور کرده بود. ظاهراً شهرت حنظلهٔ بادغیسی، نخستین شاعری که در تذکره‌ها از وی یاد می‌شود، عمدتاً به‌ولایت زادبوم او محدود بود. **چهار مقاله** روایت می‌کند که دو بیت از شعر حنظلهٔ بادغیسی آتش جاه‌طلبی احمدبن عبدالله خجستانی را تیزکرد؛ اما این خجستانی همولایتی حنظله و خجستان بخشی از ولایت بادغیس در ناحیهٔ هرات بود، و بنابر روایت **چهار مقاله** خجستانی در ولایت خود بود که دیوان حنظله می‌خواند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که شاعر در ولایت بومی خود ذوق آزمایی می‌کرد و آوازهٔ وی از مرزهای ولایت بیرون نمی‌رفت. بنابراین حنظله در بادغیس و محمدبن وصیف در سیستان شعرای بومی بودند و آنها تنها شاعرانی می‌باشند که نامشان زنده مانده است، اما شعرای دیگری نیز مانند آنها احتمالا در مشرق ایران درسدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی پیدا می‌شدند: این مردان آفرینندگان شعرفارسی برای ممدوحان ایرانی بودند که معرفت اندکی از زبان عرب داشتند، اما می‌خواستند که از اعیان و محتشمان عصر تقلید کنند و به‌طرزی بسیار عالی از آنها ستایش شود.

ممکن است پرسیده شود که چرا ادب فارسی نخست در مشرق ایران ظهور کرد و چرا رشد و تکامل آن تا حدود پایان سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی به‌خراسان و ماوراءالنهر محدود بود. توضیحی که‌در این زمینه داده می‌شود غالباً این است که این امر آشکارا بواسطهٔ فاصلهٔ این نواحی از مرکز خلافت و وجود سلسله‌های ایرانی بوده است که عملا مستقل از خلیفهٔ بغداد بودند. اعتقاد بر این‌است که این امیران، بویژه امرای ساسانی تمایل به‌ترویج و تشویق ادبیاتی «ملی» داشتند، اما چنین تمایلی، اگر هم وجود داشته، نمی‌توانست تنها عامل یا حتی عاملی اصلی بوده باشد، زیرا این خواستاری تنها بواسطهٔ جنبش جمعی نیرویی که عمیقاً ریشه در شرایط اجتماعی داشت در وجود آمد. جنبهٔ سیاسی کم اهمیت‌تر از دوری و فاصله از مراکز فرهنگ خلافت بغداد نیست. در فارس و جبال پیوستگی با این مراکز، بویژه بغداد، بسیار نزدیکتر بود و این سرزمینها بی‌گمان بسیار بیشتر متأثر از نفوذ عرب بودند. در مشرق برعکس مغرب طبقهٔ دست‌نخوردهٔ دهقانان وجود داشت که‌نه‌تنها سرسپردهٔ خاطرات ویادگارهای ایران باستان بودند، بلکه فرهنگ عرب تأثیر بسیار اندکی برآنها گذاشته بود. احتمالا تحت حمایت آنها بود که رفته‌رفته شعری پدید آمد و رشد کرد که در عین حال تقلیدی از ساخت و ترکیبات شعر عربی رسمی بود و از سنن ایرانی که در اشعار عامیانه و نیمه عامیانه حفظ شده بود تغذیه می‌کرد.

عامل دیگری را نیز می‌توان به‌ظهور شعر فارسی نسبت داد. در مغرب ایران، بهر تقدیر در فارس، در سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی ادب فارسی میانه هنوز رونق داشت. در فارس زردشتیان از پایگاه اجتماعی شامخی برخوردار بودند و قدرت و نفوذ زیادی داشتند. طبقهٔ بسیار متشکل موبدان میراث گذشته را در درون میثاقهای استوار سنت ساسانی حفظ کرده بودند و به‌هنگام نوشتن به‌فارسی میانه، یعنی زبانی که اعتبار و حیثیت گذشته‌اش به‌آن کمک می‌کرد می‌نوشتند. بدین ترتیب باوجودی که اشرافیت، اندیشمندان و تازیان که شمارشان در شهرها کاملا زیاد بود وسیعاً زبان عرب بکار می‌بردند، فارسی میانه رسانهٔ آن فرهنگ

باستانی بود که اکنون تنها موبدان نومیدانه در زنده نگه‌داشتن آن می‌کوشیدند، و میان آنها مجال اندکی برای یک زبان ادبی نوین برپایهٔ زبان بومی وجود داشت. در مشرق، بویژه در شمال شرق، که زبان دری با رقابت قدرتمندی از این نوع مواجه نشده بود اوضاع کاملا فرق می‌کرد. در این نواحی کاربندی و معرفت به‌زبان عرب کمتر دامنه یافته بود و جای سخن نیست که هنوز در زبان ادبی ایرانی آنقدر نیرومندی وجود نداشت که از شکل‌گیری رسانهٔ تازه برخاسته از زبان گفتاری جلوگیرد. آیین مزدایی ریشه چندان نیرومندی در این نواحی نداشت و اگر چند همبودهای مزدا آیین تا سده‌های سوم و چهارم هجری/ نهم و دهم میلادی در نواحی یاد شده دوام آورد، اما آنها در این دوره بسیار ضعیف بودند، چنانکه کاستی روحانی که بتواند سنت فارسی میانه را ادامه دهد وجود نداشت. فرهنگ ایرانی خالص امتیاز و حق ویژه روحانیون نبود و در شکل نوشته‌های جزیی ادامهٔ حیات نمی‌داد، بلکه روایات و اشعار شفاهی فراوانی به‌زبان دری وجود داشت. این فرهنگ به‌عنوان فرهنگی نیمه‌عامیانه مخالف و معارض فرهنگ عرب زدهٔ قشر بالای اشرافیت بود و برای اینکه درکنار فرهنگ اخیر جای بگیرد تنها به‌فرآوردن آثاری در شاخه‌های عالی نیاز داشت.

خلاصه اینکه: استفاده از فارسی در ادبیات ظاهراً به‌طریق زیر آغاز گشت.

۱ــ شعر فارسی، یعنی ممتاز و برجسته به‌زبان دری که متمایز از شعر شفاهی سنتی‌باشد، در آغاز شعر درباری بود.

۲ــ این شعر دردربارهای محلی که زبان آنها دری بود و امیران و اطرافیانشان زبان تازی را نمی‌دانستند یا کم می‌دانستند در وجود آمد.

۳ــ این فرایند در ولایات شرقی ایران اتفاق افتاد، زیرا در این نواحی فرهنگ عرب بسیارکمتر رسوخ کرد و نیز زبان دری در ولایات شرقی ناگزیر نبود مانند مغرب ایران با زبان ادبی ایران باستان رقابت کند.

۴ــ این شعر که در آغاز منحصراً غنایی (مدیحه) بود از الگوها و نمونه‌های شعر عرب تقلید می‌کرده، اگر چند در قالب و محتوی احتمالا از ادبیات شفاهی ایران نیز تأثیر برداشته است؛ اما بدین نکته بعدها خواهیم پرداخت.

زبان دری بدان جهت زبان ادبی نوفارسی گردید که در بسیاری از جاها زبان مسلط بود. اما همان شرایطی که ظهور ادب فارسی تجربه کرد به‌ساخت ادبی دیگر لهجه‌ها نیز، در جاهایی که این لهجات بقدرکافی نیرومند بودند اثر گذاشت. چنین بازدهی عمدتاً در نواحی پیرامون دریای خزر که بواسطهٔ انزوای جغرافیایی دیرتر از نواحی دیگر زیر نفوذ اسلام و جهان عرب درآمدند و بهرتقدیر همواره مراکز فردگرایی مشخص بودند اتفاق افتاد، چنانکه جای شگفتی نیست اگر نواحی یاد شده مراکز پارهٔ معینی از فعالیت ادبی به‌لهجهٔ محلی نیز بودند. زمان آغاز این فعالیت معلوم نیست، اما شاید ملهم از نمونهٔ ادب فارسی بوده باشد. اثر امیر پازواری، شاعر مازندرانی باقی مانده و نام دوکتاب مرزبان‌بن رستم‌بن شروین، امیر طبرستان که در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی زندگی می‌کرد برما معلوم است: این دو کتاب یکی **مرزبان‌نامه** است که مجموعهٔ حکایات است و در سدهٔ هفتم هجری/ سیزدهم میلادی بردست سعدالدین وراوینی به‌فارسی ترجمه و تهذیب گردید، و دیگری کتاب شعری

است موسوم به‌نیکی‌نامه. گروه کاملی از نویسندگان که در نوشتن لهجهٔ طبری بکار می‌بردند در دربار قابوس‌بن وشمگیر (۴۰۳-۳۶۶ق/ ۱۰۱۲-۹۷۶ م)، امیر دانشمند طبرستان زندگی می‌کردند. جریانات مشابهی نیز در جبال اتفاق افتاد: بندار (یا پندار) رازی (درگذشته به‌سال ۴۰۱ق/ ۱۰۱۰ م) به‌لهجهٔ محلی خود شعر می‌سرود و اندکی بعد باباطاهر عریان درسرایش شعر نوعی فارسی بکار می‌برد که ویژگیهای زبان محلی داشت. وجود شعر محلی در این ناحیه اصلا تعجب‌آور نیست. حتی در قرن هفتم هجری/ سیزدهم میلادی شمس قیس رازی، صاحب **المعجم** برعلاقهٔ اهل عراق (عجم) به‌انشاء و انشاد شعر به‌زبان محلی خود (**فهلویات**) تأکید می‌کند و کاملا امکان دارد که فهلویات وسیله‌ای بود که با آن سنت شعر شکوهمند پارتی (پهلوی به‌مفهوم راستین و اصلی کلمه) قرون متمادی ادامه یافت.

این تجارب ادبی به‌لهجات محلی که در حدود سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی اتفاق افتاد در ازمنهٔ متأخر دنبال نگردید. نویسندگان متعدد ایران، از جمله برخی از برجسته‌ترین آنها گه‌گاه به‌لهجهٔ محلی اشعاری می‌سرودند، اما تنها به‌قصد هجو یا مطایبه، یعنی به‌صورت محاوره‌ای که ربطی با شعر دارای اسلوب و سبکی عالی نداشت. در آغاز این لهجات شاید می‌توانستند با زبان فارسی رقابت کنند، اما چندان نگذشت که منازعهٔ میان لهجهٔ محدود به‌ولایت خود و زبان فراگیر که در تمامی ولایات ایران نفوذ کرده بود بسیار نابرابر گردید. پس از رونق و ترقی شعر فارسی در دورهٔ سامانیان، همینکه نخستین شاهکارهای این شعر تفوق و برتری خود را تثبیت کرد ادبیات محلی به‌فرهنگ عامیانه محدود گردید.

۵ـ خاستگاه اشکال و مضامین شعر فارسی

پیدایی ادب فارسی نوین را غالباً به‌عنوان آشکارترین نشانهٔ رنسانس ایرانی پس از زوالی دست‌کم دویست ساله می‌دانند که طی آن تنها فرهنگ عرب براین سرزمین حکمفرما بود. اما به‌تعبیری دیگر ظهور ادب فارسی نشانهٔ یک رنسانس نبود، زیرا فرهنگی که پدید آمده بود فرهنگی کاملا نو و اسلامی بود و اصلا پیوندی با فرهنگ ایران باستان نداشت. بالاخره فرهنگ جدید را بهتر است رنسانس بگوییم یا تولدی دیگر، ادامه و استمرار گذشته یا قطع با آن؟ از دیدگاه دانش کنونی، اینگونه نگاه کردن به‌مسأله تحریف و تعبیر نادرست آن است. به‌رغم دگرگونی ژرف اوضاع اجتماعی ایران پس از فتوح عرب و ویران کردن ساختار سیاسی ساسانی، با وجود دگرگونیهای اجتماعی که حضور مهاجمان عرب موجب آن شده بود و رشد اقتصادی که در طی قرون نخستین سلطهٔ خلافت عرب واقع شده بود، و نیز به‌رغم انقلاب عقیدتی که حاصل نفوذ اسلام بود، فرهنگ ایرانی از میان نرفت؛ بلکه محتوای آن برای دادن موقع و مرتبه‌ای بلند به‌اسلام اصلاح گردید و شکل آن در نتیجهٔ قبول زبان عرب تغییر یافت. ایرانیان در طی سه قرنی که زیر سلطهٔ تازیان بودند نه در جاهلیت و وحشی‌گری عرب فروغلتیدند و نه حتی دم درکشیدند، بلکه در مساعی متمرکزی که تمدن جدید شرق اسلامی را بوجود آورد شرکت جستند و در میان فعالترین شرکت‌کنندگان در این کار عظیم و همه‌جانبه بودند، و بخش وسیعی از فرهنگ باستانی خود را در آن واردکردند. در عین حال برخی

جنبه‌های این فرهنگ، کمابیش اسلامی شده، در تراز فروتر ادب شفاهی به‌حیات خود ادامه داد. در این خاک بود که ادب دری برآمد، و اگر چند مسلماً ملهم از نمونه‌های عرب بود، اما سنن محلی نیز در پرورش آن دخالت داشت. ادب جدید نه تجدید حیات صاف و ساده فرهنگ باستانی ایران بود نه بیان فرهنگی کاملا تازه با خاستگاه عربی ـ اسلامی. پیوندهای با ایران باستان تا اندازه‌ای شاید با نوشته‌هایی نظیر آثار فارسی میانه که هنوز آنها را می‌خواندند برقرار شده بود، اما مسلماً بیشتر از طریق آنچه به‌ادب عرب انتقال یافته و بوسیلهٔ آنچه هنوز باقی مانده بود این ارتباط برقرار گردید. ولی در اینها کمابیش تعدیلاتی حاصل گردید و چهرهٔ تازه یافتند و در سنت شفاهی زمانه مستحیل شدند. خاستگاه اشکال و مضامین شعر فارسی را در این دو جا، یعنی ادب تازی و ادب ایرانی شفاهی باید جست و جو کرد.

مسأله شکل، بیرون از مجال این بخش است و بحث از آن در اینجا به‌ملاحظاتی چند محدود خواهد بود. میان اصول شعر ایران پیش از اسلام و فنون شعر فارسی تفاوت زیادی است. یکی شعر تکیه دار بی‌قافیه است و دیگری شعر کمی، یعنی شعر مبتنی برتوالی معین هجاهای کوتاه و بلند که در قوالب معین شعری قرار داده می‌شوند. قالب غنایی اصلی، یعنی قصیده را بی‌تردید از شعر عرب اخذ کرده بودند، و بسیار محتمل است که اصل شعر سرایی کمی و بکار بردن قافیه مستقیماً ملهم از شعر عرب بود. درواقع بسیار بعید است که ایران این شعر کمی را مستقلا بسط و گسترش داده باشد، زیرا نشانه‌ای از این نوع شعر در دورهٔ پیش از اسلام وجود نداشت و در شعر عرب نمونه‌های زیادی در دست بود. همان استدلال را می‌توان در مورد قافیه بکار برد، اگر چند قافیه تنها در دو شعر فارسی میانه یافت می‌شود؛ اما یکی از این دو شعر قطعاً به‌دورهٔ اسلامی تعلق دارد و اطمینانی وجود ندارد که دیگری به زمانی زودتر از این متعلق باشد. احتمال دارد که شعر سنتی باپاره‌ای از صناعات قافیه یا شباهت درصدا آشنایی داشت (این صناعات را در قطعه‌های نوع عامیانهٔ یاد شده و در سرود آتشکدهٔ کرکوی می‌توان یافت)، اما بکار بردن قافیه‌ای واحد در شعری بلند و ظاهر شدن قافیه در پایان هر بیت و نه هر مصراع مطابقت بسیار دقیقی با قواعد شعر عرب دارد ولی این مطابقت مستقیماً تقلید نشده است.

اما اختلافات میان شعر عرب و فارسی فراوان است. از یک‌سو برخی انواع شعر، نظیر مثنوی و رباعی وسیعاً در فارسی بکار می‌روند و در زبان عرب استعمال ندارد، و وجود رباعی درشعر فارسی برخاستگاه ایرانی آن اشاره می‌کند و ثابت می‌سازد که بنیانگذاران شعر فارسی خود را به‌تقلید محدود نمی‌کردند، بلکه درکار خود خلاق نیز بودند. ازسوی دیگر، فرق و تمایزی که باریکتر و احتمالا مهمتر می‌باشد اوزان عادی هر زبان است که اگر چند نظریه‌پردازان با مفاهیم و اصطلاحات فنی واحدی توصیفشان می‌کنند، اما در بیشتر موارد با هم تطبیق نمی‌کنند. اگر شعر فارسی جدید، نظیر شعر عرب کمی و درواقع تقلیدی از آن باشد، انواع شعر فارسی با شعر تازی تفاوت دارد؛ اگر چند اصول همان است، اما در هر مورد به‌طریق واحدی بکار بسته نمی‌شوند. بنابراین بحور و اوزان فارسی ابداعی ابتکاری است که ساختار صوتی زبان برآن تحمیل می‌کند، و همهٔ شواهد به‌این نتیجه اشاره دارند که این ابداع بی‌پایه و معلق نیست، بلکه وسیعاً از نمونه‌های موزون ایرانی سنتی الهام گرفته است، نظری که درواقع

ای. بنونیست در سال ۱۹۳۲ داشته و ابراز کرده است. وی می‌گوید: «نوسایگی ایرانیان در فن شاعری مبتنی است برالتزام وزن هجایی فارسی بنابرعروض کمی عرب؛ از این انطباق که قدیمترین و کاملترین نمونهٔ آن بحر متقارب حماسی است شعر اصیل فارسی جدید نشأت می‌گیرد.»[۵]

بنابراین برای یافتن خاستگاه انواع مختلف شعر فارسی نوین زمینه‌هایی در شعر ایران پیش از اسلام وجود دارد که متأسفانه تا پیوند خویشی دقیق میان آنها فهم گردد اطلاع ما در این زمینه بسیار ناچیز است: لازم خواهد بود شباهتهای میان وزن کمی فارسی نوین مفروضی و نوع مفروضی از شعر موزون مبتنی بر تکیهٔ صدا در عهد باستان دقیقاً روشن گردد. نمونه‌ها و شواهدی که تصوراین پیوستگی‌را ممکن سازد بسیاراندک است: مثلاً وزن رباعی که معادلی‌در شعر عرب ندارد ودرعروض‌عربی‌ـفارسی‌جداومنفرد قرار می‌گیرد، می‌تواند بخوبی‌با نوع (غیر کمی) شعری که شعر **آهوی‌کوهی** نمونهٔ آن می‌باشد و یقیناً به‌شعر سنتی تعلق دارد انطباق داشته باشد. و نیز احتمال دارد که چندین بحر کمی اقتباس از همان شعر مبتنی برتکیهٔ صدا باشد و برعکس، چند نوع مبتنی برتکیهٔ صدا که ممکن است موجب و انگیزهٔ قطعاً همان‌وزن شده باشد، زیرا، چون اصول مختلف می‌باشند، بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که هماهنگی تنگاتنگی در جزئیات وجود داشته باشد. حقیقت عمده همان است که سیماهای برجستهٔ نمونه‌های موزون سنتی را باید به‌عنوان چارچوب شعر فارسی جدید دانست. این اوزان در شکل قدیمی خود، احتمالاً بدون تغییر و تبدیل، هنوز در شعر شفاهی زنده بودند، زیرا زبان در فاصلهٔ سدهٔ اول هجری/ هفتم میلادی تا سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی تغییر چندانی نکرده بود. آفرینندگان شعر فارسی که نقش و وظیفهٔ آنها ریختن قوالب انواع تازهٔ شعر مبتنی براصل کمی از روی این اوزان بود بی‌گمان با آنها آشنایی کامل داشتند.

از شعر تکیه‌دار بی‌قافیه تا قصیده و تجربیات آزمایشی متعدد که می‌بایست مقدم بر یکسان‌سازی قواعد وزن، عروض و قافیه بوده باشد راه درازی است. هنوز امکان دارد نشانه‌هایی از اشکال میانی یافت. بیرون شدن از وزن درکهنترین نمونه‌های شعر فارسی کمتر اتفاق می‌افتد؛ شمار این اشعار بیرون از قاعده در ابتدا می‌بایست زیاد بوده باشد، زیرا بی‌گمان نساخان شعر قدیم شماری از آنها را کنار گذاشته‌اند. برخی از این اشعار حتی تا امروز در اشعار عامیانه دوام آورده‌اند: مثلاً؛ مصراعهای دوبیتی در هجاهای اول تزلزل و تردیدی میان کوتاه و بلند نشان می‌دهند که با عروض استانده و مرسوم بیگانه است. و اما قوانین قافیه از شکل صوتی آن (هم‌صدایی تنها جایز نیست)، موقعیت مکانی آن در شعر (مصراعهای همقافیه در مثنوی، در اشکال غنایی قافیه‌ای واحد در انتهای هر بیت ظاهر می‌شود) و نوع کلماتی که باید بکار رود (یک کلمه نمی‌تواند در یک شعر دوبار قافیه شود) گفت وگو می‌کند. در چندین قطعهٔ اولیه این قوانین نادیده گرفته می‌شود: دو شعر به‌فارسی میانه که توسط هنینگ و تاوادیا پیدا شد، سرود آتشکدهٔ کرکوی مندرج در **تاریخ سیستان** است که شاید از فارسی میانه سوادـ برداری شده و دو شعر به‌فارسی جدید و به‌نظم کمی (نه خالی از بی‌قاعدگیها) که در **تحفة‌الملوک** علی‌بن ابی‌حفص اصفهانی نقل گردیده و بی‌گمان به‌دوره‌ای کهن تعلق دارد. از این قطعات مختلف میسر است طرحی از برخی از مراحل سیر تکاملی شعر فارسی از نوع پیش از

5. *Journal Asiatique*, vol CCXX, no. 2 (avril-juin 1932), p. 293.

اسلام به‌سوی شعر استانده پس از اسلام بدست داد. توسعاً می‌توان گفت تکامل شعر فارسی باید به‌شرح زیر آغاز شده باشد:

۱ــ شعر تکیه‌دار بی‌قافیه (شعر پیش از اسلام).

۲ــ شعر تکیه‌دار مقفی که نسبت به اسلوب استانده بی‌قاعده و نامنظم است (اشعار به فارسی میانه که هنینگ و تاوادیا یافتند، سرود کرکوی).

۳ــ شعر کمی بی‌قاعده با قوافی نامنظم (اشعار فارسی نوین تحفة‌الملوک).

٤ــ شعر کمی نامنظم با قوافی منظم (نخستین نمونه‌های شعرفارسی، دوبیتیهای‌عامیانه).

٥ــ شعر کمی منظم با قوافی منظم (شعر استانده).

بنابراین شعر فارسی در یافتن قالب خود هم سرهون ادب تازی است و مدیون سنت ایرانی. این حکم محتوای شعر را نیز شامل می‌گردد. در شعر غنایی مضمون و محتوی ظاهراً همان بود که در شعر معاصر عرب وجود داشت؛ اما موضوع به‌مطالعات و تحقیقات بیشتری نیاز دارد و چه بسا این تحقیقات بتواند جزیی تفاوتهایی را در انتخاب مضامین و اهمیت آنها نسبت به‌دیگری که اکنون از نظر افتاده آشکار سازد. بااین همه مشکل است فهرست موضوعات تفاوت محسوسی کند، که دراین صورت‌شگفت‌انگیز است، چه‌در وقتی که شعر فارسی‌نخستین‌بار در مشرق ایران ظاهر گردید، شعر عرب همچنان در اوج روایی بود. دربار امرای سامانی و امیران دست نشانده آنها محل رفت وآمد شعرای تازی گوی بود و ثعالبی توانست تصویر روشنی از فعالیت آنها بدست دهد. حدود پایان سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی امیر قابوس‌بن وشمگیر در گرگان و اسماعیل‌بن عباد وزیر در ری که خود اهل ادب بودند، هر دو آموختن زبان عرب را حمایت می‌کردند، اما در عین‌حال آموزش فارسی را نیز که در آن ایام نخستین سراحل تکامل خود را در آن ناحیه می‌گذراند مورد تشویق قرار می‌دادند. شعرای فارسی‌گوی و تازی‌گوی در دربارهای واحدی حاضر می‌آمدند و ممدوحان واحدی داشتند ــ درواقع آنها غالباً یک تن بودند، یعنی شعرایی بودند که به‌هردو زبان فارسی و تازی شعر می‌گفتند. شعرایی که به‌دو زبان شعر می‌سرودند بسیار بودند، که در اینجا نمونه‌های اندکی از آنها را ذکر می‌کنیم، نظیر شهید، مصعبی، آغاجی، خسروی، ابوالفتح بستی، رابعهٔ قزداری، کسایی، بندار رازی، محمدبن وصیف، نوآور سیستانی را نباید از خاطر برد؛ چنانکه م. ای. زند می‌گوید «شاعری که آثارش را به‌دو زبان تازی و فارسی می‌نوشت، یعنی شاعر ذواللسانین... که بر دو زبان تسلط داشت، از ویژگیهای آن ایام بود». چون شعر غنایی فارسی و عربی، دست کم در محافل اشرافی شنوندگان و خوانندگان واحدی داشت و غالباً سرایندگان این نوع شعر نیز شخص واحدی بودند، از این رو طبعاً موضوعات و طریقهٔ بیان آن نیز یکنواخت و مشابه بود.

در ادب فارسی، شعر حماسی در نقطهٔ مقابل شعر غنایی قرار دارد. این شاخه از ادب که در عرب ناشناخته است، کاملا ایرانی است و به‌روشنترین وجهی پیوستگی میان ادب پیش از اسلام و ادب دورهٔ اسلامی را روشن می‌سازد. موضوع حماسه، حتی هنگامی که بخشی از آنها در نوشته‌های تاریخی به‌عربی نقل گردید، کاملا سنتی است؛ این امر چنان بدیهی است که نیازی به‌تأکید آن نیست. شعر فارسی از جهت دیگر نیز با فرهنگ باستانی ایران پیوستگی دارد، با علقه‌هایی که کمتر آشکار اما بسیار نیرومند است. این پیوستگی از طریق اندیشهٔ اخلاقی

نه‌تنها در شماری از فرازهای **شاهنامه**، بلکه در آثار خاصی نظیر نوشته‌های ابوشکور (چهارم هجری/ دهم میلادی) و حتی در بسیاری از اشعار شعرای غزلسرا نیز بیان گردیده است. متن کاملی از قواعد عملی و پند و اندرز برپایهٔ مفهوم خرد (بینش اخلاقی، توانایی فطری برای درک خیر و شر) و معنی ناپایداری اشیاء این جهان زمانی دراز الهام‌بخش قسمت معتنابهی‌از ادب فارسی بود. تأثیر اسلام براین قواعد بسیار اندک بود و بی‌گمان ریشه‌های ایرانی داشتند که به‌اندازهٔ ژرفایشان قدیمی و کهن بودند.

حتی برخی از موضوعات بسیار عمدهٔ شعر غنایی بدون نمونه‌ها و نظایر در ادب ایران باستان نیستند. توصیفات طبیعت و فصول که قوت و روزی شعر فارسی در سده‌های چهارم و پنجم هجری/ دهم و یازدهم میلادی است، مضمون برخی از اشعار دل‌انگیز در میان قطعات بازیافتهٔ نوشته‌های مانوی را نیز می‌آراید. بی‌گمان در دورهٔ ساسانی جشنهای ایرانی نظیر نوروز و مهرگان را در شعر می‌ستودند، چنانکه در ایام اخلاف مسلمان ساسانیان نیز شعرا در اشعار خود این روزها را بزرگ می‌داشتند. نمونه‌ای از این دست شعر شاید در کلام موبد بزرگ که در **نوروزنامه** نقل شده و ظاهراً از فارسی میانه استنساخ گردیده بود قابل تشخیص است. تجلیل و ستایش از شراب که مضمونی کاملا غیراسلامی است بنابر اشاراتی که در متون منثور فارسی میانه به‌آن شده بسیار زیاد است و برابر اطلاع ما از زندگی درباری در دورهٔ ساسانی ستایش از شراب موضوع شعر در آن ایام نبوده است. حتی مدیحه چنانکه قطعهٔ منسوب به باربد ثابت می‌کند و در بالا بدان اشاره رفته (قیصر ماه ماند...) سوابقی ایرانی دارد، تصویر در بخش مدیحه قصیده‌ای فارسی به‌طور کاملا طبیعی جای خود را پیدا می‌کند.

البته تمام این مضامین در شعر عربی دورهٔ عباسی وجود داشت؛ شاید اینها تا اندازه تحت تأثیر تمدن ایرانی معمول شده بود. ازسوی دیگر بدون بیم زیادی از خطا می‌توان گفت که این مضامین در شعر شفاهی دری و لهجات محلی نیز به‌حیات خود ادامه داد. بنابراین آنها برای بنیانگذاران شعر فارسی که ناگزیر به‌ابداعشان نبودند، بلکه تنها به‌یافتن روشهای مناسب برای گسترش دادن و هماهنگ کردن آنها نیاز داشتند، یعنی ابداع اسلوب بدیعی، از هر حیث در دسترس بودند.

حقیقتی شگفت‌آور است که این معانی و بیان که در میانهٔ سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی خود را آشکار می‌سازد از همان آغاز کاملا شکل یافته است. در حقیقت، اگرچند اشعار محمدبن وصیف و رقبایش در سیستان نشانه‌هایی از ناپختگی و خشونت سبک در خود دارند که باید از هنری که هنوز در مرحلهٔ «ابتدایی» است توقع داشت، اما اشعار قدیمترین سرایندگان فارسی که در تذکره‌ها نقل گردیده نشاندهندهٔ تسلط و استادی حیرت‌انگیزی می‌باشند. دو بیت حنظلهٔ بادغیسی کمال و پختگی قابل ملاحظه‌ای را آشکار می‌سازد، و فیروز مشرقی که اندکی پس ازوی می‌آید نمونه‌های خوبی از شعر بسیار استادانه بدست می‌دهد. در شعر:

موی بگشاده و برروی زنان ناخونا — نوحه‌گر کرده زبان چنگ حزین از غم گل
گه زغم برفگند یک دهن از دل خونا — گه قنینه به سجود افتد از بهر دعا

توصیف از تصویرهایی استفاده‌می‌کند که براستی استانده می‌باشند، نظیر دادن شخصیت به‌اشیاء بی‌جان و استعاره‌های لطیف و باریک جای تردید است که نساخان یا تذکره نویسان

در این اشعاردست برده باشند، اما آنطورهم نیست که کاملا بازنویسی شده باشند. تصویرسازی بی‌گمان متعلق به‌اصل شعر است و می‌رساند که شاعر استادی و مهارتی در کار خود داشت که ساخته و پروردهٔ ذهن اسلافش بود. اکنون بار دیگر آشکار است که نخستین نمونه های شعر فارسی بیان اوج کارهای مقدماتی است که مستلزم مساعی مکرر و طولانی شماری از نویسندگان خلاق گمنام بوده است.

۶- شعر غنایی

چون شعر فارسی در دربارها برای ستایش و تجلیل از امیران ایرانی منشأ یافت از این رو شعر غنایی نخستین شاخهٔ ادبی بود که پدیدار گشت. دلیل بوجود آمدن شعر غنایی مدیحه سرایی و قالب آن قصیده بود که به‌تقلید از شعر عرب وبرای جانشین شدن‌آن‌آغاز شد و چندان نگذشت که به رقابت با آن برخاست. تردیدی نیست که شعر غنایی تحت حمایت امرای سامانی در بخارا که از مراکز بزرگ ادبی بود و نیز توجه و تشویق برخی‌از امرای دست‌نشانده، نظیر فخرالدوله ابوالمظفر، امیر چغانیان (نیمه دوم سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی) که حامی دقیقی و منجیک بود و آوازه‌اش به‌عنوان حامی علم و علما فرخی را در آغاز شاعری به دربارش کشانده بود پرورش و ترویج یافته بود. اما از همهٔ این فعالیتها تا پایان سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی تنها پاره‌ها و قطعه‌های کوتاه یا ابیاتی منفرد منقول در تذکره‌ها و فرهنگهای لغات باقی مانده که اگر نه معرفت کامل، دست کم آگاهی اندکی از استعداد و هنر شعرای این دوره بدست می‌دهند. در اینجا اسناد و شواهد دوره‌های بعد به‌اندازهٔ خود آثار یا بقایای اندکی که از آنها بجا مانده مهم است. فرخی، منوچهری، معزی و دیگر شعرای‌متأخر از برخی از اسلاف خود در قرن چهارم هجری/ دهم میلادی با احترام و تحسین یاد می کنند. این دوره برای آیندگان خاطرهٔ نوعی عصر طلایی، خاطرهٔ شاهان سخاوتمند و گشاده دستی که لطف و احسان بی‌اندازه به‌مدیحه سرایانی داشتند که شعرشان پسند خاطرآنها می‌افتاد را زنده می کرد. حتی وقتی که میزان صله و پاداش به‌مرز افسانه می‌رسد، حقیقت این است که این آوازه بی‌پایه هم نیست: سامانیان و برخی از امرای دست‌نشاندهٔ آنها از ترقی و تعالی شعر فارسی سخت حمایت می کردند.

برجسته‌ترین شخصیت در میان این شعرا رودکی (درگذشته به‌سال ۳۲۹ق/ ۹۴۰-۱ م) است که بنابر روایت سنتی وی اشعار بسیار گفته و نفوذ بسیاری بر رأی و دل نصربن احمد (نصر اول) سامانی داشته است. شعرای معاصر وی برهوش و قریحهٔ وی معترف بودند و او را پدر شعر فارسی می‌دانستند. درواقع، چنانکه گفته آمد، مضامین و قوالب شعر فارسی پیش از رودکی تثبیت یافته بود، اما تردیدی نیست که وی به‌آن درخشندگی و وسعتی بخشیده بود که تا آن زمان ناشناخته بود. ابوحاتم رازی (درگذشته به‌سال ۳۲۲ق/ ۹۳۴ م) از معاصران رودکی در مغرب ایران که آثار خود را به‌عربی می‌نوشت، اما احتمالا فارسی را می‌دانست از روی استهزا و تحقیر می‌گوید که «آنچه بتازگی در ایران از راه شعر بوجود آمد، سخن بی‌معنی،

بی‌مناسبت و بدون فایده است: در میان ایرانیان دیوانی نیست.[6]» این سخن ثابت می‌کند که اسلاف رودکی هنوز موفق نشده بودند که توجه محافل ادبی را به‌آثار خود جلب کنند و آنها را به‌عنوان ادب راستین بقبولانند. اما پس از رودکی مقبولیت عام شعر فارسی امری تحقق یافته بود. ابیات و پاره‌هایی از اشعار وی که باقی مانده است حدس و گمان دلیل این شهرت را ممکن می‌سازد. این اشعار از ذوقی سرشار و سبکی مستقل و درخشان که در آن استحکام با سادگی پیوند یافته است خبر می‌دهند.

شمار شعرای عصر سامانی که در تذکره‌ها از آنها نام رفته زیاد است، و تک بیتها و قطعه اشعاری که از آنها باقی مانده تصویری از سیماهای عمومی شعر و نه شخصیت سرایندگان آنها بدست می‌دهند. اما تمیز برخی از ویژگیها و خاصه‌های چند تن از معاصران و اخلاف رودکی مقدور است. شهید بلخی دیرسالتر از رودکی بود و رودکی مرثیه‌ای در مرگ وی سرود. وی شاعری بود که به‌دو زبان پارسی و عربی شعر می‌گفت و بواسطهٔ مناظراتی که با زکریای رازی در باب ماهیت لذت داشت به‌فیلسوف نیز شهرت‌یافته است. ظهور شخصیتی نظیر شهید در روزهای نخست شعر فارسی دال برآن است که شعر تنها کار «عمله‌های طرب» که تمام توجه و علاقهٔ آنها مشعوف ساختن ممدوحانشان از طریق جعل کلامی ماهرانه باشد نبود. شعر می‌توانست اندیشه‌های جدیتری را در خود جای دهد و برخی از اشعار شهید، رودکی و دیگران ابراز اندیشه‌های فلسفی و دینی می‌باشند. این اشتغالات ذهنی در پادشاهی نصربن احمد، تحت نفوذ اسماعیلیه که در تبلیغ فعال بودند و توانسته بودند نظر پادشاه را نیز به‌سوی خود بکشانند نقش سهمی ایفا کرده بود و اسماعیلیان می‌بایست تا اندازه‌ای اثر خود را برشعر این دوره گذاشته باشند. گواه دیگر این مدعا را باید در قصیدهٔ جدی و دقیق اسماعیلی معروف، ابوالهیثم گرگانی جست که گونه‌ای فهرست به‌شعر از مسائل فلسفی است که برای برانگیختن واکنش طرح گردید با دو شرح منثور که اولی را یکی از شاگردان گمنام ابوالهیثم و دیگری را ناصرخسرو نوشته است.

دقیقی (مقتول میان سالهای ۳۶۵ق/ ۹۷۵ م و ۳۷۰ق/ ۹۸۰ م) که به‌عنوان سلف فردوسی در آفرینش شعر حماسی بسیار مشهور است، یکی از هنرمندترین و باذوق‌ترین شعرای غنایی این دوره نیز بود. وی ظاهراً در بسط و تکامل علم معانی و بیان سهم عمده‌ای داشت و خود در شعری می‌گوید:

مدیح تا به‌بر من رسید عریان بود   ز فر و زینت من یافت طیلسان و ازار

اخلافش از وی با احترام یاد می‌کنند. ابوالعباس ربنجنی (اوج درخشش ۳۳۱ق/ ۹۴۳ م) ظاهراً با شعرای ایام خود تفاوت داشت: بیشتر اشعاری که از او باقی مانده شعرهای هجایی و یادآور واقعیتهای حقیر و پست زندگی روزانه است. الهامات هجایی در اشعار منجیک ترمذی (حدود پایان سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی) که به‌عنوان شاعر مدیحه‌سرا نیز پرآوازه بود جای سهمی دارد. رابعهٔ قزداری نخستین زن شاعر در زبان فارسی بود و اشعار عاشقانهٔ پرسوز و گدازی گفته که از سر صدق وصفاست. کسایی سروزی (تولد به‌سال ۳۴۱ق/ ۹۵۳ م، درگذشته درسنین کهولت)، پس از اشعاری که درستایش سامانیان و سلطان محمود

۶. کتاب‌الزینه، همانجا، ص۳-۱۲۲.

غزنوی سرود، از این کار پشیمان شد و به‌سرودن شعر مذهبی راغب گشت و چون مذهب تشیع داشت اشعار مذهبی وی صبغهٔ شیعی دارد و نخستین شاعری است که در تجلیل و تکریم ائمهٔ دوازده‌گانه شیعهٔ امامیه شعر سروده است.

نواحی غربی ایران تا حدود میانهٔ سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی سر سپرده و موقوف منحصراً ادب تازی باقی مانده بود. در این دوره نهضت ادبی که در خراسان نشأت یافته بود در سمت غربی دربارهای قابوس‌بن وشمگیر، امیر زیاری گرگان (۴۰۳-۳۶۶ق/ ۱۰۱۲-۹۷۶ م) و مجدالدوله، شاهزادهٔ بویهی ری که وزیرش، صاحب اسماعیل‌بن عباد (۳۶۷-۸۵ق/ ۹۷۷-۹۵ م) حامی و مربی علوم عربی، شعر فارسی را نیز مورد تشویق قرار می‌داد گسترش یافت. از بازده شعری گرگان و ری تنها ابیاتی پراکنده باقی مانده و تا آنجا که بتوان داوری کرد شعر این نواحی خصوصاً زیر نفوذ الفاظ و معانی عربی بوده است.مثلا منطقی رازی، یکی از پروردگان صاحب که اشعار وی را قدر می‌نهاد، برخلاف سادگی سخن استادان نخستین، به‌تسلیم شدن در پیش صنایع لفظی علاقه‌مند است. این ذوق و رغبت به صنایع بدیعی شاید کمتر خصلت خود شاعر است، بلکه بیشتر خاصه دربار ری بود که در آنجا آراستگیها و ظرافتهای سبک را سخت ارج می‌نهادند. پیش از صاحب بود که بدیع‌الزمان همدانی، مصنف‌ـ آتی مقامات به‌عربی که بواسطهٔ آراسته بودن به‌صنایع بدیعی شهرت دارند در دربار ری راه‌یافته بود.

در آغاز سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی مرکز حیات ادب فارسی به‌غزنه انتقال یافت. شکوه دربار قدرتمندترین امیر زمانه و امید دست یافتن به‌جاه و جلال و بیشتر صله‌ها و عطایای فراوانتر که امیر غزنه از این لحاظ گشاده دست‌تر از امرای کوچکتر بود، بالطبع شعرا را به‌دربار وی جذب می‌کرد. اما این اجتماع ادبا و دانشمندان در دربار غزنه (بنابر افسانه شمار تنها شعرا سر به‌چهارصد می‌زد) نتیجهٔ سیاست عمدی محمود نیز بود که اهمیت درآمیختن حیثیت و اعتبار فکری با قدرت سیاسی و نظامی را دریافته بود. وی خواه به‌میل خواه به‌زور شمار زیادی از بهترین شعرا و بزرگترین اندیشه‌ها را در دربار خویش گرد آورده بود. این توجه به‌چیزی که امروزه تبلیغ خوانده می‌شود با شهرتی افسانه‌ای که با نام وی درسنت ادبی فارسی و حتی در فرهنگ عامه پیوسته است پاداش یافت. محمود لقب و دیوان ملک‌الشعرا بوجود آورد که به‌تشکیلات فعالیتهای شعری در دربار اشاره می‌کند. درواقع بازده فراوان و درخشان بود. با وجودی که آثار قرن گذشته ظاهراً خیلی زود از میان رفته است، اما دواوین برخی از شعرای متعلق به‌دورهٔ اول غزنوی به‌عنوان نمونه‌های سبک معروف به‌خراسانی که شعر غنایی تا سدهٔ هفتم هجری/ سیزدهم میلادی آن را دنبال کرد باقی مانده است.

معروفترین شاعر ایام پادشاهی محمود غزنه عنصری بلخی (درگذشته به‌سال ۴۳۱ق/ ۱۰۳۹-۴۰ م)، ملک‌الشعرا بود که در سراسر حیات خود از لطف و عنایت سلطان برخوردار و رهبر و پیشرو یک مکتب بود. دیوان وی که تنها بخش اندکی از آن از دستبرد ایام محفوظ مانده است خصوصاً بواسطهٔ استادی وی در مدیحه گویی جالب توجه است. فرخی سیستانی (درگذشته به‌سال ۴۲۹ق/ ۱۰۳۷-۸ م) را اکنون بهترین شاعر این دوره می‌دانند. وی در توصیف فصول و جشنهای اشرافی با شیوه‌ای سهل و ممتنع سرآمد اقران بود و نمونهٔ خوبی از

شاعری بدست می‌دهد که الهامش– ظاهراً خود انگیخته– با وزن و آهنگ زندگی در دربار هماهنگی دارد. باقی ماندن بالغ برنه‌هزار بیت از دیوان وی تا زمان امروز گویای میزان شهرت و محبوبیت شاعر در طی قرون و اعصار می‌باشد. منوچهری دامغانی (درگذشته حدود سال ۴۳۲ق/ ۱-۱۰۴۰ م) مدیحه گوی سلطان مسعود؛ پسر محمود اندکی جدا از جریان اصلی جای ویژه‌ای دارد: منوچهری عاشق ادب عرب جاهلی بود و در چندین شعر خود به‌تقلید از آن برخاست و نیز اشعار زیادی در وصف طبیعت سروده و بخوبی به‌توصیف جزئیات طبیعت که بفراوانی در اشعارش یافت می‌شود پرداخته و با تشبیهات و استعارات به‌آنها تنوع بخشیده است. این توصیفات هنوز برای خواننده زیبا و پرجاذبه است. وی نخستین شاعری است که گذشته از قصیده، مسمط را در شعر بکار گرفت که وسعت تازه‌ای به‌شعر غنایی بخشید. از اشعار دیگر شعرای این دوره تنها پاره‌ها و ابیاتی پراکنده باقی مانده است.

شمار مضامین شعر غنایی فارسی در طی این دورهٔ نخست نسبتاً اندک بود. این مضامین که پیوسته تکرار و هربار ظریفتر می‌شوند بینش زیبا شناختی بسیار خاصی نسبت به‌جهان به خواننده می‌بخشند. مدح ممدوح هدف اصلی شعر بود: شعری که مدیحه است شهرت ممدوح، قدرت او، فضایلش، خرسندی رعایایش، دلیری غلبه ناپذیر وی در میدان جنگ را می‌ستاید، و اگر ممدوح وزیر باشد، خرد و دانایی دیوانش، و بهر تقدیر بی‌گمان رادی و سخای پایان‌ناپذیر او را که شاعر چشم آن دارد به‌صورت بخشش سخاوتمندانه ببیند مدح می‌کند. این ستایشها به‌طرزی بسیار مبالغه‌آمیز سروده می‌شد که در اندک زمانی قانون این نوع شعر گردید. اما این بخش‌اول‌شعر که موضوع دیگری داشت بود که به‌شعر جاذبه و گیرایی دیر پا می‌بخشید. در شعر عربی اولیه این بخش‌اول‌عشق شاعر به‌برخی زیبایی که زندگی صحراگردی وی را ازآنها جدا ساخته بود، اندوه جدایی و سفر بر توسنی وفادار در بیابانی بی‌فریاد را بخاطر می‌آورد. این مضمون از طرف منوچهری به‌کرات بکار می‌رود، اما در شعر فارسی که کاملا با این مضمون مناسبت دارد ندرتاً یافت می‌شود. شاعر ایرانی همواره الهامش را زندگی در دربار می‌گیرد. وی غالباً دربارهٔ جشنها، خاصه جشنهای ایرانی بزرگ، نوروز، یا جشن سال نو و بهار، مهرگان یا جشن پاییزی و انگورچینی، سده یا جشن میانهٔ زمستان که با افروختن آتشهای فراوان در شب جشن گرفته می‌شد شعر می‌سراید. توصیفات فصول، بهار، پاییز و زمستان در روستاها و باغها معمولا با ضیافتهای شاهانه همراه است که در آن، در شکوه و تجمل، جام باده در میان‌میهمانان دور می‌گردد و نوای آلات موسیقی بلند است. تجلیل از شراب موضوع با اهمیتی است: گه‌گاه شاعر رسیدن انگور، انگور چینی و استحالهٔ اعجازآمیز آب انگور به‌شرابی گوارا را توصیف می‌کند؛ در فرازهای دیگر وی میهمانان را به‌شاد و سرمست کردن خود با این باده که غمهای عالم را دور می‌کند و مرد را نیرومند و قویدل می‌سازد دعوت می‌نماید. این مضامین با زندگی اشرافی زمانه پیوند تنگاتنگی دارد؛ کافی است تاریخ ابوالفضل بیهقی را خواند و به‌اهمیت مجالس شراب در زندگی شاهان و اعیان و محتشمان پی برد. عشق البته از این شعر غایب نیست: زیبایی معشوق و اندوه عاشق که‌از شدت اشتیاق در حال نزع است مطابق رسمی که از دیرباز یکسان و یکنواخت تکرار می‌گردید توصیف می‌شود. در میان موضوعات دیگر که در قصاید از آنها سخن می‌رفت یا قطعات کوتاهتر که می‌توان از قصاید جدا کرد یا شاید عمداً

به‌عنوان قطعه سروده می‌شدند، باید از لغز یا چیستان یاد کرد که در آن از موضوع به‌نام ذکری نمی‌شود، بلکه با مهارت و هنرمندی بالکنایه بدان اشاره می‌شود. همچنین از مرثیه، تفکرات اخلاقی دربارهٔ ناپایداری و بیدادگری جهان، مضامین خصوصیتر، نظیر دریغ خوردن ازگذشت جوانی (قصیدهٔ معروف رودکی یکی از بهترین نمونه های اینگونه شعر است)، گله‌گزاریهای شاعر از وضع خود و هجو رقیبان و دشمنانی که خواه‌ناخواه وی در دربار دارد باید یاد کرد که مضامین شعر غنایی می‌باشند.

از همهٔ این موضوعات به‌زبانی سخن می‌رود که آثار محسوس نفوذ عرب را نشان می‌دهد و تأثیر عظیم نمونه‌های عربی بربسط و تکامل شعر غنایی در زبان فارسی را منعکس می‌سازد.

۷ـ شعر روایی و تعلیمی

در اینجا به‌بررسی شعر روایی می‌پردازیم، مگر شعر حماسی که در فصل بعدی بدان خواهیم پرداخت. اختلاف میان آنها تنها در موضوع و کاربرد آن است، چه قالب شعری هردو یکسان است. این قالب مثنوی است، و مثنوی شعری با ابیات مقفی می‌باشد که طول ابیات تابع هیچ قانونی نیست. چون مثنوی استقلالی بسیار بیشتر از قصیده دارد، از این رو برای وصفهای طولانی و نیز حکایات کوتاه و شرح تفکرات اخلاقی، فلسفی، عرفانی و حتی علمی مناسب است. اگر چند مثنوی بسیار بندرت در شعر عرب کاربرد یافته ،اما در ایران از همان ابتدای ادب فارسی وسیعاً بکار رفته و موقعیتی دست کم برابر شعر غنایی پیدا کرده است.

داستانهای پرماجرا و عاشقانه و مجموعه‌های حکایات و افسانه‌ها در ادب ایران پیش از اسلام وجود داشت؛ معروفترین آنها مجموعهٔ داستانهای اخلاقی کوتاه **پنچه تنتره** بود که منشأ هندی دارد. این کتاب در ایام پادشاهی خسرو اول انوشیروان به‌پهلوی برگردانده شد و در دورهٔ اسلامی بردست ابن‌المقفع با نام **کلیله و دمنه** (نامهای دو شغال که شخصیتهای عمده در یکی از داستانها بودند) به‌عربی ترجمه گردید. همین کتاب که به‌عنوان راهنمای پندآمیز و حکمت‌آموز معروف بود اسباب تصنیف نخستین مثنوی معروف فارسی را فراهم ساخت. این کتاب را رودکی خود به‌خواهش ابوالفضل بلعمی، وزیر نصربن احمد (نصر دوم) به‌شعر برگرداند، اما متأسفانه از این ترجمهٔ منظوم مگر ابیاتی پراکنده باقی از میان رفته است. دیگر مثنویات رودکی که معروفترین آنها **سندباد نامه** نام داشت و مجموعهٔ حکایاتی بود که مانند **کلیله و دمنه** منشأ هندی داشت و نیز به‌عربی نقل گردید به‌سرنوشت کتاب نخست گرفتار آمد. ابیات موجود از این مثنویها نشان می‌دهد که رودکی از همان بحوری استفاده کرد که در سراسر تاریخ ادب فارسی بارها مورد استفاده قرار گرفته است، یعنی متقارب ،هزج، خفیف، رمل؛ این بحراخیر که در **کلیله** و **سندبادنامه** و بسیاری اشعار دیگر بکار رفته، قالب شعر عرفانی معروف **مثنوی معنوی** است که جلال‌الدین مولوی، عارف نامدار سروده است. در اینجا شایان ذکر است که این سنت از آغاز سدهٔ چهارم هجری/ نهم میلادی بخوبی تثبیت گردید.

نخستین خلف‌رودکی ابوشکور بلخی بود که او نیز چندین مثنوی تصنیف کرد و یک

مثنوی به‌نام آفرین نامه (نوشته به‌سال ۶-۳۳۳ق/ ۸-۹۴۴ م) دارد که در حکمت و پند و اندرز است و این اندیشه‌ها احتمالا با حکایات و تمثیلات آراسته بود. این آثار همگی از میان رفته است، اما از ابیات باقی مانده در تذکره‌ها و فرهنگهای لغت می‌توان دریافت که ابوشکور وارث مستقیم ادب اخلاقی روزگاران پیش از اسلام بود؛ بسیاری از جمله‌هایی را که وی به رشتهٔ نظم درآورده در اندرز نامه‌های پیش از اسلام مشاهده توان کرد. وی تأثیر زیادی برشعر تعلیمی ایران داشته است، زیرا ایرانیان همواره به‌این ادب اخلاقی رغبت و تمایل داشته‌اند و به‌همان سرچشمهٔ اندیشه‌های بسیار کهن وفادار باقی مانده‌اند.

و. ب. هنینگ قطعه‌ای به‌خط مانوی و به‌شعر فارسی از ترجمهٔ داستان معروف بلوهر و بوذاسف پیدا کرده است که نیز متعلق به‌عصر رودکی است. این قطعه تنها نمونهٔ این نوع داستان در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی است، اما در قرن بعد، عنصری چندین داستان منظوم تصنیف کرد که همگی آنها از میان رفته‌اند. این آثار مشتمل است برداستانی روایی موسوم به‌شادبهروعین‌الحیوة که بیرونی آن را به عربی تلخیص کرد، خنگ بت و سرخ‌بت که داستانی است محلی مربوط به‌دو تندیس بودا که هنوز می‌توان آنها را در بامیان بلخ مشاهده کرد، وامق و عذرا، داستان دو عاشق که ظاهراً خاستگاه یونانی داشته است. همچنین سرگذشت عاشقانهٔ دیگری به‌نام ورقه و گلشاه را که اثر شاعری است موسوم به‌عیوقی می‌توان احتمالا منتسب به‌دورهٔ محمود غزنوی‌دانست. این اثر منظوم داستان عاشقانه‌ای از اصل عربی است، و اگرچند طرح و انشایی ضعیف دارد، اما به‌عنوان کهنترین نمونهٔ موجود شاخه‌ای ادبی که مقدر بود آیندهٔ درخشانی در انتظارش باشد جالب توجه است. ذکر تنوع خاستگاه داستانهایی که به‌شعر درآمدند خصوصاً جالب نظر است: منابع ایرانی، هندی، عرب و یونانی یکسان درساختن شکلی ادبی که ظاهراً بسیار متداول بوده شرکت داشتند.

زراتشت نامه، تاریخ افسانه‌ای زردشت که شاعری مزدایی آن را نوشت تا اندازه‌ای برکنار از این سنت اصلی است. س. رمپیس نشان داده است که این شعر را که مدتهای دراز آن را به‌سدهٔ هفتم هجری/ سیزدهم میلادی منتسب می‌داشتند درواقع کیکاوس نامی، پسر کیخسرو رازی اندکی پیش از سال ۳۶۸ق/ ۹۷۸ م سروده بود. بنابراین، اثر یاد شده کهنترین مثنوی‌ای است که به‌دست ما رسیده است. همچنین باید از شعر دیگری نیز یاد کرد که به‌این دوره تعلق دارد، اما از نوع کاملا متفاوتی است. این شعر دانشنامه اثر میسری است که آن را در سالهای ۷۰-۳۶۷ق/ ۸۱-۹۷۸ م سروده و صرفاً یک رسالهٔ پزشکی منظوم است. این اثر بی‌هیچ دعوی و تظاهر به‌شاعری، در بدست دادن سندی از این شاخهٔ ادبی، یعنی بیان علمی به‌زبان شعر که نمونهٔ دیگری از آن در این زمان متقدم شناخته نیست قابل توجه‌ومهم است. از استحکام و روشنی سبک و طرز انشای میسری پیداست که وی وارث سنتی مستقر و تشت‌یافته بوده است.

۸- شعر حماسی

حماسه فارسی که در نوع خود کاملا یگانه است گزارش منظوم واقعی یا خیالی سراسر

تاریخ ایران از آفرینش جهان تا پایان پادشاهی دودمان ساسانی است. حماسهٔ فارسی مشتمل است برعناصری با خاستگاههای مختلف که کهنترین آنها اساطیر هند و ایرانی مذکور در اوستاست. سپس فراخوانی و احضار دوره‌های پیش و پس از آغاز مزداگرایی زردشتی، تاریخ اسکندر که عمدتاً مأخوذ از اثر افسانه‌ای کالیستنس دروغین است و بالاخره تاریخ ساسانیان می‌آید. در حماسهٔ فارسی گذشته از داستانهای اعمال شاهان، افسانه‌های مربوط به پهلوانان محلی مختلف که برجسته‌ترین آنها افسانه‌های دربارهٔ رستم، امیر سیستان است که بزرگترین پهلوان حماسهٔ ایران گردید نیز بچشم می‌خورد. این اخبار و اسناد انبوه در طی چندین قرن بتدریج برروی هم انباشته گردید. خراسان ظاهراً مرکز اصلی این فعالیت بوده است، اما دیگر مناطق ایران نیز در آن سهیم بوده‌اند. در اواخر عصر ساسانی عناصر اصلی حماسهٔ ایرانی گردآوری گردید و به‌سبک و شیوهٔ سالنامه‌ای درکتابی به‌فارسی میانه تدوین گردید. این کتاب که **خوتای نامگ** (کتاب شاهان) نام داشت، ظاهراً آخرین ویرایش آن در پایان عصر ساسانی، در ایام پادشاهی یزدگرد سوم (۶۳۲-۶۵۱ م) صورت گرفته بود. این اثر که دیرزمانی است از میان رفته است تألیف عالمانه‌ای بود.

گذشته از **خوتای نامگ**، بی‌گمان گزارشها و روایات پراکنده‌ای نیز وجود داشته که تألیفی صرفاً به‌نثر یا شعر بودند. حمزهٔ اصفهانی (درگذشته به‌سال ۳۶۰ ق/ ۹۷۰ م) در فرازی جالب که بوسیلهٔ شیکد ترجمه شده می‌گوید «و اما ایرانیان، روایات و گزارشهای [تاریخی] متفرق و داستانهای پراکندهٔ آنها پیرامون عشاق و دلدادگان برای پادشاهانشان به‌شعر برگردانده شد، درکتابها ثبت گردید و همواره در مخازنی که کتابخانه بودند نگهداری می‌شدند. شمار این کتابهای گردآورده چندان زیاد بود که نمی‌توان تعدادشان کرد: بیشتر این کتابها هنگامی که پادشاهی آنها انقراض یافت از میان رفتند، اما تعداد اوراق بقایای آنها که از دستبرد ایام محفوظ مانده است از ده‌هزار می‌گذرد و به‌خط فارسی نوشته شده‌اند: اینها اشعاری هستند که همگی در وزن واحدی که شبیه بحر هزج است سروده شده‌اند. ازآنجایی که این اشعار در اوزان منظم گفته شده‌اند به شعر عرب شباهت دارند، اما چون قافیه ندارند از آن متمایزند.» از این اشعار تنها یک نمونه باقی مانده است که شعر موسوم به **یادگار زریران** است و شرح دلاوریهای پهلوانی ایرانی که در ایام زردشت زندگی می‌کرده می‌باشد.

خوتای نامگ بارها به‌عربی ترجمه یا نقل وتلخیص شده است. کهنترین وبهترین ترجمهٔ آن کار ابن‌المقفع (مقتول حدود سال ۱۴۲ ق / ۷۵۹-۷۶۰ م) است؛ اساسی هشت نقل و تلخیص دیگر ضبط گردیده، اما همهٔ آنها از میان رفته‌اند. از پاره‌های پراکندهٔ این تحریرها پیداست که محتوی این کتاب دستخوش تغییرات مهمی شده بود، و این تغییرات حاکی است که مؤلفان آنها گذشته از **خوتای نامگ** از منابع گوناگون دیگر نیز بهره برده‌اند. با گسترش و تکامل ادب فارسی نوین پیدایی آثاری مشابه در این زمینه اجتناب‌ناپذیر بود. در دورهٔ سامانیان خود امیران و پاره‌ای از دست نشاندگانشان علاقهٔ فعال به‌ایران باستان را مورد تشویق قرار می‌دادند. ابوالمؤید بلخی که به‌عنوان شاعر زمان نوح‌بن منصور (۳۶۵-۸۷ق/ ۹۷۶-۹۷ م) نیز معروف است **شاهنامه‌ای** مفصل به‌نثر دارد که پاره‌هایی از آن باقی مانده است. از دیگر **شاهنامه‌ها** یکی نوشتهٔ ابوعلی نامی که نیز از اهالی بلخ بوده می‌باشد که از آن

جز نام چیزی باقی نمانده است. از شاهنامهٔ سوسی که در سال ۳۴۶ق/ ۹۵۷ م به‌فرمان ابومنصور محمدبن عبدالرزاق، حاکم شهر طوس تألیف گردید آگاهی بیشتری داریم. مقدمهٔ این کتاب که تنها بخش باقی ماندهٔ آن است شرح می‌دهد که اثر یاد شده را انجمنی از چهار زردشتی که ظاهراً گذشته از خوتای نامگ از گزارشها و اخبار منابع دیگر نیز استفاده کرده بودند گردآوری نمود.

همهٔ این آثار منثور بودند، اما فکر به‌شعر درآوردن مطالب آنها می‌بایست از مدتها پیش در اذهان خطور کرده باشد. درواقع، این انبوه مجموعهٔ روایات یادگار ملی مردم ایران را تشکیل می‌داد و گنجینه‌ای با ارزش و منبع غنی اطلاعات بود که حفظ و نگهداری آن ضروری بود. به‌شعر درآوردن آن می‌توانست به‌نجاتش از فراموشی و جاودان ساختنش کمک کند. فردوسی خود بخوبی از این امر آگاه بود و دربارهٔ کتاب کلیله و دمنه که رودکی آن را به‌شعر درآورد گفت:

بپیوست گویا پراکنده را ....
بدان کو سخن راند آرایشست چو ابله بود جای بخشایشست
حدیث پراگنده بپراگند چو پیوسته شد جان و مغز آگند.[۷]

بنابراین اخباری که تاریخی بودند یا تاریخی تلقی می‌شدند همانند داستانها و پند و امثال که در گذشته بوسیله رودکی به‌شعر درآمدند موضوع شعر بودند: مثنوی قالب مطلوب و مناسب برای آنها بود. از این گذشته، این روایات و داستانها در زبان فارسی میانه به‌شعر بودند. بی‌گمان بسیاری از آنها بسیار متداول و محبوب باقی ماندند و در ادب شفاهی همچنان رواج داشتند. دلیلی در دست نیست که چرا برخی از آنها احتمالا به‌شعر درنیامدند. وجود اشعار حماسی برپایهٔ فرهنگ عامه در میان کردان و بلوچان عصر حاضر این را فرضی محتمل می‌سازد. به‌علاوه معروف است که در بخارا قوالان توده‌ای سرثیه‌هایی در سرگ سیاوش پهلوان به‌آواز می‌خواندند.

نخستین شعر از این نوع راکه در منابع ما بدان اشاره رفته مسعودی مروزی ناسی احتمالا نزدیک آغاز سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی تصنیف کرده بود؛ سه بیت باقی ماندهٔ این شعر و اشاراتی که بدان شده حاکی است که تاریخ سنتی همهٔ شاهان ایران از آغاز تا پایان دودمان ساسانی را دربر می‌گرفت، اما میزان دقیق آن معلوم نیست. گویند ایرانیان اثر حماسی مسعودی مروزی را بزرگ می‌داشتند. چند دههٔ بعد دقیقی طوسی به‌نوبهٔ خود عهده‌دار تصنیف شاهنامه‌ای منظوم گردید، اما مرگ نابهنگام وی این کار را ناتمام گذاشت. ردوسی حدود هزار بیت از آن راکه از تعالیم و مواعظ زردشت در ایام پادشاهی گشتاسب سخن می‌گوید حفظ کرده و در شعر خود وارد ساخته است. صاحب نظران دربارهٔ استعداد و ذوق حماسه سرایی وی ارزیابیهای مختلف کرده‌اند، برخی از آنها وی را در مقایسه با خلف بزرگش کسل کننده و خشک یافته‌اند، در حالی که دیگران میان فصلی که او سروده و بقیهٔ شاهنامه هیچگونه اختلاف سبکی نمی‌بینند. بهر تقدیر مسلم است که سبک شعر حماسی پیش ازفردوسی بخوبی جا افتاده و تثبیت یافته بود. بحر متقارب که دقیقی در سرودن شعر حماسی بکارش گرفت

۷. شاهنامه، ص ۲۵۰۷؛ چاپ مسکو، ج ۸، ۲۵۵. ـم.

یگانه وزنی بود که در حماسه از آن استفاده شد و زبان شعر حماسی آشکارا با زبان شعر غنایی تفاوت داشت: این زبان بسیار کمتر از واژگان عرب استفاده می‌کرد و در عوض پر از کلمات ایرانی کهن بود که احتمالاً در آن ایام دیگر کاربرد روزمره نداشت. با داوری از روی مقدمهٔ **شاهنامهٔ** ابومنصوری می‌توان استنباط کرد که این میزان اندک واژگان عرب سیمای آثار منثوری که در این موضوعات نوشته می‌شد نیز بود. این ویژگیهای خاص زبان حماسه به‌احتمال زیاد حاصل نفوذ منابع فارسی میانه و نیز شاید نفوذ و تأثیر سنت شفاهی بوده است.

فردوسی (تولد میان سالهای ۳۲۰ق/ ۹۳۲ م و ۳۳۰ق/ ۲-۹۴۱ م؛ درگذشته به‌سال ۴۱۱ق/ ۱-۱۰۲۰ م یا ۴۱۶ ق/ ۶-۱۰۲۵ م)، دهقان حوالی طوس، اثرش را حدود سال ۳۶۵ق/ ۶-۹۷۵ م آغاز کرد و احتمالاً آن را در سال ۴۰۰ق/ ۱۰-۱۰۰۹ م بپایان برد؛ تمام شعر به‌حدود پنجاه هزار بیت می‌رسد. شاعر پس از برخورداری از حمایت و کمک شماری از اشراف شهر زادبومش در کار خویش، به‌هنگامی که سلطان محمود غزنوی قدرتمندترین پادشاه عصر خود گردید در صدد برآمد تا حمایت سلطان را نیز بجوید. بیشتر اخبار و اقوال و اشارات موثق‌تر اما کمتر با صراحتی که در **شاهنامه** آمده حکایت از ناموفق ماندن این تلاش شاعر می‌کنند. در نظر فردوسی، مانند دیگر معاصرانش، موضوعی که وی بدان می‌پرداخت تاریخ واقعی ایران باستان و اثر وی گذشته از اثری شعری تألیفی علمی نیز بود (به‌شهادت صفت حکیم که همواره با نام وی همراه بوده است). فردوسی به‌عنوان یک عالم و دانشمند افسانه ننوشت، بلکه با وسواس منابعش را دنبال کرد که عمدهٔ آنها **شاهنامه** منثور ابومنصور بود، ولی در تصنیف اثر سترگ خود از منابع دیگر نیز استفاده کرد. یکی از هنرها و قابلیتهای فردوسی این بود که از میان انبوه مواد و مطالبی که در دسترسش بود بدقت انتخاب نمود و مجموعه‌ای تألیف کرد که مقدر بود در خاطرهٔ ایرانیان و خلقهای دیگر، ترکان و هندیان، که زمانی از ادب فارسی تأثیری زیاد برداشته بودند زنده بماند. وی یکبار برای همیشه «دورهٔ سیستانی» مربوط به‌رستم و دودمان او را در اخبار و روایات ملی وارد کرد؛ از سویی دیگر وی داستانهای مختلفی را که گیرایی و تازگی کمتری داشتند و بعدها اخلاف و مقلدانش آنها را زنده کردند از قلم انداخت و در اثر خود بدانها نپرداخت. با این همه، وی شهرت خود را حتی بیش از هنر خود که عبارت بود از زنده کردن و حیات بخشیدن به کمک روایات برجسته مدیون مردان بزرگ گذشته بود. وی بانگ برآورد «که رستم یلی بود در سیستان منش کرده‌ام رستم دستان.» باسانی می‌نویسد «می‌توان مشاهده کرد که چگونه فردوسی این وظیفه را بعهده گرفت، وظیفه‌ای که جان تازه بخشیدن به (داستانهای) نمادی نبود، بلکه تغییر و تبدیل شکل حقایق راستین به کمک شعر بود که هنگامی که تنها به‌عنوان مطالب تاریخی ارائه می‌شوند خشک و بی‌روح می‌مانند.»[۸]

شاهنامه دارای مضامینی متنوع است. همراه با روایت پهلوانی، دارای توصیفات رمانتیک، نظیر داستان دل‌انگیز بیژن و منیژه، حکایات عبرت‌آمیز یا سرگرم کننده و مجموعه‌های پند و اندرز نیز می‌باشد که مستقیماً از ادب اخلاقی فارسی میانه گرفته شدند. آرمان و عقیده‌ای که در این کتاب یافت می‌شود و شعر را یکدست نگه می‌دارد به‌ایران عصر ساسانی تعلق

8. Bausani, «Letteratura», P. 614.

دارد، یعنی زمانی که اشتغالات ذهنی عمده در اطراف حقانیت و مشروعیت پادشاهان، وفاداری رعایا نسبت به‌شاهشان و مبارزه ابدی میان خیر و شر بود که در جنگ میان ایران و توران بازتاب یافته بود. تنها سیماهای مشخص آیین مزدایی تا حد کاملا ناپیدا به‌سود یکتاپرستی مبهم موافق با اسلام رنگ می‌بازد. **شاهنامه** زبده و مختصر همهٔ انواع مواریث ایران باستان است. در سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی این یادگارها، بویژه در میان طبقهٔ دهقانان که فردوسی وابسته به این طبقه بود هنوز زنده بود، و در نظر آنها **شاهنامه** داستانی ساده یا موضوعی با ماهیت جدی و عبرت‌آموز نبود که در کتابهای کهن نیز می‌شد آنها را یافت؛ بلکه جوهر و ذات گذشتهٔ آنها و نگهدار اصلی آگاهی ملی آنها بود.

این احساس بود که به‌فردوسی الهام بایسته بخشید تا شعر عظیم و طولانیش را با موفقیت بپایان ببرد، و عظمت فردوسی در استفاده از استعداد شاعری استثنایی خود در خدمت این کار سترگ است. وی از ارزش این کار آگاه بود و به‌مقام رفیع هنر زبان باور داشت. وی می‌گوید:

سخن چون برابر شود با خرد ز گفتار گوینده رامش برد.

و اما در هنر سخنوری وی به‌طور آشکاری مرهون اسلاف خود است، یعنی همهٔ آن شعرای ایرانی که در مدت بیش از یک قرن زبان فارسی را توسعه بخشیدند، خطوط معانی و بیان آن را ترسیم کردند و وسیله و اسباب ادبی را به کمال رساندند که وی توسط آن توانست مطالب و مواد بسیار غنی، اما بی‌شکل را به‌شکل درخشانی درآورد که به‌آن حیات ابدی بخشیده است اما اگر زبان فارسی و هنر شعر فارسی را دیگران به‌بلوغ و کمال نمی‌رساندند **شاهنامه**، حاصل نبوغ سرشار فردوسی نمی‌توانست در وجود آید. این اثر که مضامینی کهن و قالبی تازه داشت محصول فرصت آرامشی بود که طی آن خاطرات گذشته هنوز در یادها زنده بود (طبقهٔ دهقان بزودی از میان رفت و آرمان و عقیدهٔ آن دگرگونی اساسی یافت) و زبان ادبی نوین آنقدر رشد و تکامل یافته بود که به‌تصنیف شاهکارهای ادبی فرصت پیدایی بدهد.

۹ـ نثر

از آثار منثوری که پیش از پایان سی‌سال نخست سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی برشته تحریر درآمدند جز شماری اندک باقی نمانده است، اما جای تردید نیست که بازدهٔ این دوره بسیار بیش از این بود. ما عناوین برخی از کتابهایی که متن آنها از میان رفته‌اند را می‌دانیم و احتمال می‌رود که بعدها نسخ خطی آثار ناشناخته‌ای پیدا شود (سوابقی از اینگونه وجود دارد). از **شاهنامه**‌های منثور پیش از این سخن گفته شد و نمونهٔ تاریخ به‌معنی دقیق کلمه ترجمهٔ **تاریخ طبری** است که در سال ۳۵۲ق/ ۴-۹۶۳ م ابوعلی بلعمی، وزیر امیر منصوربن نوح سامانی به‌فرمان پادشاه آن را از عربی به‌فارسی برگرداند؛ این کتاب کهنترین نمونهٔ بلند نثر فارسی نوین است که تا زمان ما باقی مانده است. از جغرافیا در کتاب جالب توجه **حدودالعالم** بحث شده که در سال ۳۷۲ ق/ ۳-۹۸۲ م برای امیر جوزجان تألیف گردید. دعوتهای تبلیغاتی مذهبی که با مبارزهٔ میان مذهب سنت و شیعهٔ اسماعیلی رواج داشته نقش

پراهمیتی در رشد و تکامل نثر فارسی ایفا کرد. **تفسیر طبری** را انجمنی از علما که به‌فرمان منصوربن نوح (۶۵-۳۵۰ق/ ۷۶-۹۶۱ م) گرد آمده بودند به‌فارسی ترجمه کردند. این اثر نخستین تفسیر قرآن به‌فارسی بود. دو تفسیر دیگر که مؤلفان و تاریخ تألیف آنها معلوم نیست و به‌تفاسیر کمبریج و لاهور شهرت دارند نیز در دوره‌ای بسیار قدیم نوشته شدند. تفسیر قرآن محدود است به‌شرح و وصف مواعظ و تعالیم محمد و پیامبران پیشین؛ مخاطبان تفاسیر خبرگان و نخبگان نیستند، بلکه روی سخن آنها با تودهٔ وسیع مردم است. نوح‌بن منصور (۸۷-۳۶۵ق/ ۹۷-۹۷۶ م) برای مبارزه با رفض و بدعت به‌ترجمهٔ رساله‌ای در باب مذهب سنت که‌آن را حکیمی حنفی موسوم به‌ابوالقاسم سمرقندی (۳۴۲ق/ ۴-۹۵۳ م) نوشته بود و نسخه‌هایی از آن هنوز موجود است فرمان داد. پاره‌ای ادب اسماعیلی نیز به‌فارسی وجود داشت که از آن جمله تفسیر مجهول‌المؤلفی برقصیدهٔ فلسفی ابوالهیثم پیش گفته باقی مانده است. بالاخره نخستین اثر عرفانی در سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی ظاهر گشت؛ این اثر شرحی بر کتاب **التعرف** کلاباذی تألیف ابوابراهیم مستملی بخاری (درگذشته به‌سال ۴۳۴ق/ ۱۰۴۲ م) است.

دیگر آثار موجود این دوره همگی دربارهٔ علم یا فلسفه می‌باشند. **هدایةالمتعلمین** ابوبکر اخوینی بخاری، از شاگردان ابوبکر محمدبن زکریای رازی نامی رسالهٔ پزشکی جالبی است که مؤلف با جوهر فاضلانه و مشاهدات بالینی خود که عمدتاً بیماریهای دماغی است خود را شاگرد شایستهٔ استادش نشان می‌دهد. ازکتاب **الابنیه عن حقایق الادویه** تألیف ابومنصور موفق هروی نسخهٔ منحصری باقی مانده است که اسدی طوسی، شاعر معروف آن را درسال ۴۴۷ق/۱۰۵۶ م استنساخ کرد. نسخهٔ یاد شده کهنترین نسخهٔ خطی فارسی است که تاکنون شناخته شده است. نمونهٔ آثار ستاره‌بینی و نجوم دو کتاب است، یکی به‌نام کتاب **المدخل الی علم احکام‌النجوم** تألیف ابونصر قمی و دیگری کتاب **التفهیم لاوایل صناعةالتنجیم** نوشتهٔ ابوریحان بیرونی است. تحریری عربی نیز از هردو آنها موجود است که در هر دو مورد احتمالا نوشتهٔ اصلی می‌باشند. کتاب **المدخل** در سال ۳۶۴ق/ ۶-۹۷۵ م در قم تألیف گشت و کتاب**التفهیم** در سال ۲۰-۴۱۹ق/ ۹-۱۰۲۸ م در غزنه نوشته شد؛ ترجمهٔ آنها به‌زبان فارسی باید اندکی بعد صورت گرفته باشد. بالاخره ابن‌سینا که از سال ۴۱۲ق/ ۱۰۲۱ م تا زمان مرگش در سال ۴۲۸ق/ ۱۰۳۷ م در اصفهان اقامت داشت در این شهر دو کتاب به‌فارسی برای امیر-علاءالدولهٔ کاکویه نوشت: این دو کتاب یکی **دانشنامهٔ علایی** و دیگری رساله‌ای پزشکی در باب نبض و ضربان آن است.

چنانکه مشاهده توان کرد، ادب منثور هنوز صرفاً فایده طلبانه بود و تظاهرات زیبایی شناختی نداشت، زیرا در این دوره هنر ادبی منحصراً وابسته به‌شعر بود. اگر نویسنده‌ای اثری منثور تألیف می‌کرد مقاصدی صرفاً تعلیمی یا تبلیغی داشت. تفاسیر قرآن، مباحثه و مناظرهٔ دینی، عرفان، تاریخ، جغرافیا، علوم ریاضی و نجوم، پزشکی و علوم طبیعی و فلسفه که عرصهٔ بحث این آثار بودند قسمت زیادی از علوم آن زمان را در برمی‌گرفت. بیشتر این آثار ترجمه بودند و این ترجمه یا از فارسی میانه بودند که به‌**شاهنامه**ها مربوط می‌گشتند یا از عربی که به‌بقیهٔ موضوعات ربط داشتند. عربی بدون شک زبان اصلی اندیشه و علم در ایران باقی ماند؛

دانشمندانی نظیر ابن‌سینا و بیرونی که تمام ایام عمر خود را در بلاد ایران بسر آورده بودند برای نوشتن آثار اساسی خود کاملا طبیعی از زبان عرب استفاده می‌کردند. اما جالب توجه است که به‌فارسی برگرداندن بخشی از دانشی که نویسندگان عربی‌نویس اندوخته بودند احساس می‌گردید. مترجمان به‌دلایل کار خود آگاه بودند و غالباً این دلایل را در ترجمهٔ خود باز می‌نمودند. مثلا در مقدمهٔ عربی **تاریخ طبری** آمده: «من این کتاب را بدان سبب به فارسی ترجمه کرده‌ام که همگان، امیران و رعایا یکسان بدان دسترسی یابند، چنانکه آن را بخوانند و بفهمند.»

در مقدمهٔ **ترجمهٔ تفسیر طبری** آمده است که اصل عربی این کتاب را از بغداد به‌بخارا بیاوردند و امیر منصوربن نوح را خواندن آن دشوار آمد، و چنان خواست که آن را به‌زبان‌پارسی ترجمه کنند. مترجم رسالهٔ دینی ابوالقاسم سمرقندی نوشت: «امیر خراسان (نوح‌بن منصور) به ترجمهٔ این کتاب فرمان داد، چنانکه برای خواص قابل استفاده و برای عوام نیز سودمند باشد، تا آنجا که همگان بتوانند معرفتی نیکو در باب دین از آن حاصل کنند و خود را از بدعت نگه دارند.[۹]» در دیگر آثار گوناگون سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی و سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی اظهارات مشابه می‌توان یافت. آنها نشان می‌دهند که در ایران تودهٔ وسیعی از مردم به‌اندازهٔ نیاز خود به مسائل عقلی آگاه بودند و می‌خواستند که از آنها اطلاعاتی داشته باشند، اما با زبان عرب آشنایی نداشتند؛ امرای سامانی از آن جمله بودند و اقدامات شخصی آنها در رشد و گسترش نثر فارسی مدخلیت داشت.

اما نثر بدون کوشش فراوانی که می‌بایست در بهبود زبان صورت گیرد قادر به‌پیشرفت نبود. حقیقت امر این بود که نه زبان دری گویش روزمره و نه زبان شعر تمامی واژگان مورد نیاز بحث در مسائل عقیدتی و حکمی یا عملی را ایفا نمی‌کردند. بیرونی که در جمله‌ای معروف با پاره‌ای سخت‌گیری از زبان فارسی سخن گفت این دشواری را کاملا دریافته بود. وی در مقدمهٔ کتاب **صیدنه** نوشت: «اگر بخواهم عربی را با فارسی مقایسه کنم، دو زبانی که من بر آنها تسلط کامل دارم، اقرار می‌کنم که من طعن و پرخاش عربی را بر ستایش فارسی ترجیح می‌دهم. اگر کسی بررسی کند که برسر متنی عربی که به‌فارسی ترجمه می‌شود چه می‌آید درخواهد یافت که سخنی بی‌مایه و هبا نگفته‌ام؛ چنین متنی تمام صراحت و وضوح خود را از دست می‌دهد، افقش تاریک می‌شود و کاربرد عملیش از میان می‌رود. نقش و وظیفهٔ زبان فارسی مخلد ساختن حماسه‌های تاریخی دربارهٔ پادشاهان اعصار گذشته و قصه‌پردازی برای خواندن در گوش پاسبانان شب و گزمه‌هاست.[۱۰]» لحن مجادله‌آمیز بیرونی تا اندازه‌ای تعجب‌آور است— احتمالا در وقتی که زبان فارسی بسط و توسعه کاملی یافته بود، برخی از متملقان و چاپلوسانی که این زبان را بیش از دعاوی قابل قبولش می‌ستودند وی را بخشم آوردند— اما باید پذیرفت که قضاوتش برای آن دوره درست و معتبر بود. در آن زمان زبان عرب ابزار دقیقی برای بیان اندیشهٔ علمی بود؛ فارسی در مورد تواناییش در شعر آزمون خوبی

۹. نقل از کتاب صدیقی، ص ۱۱۸.

۱۰. مطابق ترجمهٔ فرانسوی لویی‌ماسینیون در *Al-Biruni Commemoratvie volume* (کلکته، ۱۹۵۱)، ص. ۲۱۸.

داده بود، اما واژگان مجرد و فنی هنوز می‌بایست ابداع گردد. مقایسهٔ دو تحریر کتاب‌التفهیم برای اثبات این حقیقت کافی است.

بنابراین مساعی مؤلفان و مترجمان ایرانی در همهٔ این زمینه‌ها با ارزش و قابل‌ملاحظه است. آنها به‌هنگام نوشتن در باب مسائل دینی، چنانکه بدیهی بود، با اقتباس اصطلاحات عربی برمشکلات فایق آمدند. در رسالات علمی و فلسفی، آنها مساعی جالبی برای وضع واژگان فنی از ریشه و اصل ایرانی بکار بردند. این کوشش در ادب اسماعیلی، نخست در تفسیر مجهول‌المؤلف بر قصیدهٔ ابوالهیثم و بعدها در آثار ناصرخسرو خصوصاً آشکار است. این‌مؤلفان از بکار بردن کلمات عربی پرهیزی نداشتند، اما آثار آنها دارای کلمات ایرانی مطلق نیزمی‌باشد که بخشی از آنها واژه‌سازی و بخشی دیگر اصطلاحات موجود در فارسی میانه است، چنانکه می‌توان استنباط کرد که برخی تماس با ادب پهلوی وجود داشته است. همان گرایش در زمینهٔ علم آشکار است و در تحریر فارسی کتاب التفهیم که مؤلف بجای سوادبرداری اصطلاحات فنی عربی کوشید تا آنها را ترجمه کند یا وقتی که نتوانست واژهٔ بهتری جای آنها بگذارد به شرح و تفسیر آنها پرداخت مشاهده توان کرد.

درواقع بیرونی تنها مؤلفی نبود که بدین کار دست زد. مؤلفی متأخر موسوم به‌شهمردان‌بن‌ابی‌الخیر درکتاب روضة‌المنجمین که در سال ٤٦٦ ق/ ٤-١٠٧٣ م آن را نوشت با بیان زیر براسلافش خرده گرفت: «شگفت‌آورترین چیز این است که‌هنگامی که آنها کتابی به فارسی می‌نویسند می‌گویند که از آن جهت بدین زبان می‌نویسند که کسانی که زبان عرب نمی‌دانند بتوانند ازکتاب استفاده کنند. مع‌ذلک آنها به کلمات دری مطلق ویژه‌ای متوسل می‌شوند که دشوارتر از عربی است. اگر آنها اصطلاحات را درست بکار می‌بردند فهم آنها آسانتر می‌بود.» و می‌افزاید که وی از هیچ اصطلاحی مگر اصطلاحات معمولی استفاده نمی‌کند، یعنی عربی که می‌توان از هر کسی در پنج روزآموخت[11]. این عبارات جالب تأیید می‌کند که درسدهٔ چهارم ـ پنجم هجری/ دهم ـ یازدهم میلادی جنبش مشخصی برای آفرینش واژگانی علمی وجود داشت که موثقاً ایرانی بود. درعین حال روشن است که این جنبش ناموفق ماند: درنیمه دوم سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی این واژگان عربی بود که فایق آمد.

11. Boldyrev, «Iz, istorii», P. 85; Lazard, *Le Langue*, P. 105.

بخش بیستم (الف)

رباعی در ادب نخستین فارسی

در تصور غرب از ادب فارسی می‌توان گفت کلمات رباعیات و عمرخیام مترادف و هم‌معنی گردیده است، و تنها بتازگی است که تحقیقات و بررسیها در این زمینه بتدریج متحقق ساخته است که این تصویر ناقص است. بنابراین پیش از آنکه بتوانیم به‌بررسی میزان سهم خیام در بسط و تکامل این شکل ادبی خاص بپردازیم، باید چند قرنی به‌عقب برگردیم.

در اینجا نیازی نیست خود را درگیر این مباحثه کنیم که آیا اوزان استاندهٔ فارسی مأخوذ از منابع ایرانی است یا عربی؛ اما یک وزن که در ایرانی خالص بودن منشأ آن هرگز تردیدی نرفته است، وزن رباعی است. باسانی استدلالهایی به‌سود آسیایی میانه‌ای بودن رباعی و خاستگاه ترک داشتن آن طرح کرده که به‌رغم پاره‌ای پیش فرضهای تردیدآمیز، به‌هیچ‌وجه نباید نادیده‌اش گرفت؛ اما این استدلالها در باب قالب عروضی رباعی که در ایران کاملا متداول ولی جاهای دیگر ناشناخته بوده است چیزی نمی‌گوید. درواقع روایات سنتی مدعی است که قالب رباعی را رودکی شاعر اوایل سدهٔ چهارم هجری/ دهم میلادی ابداع کرد. بنابر گفتهٔ شمس قیس[۲] که اثرش را در سدهٔ هفتم هجری/ سیزدهم میلادی نوشت، رودکی (یا شاعری دیگر) درگذرگاه بتصادف فریاد مسرورانهٔ پسرکی (بنابر روایت دولتشاه تذکره‌نویس سدهٔ نهم هجری/ پانزدهم میلادی، پسر یعقوب‌بن لیث) را شنید که حین غلتاندن گردوها به درون گودالی می‌خواند:

غلتان غلتان همی رود تا بن گو

—UU— —U—U————

شاعر با الهام از این آهنگ متوازن به‌خانه‌اش رفت و به سرودن رباعیاتی در این وزن و اوزان رایج پرداخت که بواسطهٔ چهار مصراعی بودن آن به‌رباعی، دوبیتی یا ترانه (شعر طراوت و جوانی) معروف گردید.

با کنار گذاشتن افسانه، به‌ذکر این مطلب بسنده می‌کنیم که از همان تاریخ نخستین

۱. ص ۷-۵۳۳.

۲. المعجم، ص ۴-۸۳؛ چاپ کتابفروشی تهران، ص ۱۴-۱۱۲ ـم.

بکار بردن اصطلاح رباعی برای شعری که دارای دو ویژگی زیر است آغاز گردید:

۱- دو بیت یا چهارم مصراع که دارای ترتیب قوافی ا، ا، ایا ا، ا، ب، ا است؛

۲- وزنی دارد که در اصطلاح عربی به‌هزج مثمن اخرب ا و اخرم مقبوض مکفوف مجبوب نامیده می‌شود، یا ساده‌تر گفته باشیم تقطیع زیر را دارد.

U – – U U – – U – U – U U – –

اما ویژگی دوم، یعنی لازمهٔ وزنی رباعی بنظر می‌رسد که رفته‌رفته بسط و تکامل یافته است، زیرا در نخستین مراحل شعر شناخته فارسی اشعاری می‌یابیم که ظاهراً رباعیاتی در اوزان دیگر می‌باشند. باید در اینجا تأکید کرد که گنجینهٔ ما از شعر اولیهٔ فارسی چنان اندک است که ما ناگزیریم از استنتاجهای مبتنی براین شمارانذک احتیاط کنیم. مقدار زیادی از این اشعار باقی مانده را از منابع غیر ادبی- لغت نامه‌ها، کتابهای صرف و نحو و آثار سربوط به‌علم عروض و قافیه که در آنها از تک بیتها برای توضیح لغات غریب یا دقایق زبانی، یا تواریخ و تذکره‌ها که هدف از آوردن شعر در اینگونه آثار روح دادن یا تأکید نکته‌ای در روایت است- باید گرد آورد. نتیجه اینکه اسناد ما شامل قطعه شعرهای بی‌نسبتی به‌قصد علایق خاصی است که ضرورتاً نمونهٔ کار سرایندهٔ آن نیست. بخصوص ما نمی‌توانیم بدانیم که آیا یک قطعه شعر چهارمصراعی واحدی مستقل است یا بخشی از شعری طولانی‌تر که اکنون از میان رفته است. ترتیب قوافی اینگونه شعر را می‌توان بدین‌صورت نمایش داد: ا، ا، ا تقریباً بی‌گمان شعری مستقل است، ا، ب، ا، ب تقریباً بی‌تردید شعر مستقلی نیست، اما ا، ا، ب، ا می‌تواند یک رباعی مستقل یا ابیات آغازین شعری طولانی‌تر باشد. دو قطعهٔ باقی‌مانده از حنظلهٔ بادغیسی (اوج درخشش ۲۲۰ق/ ۸٦٤ م) که آنها را قدیمترین اشعار موثق شاعری با نام مشخص می‌دانند هم شکل رباعی دارند و هم در مفهوم مستقل هستند، اما بترتیب دارای ترتیب قوافی ا، ا، ب، اوا، ب، ا، ب می‌باشند:

یارم سپند اگرچه بر آتش همی فکند   از بهر چشم تا نرسد مرورا گزند
او را سپند و مجمر ناید همی بکار   با روی همچوآتش و با خال چون سپند

*

مهتری گر بکام شیر دراست   شو خطر کن زکام شیر بجوی
یا بزرگی و عز و نعمت و جاه   یا چو مردانت مرگ رویاروی

محمد وراق (اوج درخشش ۲٦۰ق/ ۸۷۳ م) تقریباً معاصر حنظلهٔ بادغیسی سرود:

نگارینا به‌نقد جانت ندهم   گرانی در بها ارزانت ندهم
گرفتستم به جان دامان وصلت   دهم جان ازکف و دامانت ندهم

وزن این شعر که U – – – U – – – U – – – است، اگر چند بعدها برای رباعی رسمی تثبیت نگردید، اما مع‌ذلک برای رباعیات ادبیات عامیانه وسیعاً مورد استفاده قرار گرفت، و درواقع اصطلاح‌دوبیتی اغلب برای تمیز این‌قالب شعری‌از رباعی‌به‌معنی واقع بکار می‌رفت. دوبیتی هرگز به‌عنوان یک قالب ادبی تداول نیافت، اما در ادب قوسی تا امروز زنده مانده است.

تنها شاعر عهد قدیم که تقریباً منحصراً از این قالب استفاده می‌کرد شاعر درویش باباطاهر عریان همدانی (اوج رونق سدهٔ پنجم هجری/ یازدهم میلادی) بود که رباعیاتش

به‌لهجهٔ محلی هنوز موجود است و این اشعار را احتمالا درآغاز همراه با ترجمه‌های فارسی آن به‌آواز می‌خواندند.

مو (من) که سرد ر بیابونوم (بیابانم) شو (شب) و روج (روز)
سرشک از دیده بارونوم (بارونم) شو و روج
نه تو (تب) دیروم (دارم) نه جایوم (جایم) میکرو (می‌کند) درد
همی (همین) دونم (دانم) که نالونوم (نالانم) شو و روج

*

به‌این بی‌آشیونی (آشیانی) بر کیان (کیها) شم (شوم)
به‌این بی‌خانومونی (خانمانی) بر کیان شم
همه گرمو برونن (برانند) واته (سوی تو) آیم
ته (تو) از درگر برونی (برانی) بر کیان شم.

باوجود این، سیمای برجسته‌ای که رباعی را ازکلیهٔ اشکال شعر جدا می‌سازد وزن آن است که نه‌تنها نسبت به‌قالب رباعی یگانه است، بلکه برخوردار از سادگی و روانی غیرمعمول آمیختگی دو قالب مختلف در یک شعر نیز می‌باشد:

۱— تناوب مکرر دو هجای بلند و دو هجای کوتاه:

— U U — — U U — — U U — —

۲— قالب معمولتر که در آن توالی بالا با بخشی که در آن هجاهای کوتاه و بلند منفرد یک درمیان قرار می‌گیرند درهم می‌آمیزد:

— U U — — U — U — U U — —

هنگامی که به‌اینها اشکال دیگری که برای کلیهٔ قوالب عروضی فارسی (تبدیل یک هجای بلند به‌دو هجای کوتاه متوالی و یک هجای خیلی بلند به‌یک هجای بلند و کوتاه متوالی) مجاز است اضافه شود، شاعر به‌قالبی عروضی مجهز است که بواسطهٔ سادگی، موازنه و نرمش حتی در شعر فارسی نیز یگانه است. (یک هجای بلند عبارت است از یک حرف بیصدا به‌اضافه مصوتی کوتاه، به‌یک هجای بلند مرکب است از یک حرف صامت به‌علاوهٔ مصوتی بلند، یا یک حرف صامت به‌اضافهٔ مصوت کوتاه به‌اضافهٔ یک‌حرف صامت ؛یک هجای خیلی بلندمرکب است از یک حرف صامت به‌علاوهٔ مصوتی بلند بعلاوهٔ یک حرف صامت، یا یک حرف صامت به‌اضافهٔ مصوتی کوتاه به‌اضافهٔ دو حرف صامت.) با نادیده گرفتن تغییرات در هجای آخر که ممکن است بلند یا خیلی بلند باشد، تغییرات دیگر نظراً شصت ودو مصراع مختلف بدست می‌دهند که بدون امکان اضافی **بحث** در سلسلهٔ وسیعی از هجاها اعم ازکوتاه و بلند مطابق قواعد عروضی (برای مثال **اضافه** که به ـَ یا یه‌ختم می‌شود، و / اُ هجاهای کوتاهی که بعد از آن کلمه‌ای آید که به‌همزه ابتدا شود) به‌اندازهٔ کافی قابل تغییر می‌باشد. امکان «سببهای متغیر» در میانهٔ شعر خصوصاً قابل توجه است، اما هنگامی که قالب(۲) بکار می‌رود (که خود چنین تغییری را تشکیل می‌دهد) همیشه از آن استفاده نمی‌شود. بررسی ۱۷۲ رباعی منتسب به‌شاعران متقدم تا منوچهری (درگذشته به‌سال ۴۳۲ق/ ۱۰۴۰ م) نشان می‌دهد که ۵۱ رباعی کلا از قالب (۲) متابعت می‌کنند، ۵۹ رباعی یکبار، ۴۵ رباعی دوبار و ۱۵ رباعی

سه برابر از قالب (۱) استفاده می‌کنند، اما تنها دو رباعی کلا قالب (۱) را دنبال می‌کنند. یا بعبارتی دیگر ٤٨٦ مصراع در قالب (۲) سروده شدند و ۲۰۲ مصراع در قالب (۱). این تقسیم به‌دو قالب ربطی به «شجره»‌های عروض‌دانان قدیم ندارد که با اختلاف بسیار کوچکی مشخص می‌شوند.

شاید شگفت‌آورترین سیمای بحر رباعی این امر است که به‌رغم وزن آن که‌براحتی همساز اوزان دیگر می‌شود، مع‌ذلک در استعمال تقریباً منحصراً به‌قالب رباعی محدود است قید «تقریباً» بالضروره بدان خاطر است که چنانکه مجتبی مینوی[۳] نشان‌داده است، شاعران تجربه این وزن در قوالب دیگر را می‌شناختند. اما حتی این عالم نستوه توانسته است تنها پنج نمونه از این طبع آزمایی را بیابد، و یکی از این نمونه ها قصیده‌ای از فرخی (درگذشته به سال ٤٢٨ق/١٠٣٧ م)است که اگرچند شمس قیس آن‌را در بحر رباعی‌طبقه‌بندی می‌کند[٤]، اما بهتراست که‌آن را مطابق قالب — U U — — U — U — U U — — (منسرح‌مثمن‌مطوی‌منحور) تقطیع کرد. از چهار نمونهٔ دیگر، معروفترین آنها مسمطی از منوچهری، قطعه‌ای از عین‌القضات همدانی (حدود ٤٢٩ق/ ١٠٩٩ م - ٥٢٥ ق/ ١١٣١ م)، قطعه‌ای دیگر از ابوطاهر خاتونی (اوج درخشش ٥٠٠ق/ ١١٠٦ م) که آن را نیز شمس قیس نقل کرده و آخری شعری از شاعر کم‌آوازه‌ای به‌نام جمال‌الدین ابوالمحاسن یوسف‌بن نصر است که عوفی، مؤلف قرن هفتم هجری/ سیزدهم میلادی آن را در کتاب لباب‌الالباب نقل کرده است.

سرچشمه های قالب عروضی رباعی را احتمالا دیگر نمی‌توان دنبال کرد، اما تردیدی نیست که پیشتر از عصر رودکی رباعی وجود داشت. حتی وزن **کامل رباعی** را اگر از روی قدیمترین نمونه های مضبوط داوری کنیم در این دوره رایج بود. احتمالا شعر برساختهٔ منسوب به‌ابوحفض سغدی (اوج درخشش ٣٠٠ق/ ٩١٢ م) و دو شعر منسوب به‌شهید بلخی(درگذشته به‌سال ٣٢٤ق/ ٩٣٦ م) که تقریباً اندکی زودتر از عصر رودکی زندگی می‌کرد:

بوس و نظرم جمال باشد با یار   این فتوی من گرفته‌ام از چورگر
(ابوحفض سغدی)

پیش وزرا رخنهٔ اشعار مرا   بی‌قدر مکن بی‌گفت گفتار مرا
(شهید بلخی)

ای قامت تو به‌صورت کاونجک   هستی توبه‌چشم هرکسی‌بولکنجک
(شهید بلخی)

اما همان قوالب عروضی حتی در اشعار قدیمتر پیدا می‌شود؛ قالب ساده‌تر (۱) در اشعار محمدبن وصیف، بسام‌کورد و محمدبن‌مخلد که همه آنها در دربار یعقوب‌بن‌لیث صفاری (٢٥٣ق /٨٦٧م —٢٦٥ق /٨٧٨م) بودند (با طولهای هجایی مختلف) یافت می‌گردد:

ای امیری که امیران جهان خاصه‌وعام   بنده و چاکر و مولی و سگ بندو غلام
(محمدبن‌وصیف)

*

۳. مجتبی مینوی، پانزده گفتار (تهران، ۱۹۶۷)، ص ۷-۳۳۵.
۴. المعجم، ص ۹۲

هرکه نبوداوی بەدل متهم براثر دعوت توکرد نعم
(بسام کورد)

*

جز تو نزاد حوا، و آدم نکشت شیر نهادی بەدل و برنشت
(محمدبن مخلد)

قالب (۲) اندکی دیرتر در شعر فیروز مشرقی (درگذشته بەسال ۲۸۳ق /۸۹۶م) بەشکل یک هجا کوتاهتر از بحر رباعی ظاهر می‌شود:

مرغیست خدنگ ای عجب دیدی مرغی که شکار او همه جانا
داده پرخویش کرکسش هدیه تا نه بچه‌اش برد بەمهمانا

ابوسلیک گرگانی، معاصر فیروز مشرقی دو شعر در متغیر هنوز کوتاهتر دارد که بعدها براثر مثنوی (حماسه و داستانهای عاشقانه منظوم) تخصیص یافت:

در جنب علو همتت چرخ مانندهٔ وشم پیش چرغنست

*

از فرط عطای او زندآز پیوسته ز امتلاء زراغن

بنابراین رباعی در شکل نهایی خود دارای عناصری نبود که دست کم در قرن پیش‌از روزگار رودکی با آن آشنایی نداشته باشند. در حقیقت رباعیات بجا ماندهٔ منسوب بەرودکی بیشتر از رباعیات اسلاف و معاصرانش است؛ لغت‌نامه‌ها و دیگر منابع در میان مطالب و اسناد بسیار دیگر سی‌ونه رباعی وی را نیز حفظ کرده‌اند. اما تنها یک رباعی در اثری متقدمتر از آغاز سدهٔ هفتم هجری /سیزدهم میلادی ظاهرمی‌گردد، و حتی این اثر قدیمی‌تر از **المعجم** شمس قیس که کتابی در عروض و قافیه و نقدالشعر می‌باشد نیست:

واجب نبود به کس برافضال و کرم واجب باشد هرآینه شکر نعم
تقصیر نکرد خواجه در نا واجب من در واجب چگونه تقصیر کنم

مسأله درستی و اعتبار رباعیات رودکی در واقع معمایی حتی دشوارتر از مورد عمرخیام است که در استعداد شاعریش برخی از دانشمندان هنوز شک دارند. در مورد عمر قدیمترین ضبط رباعی بەنام وی حدود هفتاد سال پس‌از مرگ وی ظاهر می‌گردد؛ اما در مورد رودکی این فاصله بەاحتمال زیاد سەقرن است، و حتی پس‌از این مدت ما یک نمونه از رباعی‌وی را در دست داریم، و برای باقیماندهٔ رباعیات وی باید سەقرن دیگر منتظر بمانیم.

اما از این خرق عادت نباید خیلی دلسرد شد. رباعی یکی از پا بازترین و آزادترین قالب شعر ایرانی است، و دلیل این امر وسیعاً به کوتاهی و وحدت صورت وزن و قالب آن مربوط است. یک رباعی بسیار شبیه رباعی دیگر است؛ در موارد بسیار نه زبان و نەموضوع آنقدر متنوع نیست که ما را قادرسازد تا یک رباعی را در قرنی که سروده شد قرار دهیم تا چه رسد بەیافتن سرایندهٔ واقعی آن. مسألهٔ رباعیات «سرگردان» همیشه با ما هست، اما هنگامی که نظیر مورد عمر خیام و ابوسعید ابوالخیر، شاعر واقعاً شعرش را در هیچ جایی ننوشته است مسأله بسیار دشوار می‌گردد.

گفته شده است که ترتیب قوافی ممکن است بەمسأله تعیین تاریخ سرایش رباعیات

کمک کند. بائوسانی ظاهراً ا، ا، ب، ا را قالب اصلی می‌داند و به‌ظهور آن در ادب ترکی و چینی به‌عنوان مدرک پرتوافشانی آن از سرچشمۀ آسیای میانه‌ای مشترک استشهاد می‌کند. اما از سوی دیگر ترثه نظر می‌دهد که رباعیاتی که ترتیب قافیۀ ا،ا،ا،ا دارند محتملاً قدیمی‌تر می‌باشند[۵]. اما با مراجعه به‌رباعیات منسوب به‌رودکی این نظر تأیید نمی‌گردد (ماقبلاًمشکوک بودن اعتبار این رباعیات را یادآور شده‌ایم)؛ از ۳۷ رباعی که ترتیب قوافی آنها را می‌توان تعیین کرد، ۱۲ رباعی هرچهار مصراع آنها همقافیه‌اند و ۲۵ رباعی سه‌مصراع آنها همقافیه و مصراع سوم آزاد است. اشعار پراکندۀ شعرای دیگر تا میانۀ سدۀ پنجم هجری/یازدهم میلادی ۱۵ رباعی ترتیب قوافی آنها ا، ا، ا، ا و ۱۷ رباعی بر ترتیب ا، ا، ب، ا می‌باشد. از سوی دیگر این ارقام درمورد اشعار شاعران سدۀ پنجم هجری/یازدهم میلادی که رباعیاتشان باقی مانده با سنگینی تمام به‌سوی رباعیاتی که هر چهار مصراع آنها همقافیه‌اند تمایل دارد: فرخی (در-گذشته به‌سال ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) سی‌وهفت ا، ا، ا، ا و یک ا، ا، ب، ا؛ قطران (درگذشته به سال ۴۶۴ق/۱۰۷۲م) صدوسی ا، ا، ا، ا، و بیست‌ویک ا، ا، ب، ا؛ عنصری (درگذشته به‌سال ۴۳۰ق/۱۰۳۹م) پنجاه‌ونه ا، ا، ا، ا، هشت ا، ا، ب، ا؛ ازرقی (درگذشته حدود سال ۴۶۴ ق/۱۰۷۲م) هشتادوهشت ا، ا، ا، ا و بیست ا، ا، ب، ا؛ ابوالفرج رونی (درگذشته حدود سال ۴۹۱ق/۱۰۸۹م) چهل‌وسه ا، ا، ا، ا، و پنج ا، ا، ب، ا؛ مسعود سعد سلمان (۴۳۷ق/۱۰۴۶م—۵۱۵ق/۱۱۲۱م) سیصدونودونه ا، ا، ا، ا و هشت ا، ا، ب، ا؛ امیرمعزی(در-گذشته به‌سال ۵۱۸ق/۱۱۲۴م) صدوچهل‌ونه ا، ا، ا، ا و بیست‌وهشت ا، ا، ب، ا. این ارقام با نسبتی فراگیر در مورد شعرای باستانی ایران فرق دارد؛ رباعیات این دسته از شاعران سی درصد دارای ترتیب قوافی ا، ا، ا، ا و هفتاد درصد ا، ا، ب، ا می‌باشند. این اختلاف آنقدر محسوس است که به‌این باور قوت بخشد که شکل ا، ا، ا، ا قدیمتر بود، اما این امر کمک واقعی به ما نمی‌کند، چه رباعیاتی که سه‌مصراع هم‌قافیه و یک مصراع آزاد دارند بی‌تردید در مراحل خیلی ابتدایی نیز وجود داشت — مثلاً یکی از این رباعیات سرودۀ فرالاوی (اوج درخشش ۳۱۸ق/۹۳۰م) است.

شکل رباعی در سراسر تاریخ حیاتش در ادب فارسی ثابت باقی مانده است. دو مصراع نخست به‌توصیف زمینه می‌پردازند؛ مصراع سوم بی‌تکلیف در حاشیه باقی می‌ماند، و مصراع چهارم برمقصود اصلی تأکید می‌کند. این شاخۀ شعر در نهاد خود مانند هجو یونانی وهایکوی ژاپنی است و باهردو آنها مقایسه و تشبیه شده است. در برابر قصیده و غزل که بسیار محکم و بلنداند رباعی معمولاً وسیلۀ بدیهه گویی بود، و روایات همعصر و نیز گزارشهای امروزی می‌گویند که بسیاری از رباعیات معروف مانند اندیشه‌های بالبداهۀ بی‌هدف برزبان رانده در طی ادب غیر رسمی یا محافل مذهبی بوجود آمد. این بالبداهه بودن رباعی دلیل سادگی و تقریباً ناسهذب و خام زبان بودن بیشتر آنهاست که تا حد زیادی با سبک بسیار پیراسته و صیقل یافتۀ صورتهای شعری بسیار رسمی حتی سدۀ پنجم هجری/یازدهم میلادی تفاوت دارد. و نیز رباعی برای جذبه و وجدو حال بیخودانۀ الهام عرفانی آنقدر طولانی نبود؛ حتی عرفایی نظیر ابوسعید ابی‌الخیر و خواجه عبدالله‌انصاری که بازده شعری آنها تقریباً منحصراً به‌رباعی محدود بود،

۵. بائوسانی، ص ۶-۵۳۴؛ ترثه، ص ۱۳۴.

از آن بیشتر برای تأکید و توضیح مطالب مواعظ و مناجاتی که به‌نثر گفته شده بود استفاده می‌کردند.

گفته‌اند که برخی از شعرا مقطعات و مسمطهایی بر وزن رباعی سروده‌اند، اما مدارکی که این دعوی را اثبات کند بسیار اندک است. مینوی[۶] چهارنمونه ازاین مقطعات نقل می‌کند، اما دونمونه ازآنها (از **معیار جمالی** شمس‌فخری اصفهانی)، که در سدهٔ هشتم هجری/ چهاردهم میلادی تصنیف شد، و دیگری از معین الدین عباسه (که رسالهٔ عروض خود را در سدهٔ نهم هجری / پانزدهم میلادی نوشت) را به‌عنوان استاد و هنرمندی عروض دان می‌شناسند، حقیقتی که‌فی‌نفسه نادره بودن این طرح و تمهید را ثابت می‌کند[۷]. دو نمونهٔ دیگر (سه رباعی در **تاریخ طبرستان** که در سدهٔ هفتم هجری /سیزدهم میلادی تألیف گردید و ۱۲۳ رباعی منسوب به‌افضل‌الدین کاشی که در سدهٔ هفتم هجری /سیزدهم میلادی زندگی می‌کرد) بنظر می‌آید که مجموعه‌ای از رباعیات مستقل می‌باشند که برحسب موضوع دسته‌بندی گردیده‌اند روشی که پیش‌از ابداع ترتیب الفبایی حروف قافیه طی سدهٔ نهم هجری /پانزدهم میلادی در میان فراهم آورندگان سفینه‌ها و جنگهای ادبی غیرمعمول نبوده است. بهرتقدیر مقطعات بر وزن رباعی در ادب فارسی نسبتاً نادر است. مسمط منوچهری که در بالا ذکرش آمد یکی از کهنترین نمونه‌های اینگونه شعر است و برای ظهور رسمی آن باید به‌سده‌های ششم هجری/ دوازدهم میلادی و هفتم هجری /سیزدهم میلادی نظر افکنیم.

موضوع رباعی، برخلاف شکل آن، واقعاً نامحدود است؛ از رباعی برای گله از یار، تجلیل از شراب، مدح ممدوح، هجو دشمنان، بیان اندیشه‌های فلسفی و شرح شور و حال عارفانه استفاده شده است. رودکی همواره عاشقی گله‌مند و نالان است:

بی روی تو خورشید جها نسوز مباد — هم بی تو چراغ عالم افروز مباد
با وصل تو کس چو من بد آموز مباد — روزی که ترا نبینم آن روز مباد

*

دل سیر نگرددت ز بیداد گری — چشم آب نگرددت چو در من نگری
ای طرفه که دو ستتر ز جانت دارم — با آنکه ز صد هزار دشمن بتری

وی گه‌گاه توصیفاتی ساده و سر راست و غیر قراردادی بدست می‌دهد:

ای از گل سرخ رنگ بربوده و بو — رنگ از پی رخ ربوده بو از پی مو
گل رنگ شود چو روی شویی همه‌جو — مشکین گردد چو مو فشانی همه کو

نشان گه‌گاهی بدبینی از زندگی و سرنوشت ما را به‌یاد عمرخیام می‌اندازد که تقریباً دو قرن پس‌از وی زندگی می‌کرد:

هان تشنه جگر مجوی زین باغ ثمر — بیدستانیست این ریاض به دو در
بیهوده ممان که باغبانت به‌قفاست — چون خاک نشسته گیر و چون‌بادگذر

یکی از رباعیات رودکی که وسیعاً آن را نقل کرده‌اند رباعی زیر است:

چون کار دلم ز زلف او مانده گره — برهر رگ جان صد آرزو مانده گره

۶ مینوی، هما نجا، ص ۳۳۵.
۷. شمس فخری اصفهانی، ص iv-v.

امید ز گریه بود افسوس افسوس   کان هم در شب‌وصل درگلوماندهٔگره

آدمی وسوسه می‌شود که از این اشعار که برخی ویژگیهای شعر صوفیانه را آشکار می‌سازند تعبیری عرفانی کند، اما چنین تعبیری اشتباه تاریخی خواهد بود. تمام شواهد حاکی است که شعر عرفانی ایرانی پدیده‌ای متعلق بـه‌سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی به‌بعد است. این تشابه از اینجا برمی‌خیزد که شعرای عارف تجربیاتشان را از شعر غنایی مرسوم آغاز کردند؛ و در واقع چون شعرای متقدم، نظیر رودکی، فرخی، عنصری و منوچهری پایه‌گذار سنت شعر غنایی نبودند، از ین رو اینگونه شعر نمی‌توانست وسیلهٔ بیان اندیشه‌های عرفانی گردد.

قرن بعد تنها چند رباعی کامل برای ما بجا گذاشته است. اگر چند از ابوشکوربلخی (اوج شهرت ۳۴۰ق /۹۵۱م) تنها یک رباعی باقی مانده، اما همین یک رباعی در توازن و هنرمندی ویژگی خاصی دارد:

ای گشته من از غم فـراوان تو پست   شد قامت من ز بـار هجران تو شست
وی شسته من از فریب‌ودستان‌تودست   خود هیچکسی به‌سیرت‌وسان تـوهست؟

دقیقی (۳۲۹ق /۹۴۱م—۳۶۷ق /۹۷۸م) که بواسطهٔ شعر حماسی‌اش که بعدها فردوسی آن را در **شاهنامه** بسط و گسترش داد بیشتر شناخته است نیز رباعی هنرمندانه‌ای به همان سبک و سیاق دارد:

چشم توکه فتنه درجهان خیـزد ازو   لعل تـوکه آب خضر می‌ریزد ازو
کردند تن مرا چنـان خـوارکـه بـاد   می‌آیـد و گـرد وخاک می‌بیزد ازو

رباعی معمولاً برای مقاصد مدیحه سرایی که میدان بسیاروسیع قصیده را می‌طلبید خیلی کوتاه بود. اما در **تاریخ سیستان**[۸] آمده که شاعر گمنامی به‌نام صانع یا صایغ بلخی در یک رباعی امیری صفاری را مدح گفته است:

خـان غـم تـو پست شده ویـران بـاد   خـان طـربت همیشه آبـادان بـاد
همـواره سری کـار تـو بـا نیکان بـاد   تـو میرشهید و دشمنت مـاکان بـاد

آغاز سدهٔ پنجم مصادف است با ظهور سه شاعرکه می‌توان آنها را بانی سنت شعری ایران خواند، اما کاش بدان خاطرکه آنها نخستین شاعرانی می‌بودند که مجموعه‌ای معتنابه و درخور توجه از آثار بی‌رقیب از خود بجا می‌گذاشتند. هرسه تن آنها شاعر دربار و در خدمت محمود غزنوی و پسرش مسعود بودند. بی‌گمان استادی فرخی، عنصری و منوچهری نخست و پیش‌از همه در میدانهای قصیده و غزل بود، اما رباعیات آنها چیزی ازکیفیت و قـابلیت سروده‌های رسمی‌تر آنها نشان می‌دهد و فرصتهایی برای جلوه و تظاهر مهارت و زبردستی درکلام و استادی در علم معانی و بیان فراهم می‌آورند. مثلا فرخی در رباعی زیر صنعت سؤال و جواب بکار می‌برد:

گفتـم رخ تـو بهـار خنـدان منست   گفت آن تو نیز باغ‌وبستان منست
گفتـم لـب شکـرین تـو آن منست   گفت از تودریغ نیست‌گرجان منست

عنصری نمونهٔ جمع و تقسیم زیر را بدست می‌دهد:

سه چیـز ببـرد ازسه‌چیـز تـومثـال   از رخ گل و ازلب مل وازروی جمال

۸ **تاریخ سیستان**، ص ۳۲۴.

سه‌چیز ببرد از سه‌چیزم همه سال — از دل غم و از رخ‌نم وازدیده‌خیال

نمونهٔ منوچهری رباعی زیر است:

در بندم از آن دو زلف بند اندربند — نالانم از آن عقیق قند اندر قند

ای وعدهٔ فردای تو پیچ اندر پیچ — آخر غم هجران تو چند اندر چند

اما در میان شعرای سدهٔ پنجم هجری /یازدهم میلادی نامی که در ارتباط با رباعی بیدرنگ بخاطر می‌رسد ابوسعید ابی‌الخیر (۳۵۷ق /۹۶۷م — ۴۴۰ق /۱۰۴۸م) است. در حقیقت در زندگی نامهٔ شیخ که نوادهٔ او محمدبن منور میان سالهای ۵۵۳ق /۱۱۵۸م و ۵۹۹ق /۱۲۰۳م تصنیف کرد بیان نسبتاً روشنی است دایر برآنکه شیخ خود شعری نمی‌سرود[۹]. در این حکایت آمده است که ابوسعید بر ظهر رقعه‌ای که درویشی نیشابوری به‌وی نوشته بود بیتی نوشت و ادامه می‌دهد: «شیخ الاسلام، جداین دعاگوی، خواجه بوسعید چنین آورده است که جماعتی برآنند که بیتها که به‌زبان شیخ رفته است او گفته است و نه چنانست که او را چندان استغراق بودی به حضرت حق که پروای بیت گفتن نداشتی، الا این یک بیت.»

دانشمندانی نظیر ژوکوفسکی، برتلس، فریتز، میرو ریپکا از این سخن، با قطعیت چنان دریافتند که ابوسعید شعری نسروده است؛ اما سعید نفیسی در چاپ سخنان منظوم شیخ مخالف این نظر است و شواهد و اسناد مختلفی در صحت انتساب این اشعار به‌وی ارائه می‌دهد.[۱۰] نیازی نیست که ما نیز وارد در این بحث شویم، زیرا همگان موافقت دارند که حتی اگر این رباعیات را ابوسعید خود نسروده باشد، دست‌کم آنها را از معلمانش آموخته و بی‌گمان از زمانهای خیلی دور با نام وی پیوستگی داشته است. نفیسی در ویرایش خود ذکر می‌کند که از ۷۲۶ رباعی کامل ۱۷۲ رباعی به شعرای دیگر نیز منتسب است که اهم آنها عبارتند از عمرخیام (۵۵)، بابا افضل (۴۰)، رومی (۳۰)، اوحدالدین کرمانی (۳۵) و باخرزی (۳۰). اما هنوز بیش‌از پانصد رباعی باقی می‌ماند که تاکنون سرایندهٔ دیگری برای آنها پیشنهاد نشده است. این تنها مدرک سعید نفیسی در درستی انتساب رباعیات مزبور به‌ابوسعید نیست، اما دست‌کم باب بحث برسر آن را بازمی‌گذارد. آنچه که بی‌هیچ قید و شرطی می‌توان گفت این است که رباعیات منسوب به‌ابوسعید نخستین مجموعهٔ بزرگ رباعیات عرفانی را تشکیل می‌دهند. و در واقع یکی از اولین مجموعه‌های شعر عرفانی ایران است. همچنین تردیدی نیست که ابوسعید در حیات خود به‌عنوان یک شیخ صوفی بسیار با نفوذ و معتبر و نمایندهٔ مکتب تفکر عرفانی (سکر) شرق که نخستین و بزرگترین شخصیت آن بایزید بسطامی بود شهرت داشت:

ما کشتهٔ عشقیم و جهان مسلخ ماست — ما بی‌خور و خوابیم و جهان مطبخ ماست

ما را نبود هوای فردوس از آنک — صد مرتبه بالاتر از آن دوزخ ماست

*

۹. اسرارالتوحید، ص ۲۱۸.

۱۰. ریپکا، تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۳۴، ترجمهٔ عیسی شهابی ۳۵۵؛ نفیسی، سخنان منظوم ابوسعید بن ابی‌الخیر، از صفحهٔ ۳۵ به بعد.

بازآ، بازآ، هرآنچه هستی بازآ | گرکافر و گبرو بت‌پرستی بازآ
این درگه مادرگه نومیدی نیست | صدبار اگر توبه شکستی بازآ

*

گر مرده بوم برآمده سالی بیست | چه پنداری که گورم از عشق تهیست
گر دست‌به‌خاک برنهی کاینجا کیست | آواز آید که حال معشوقم چیست

*

اول که مرا عشق نگارم بربود | همسایهٔ من زنالهٔ من نغنود
وکنون کم شد ناله چودردم بفزود | آتش چو همه گرفت کم گردد دود

*

عشق آمدوشد چو خونم اندر رگ‌وپوست | تا کرد مرا تهی و پرکرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت | نامی است ز من برمن و باقی همه‌دوست

یکی از پرآوازه‌ترین اشعار ابوسعید که تقریظهای بسیاری برآن نوشته شد رباعی زیر است:

حوراء به‌نظارهٔ نگارم صف بست | رضوان به‌عجب بماند کف و بر کف‌زد
آن خال سیه برآن رخان مطرف زد | ابدال ز بیم چنگ در مصحف زد

مؤلف دیگری که نام وی خصوصاً با رباعی پیوند یافته خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶ق /۱۰۰۶م—۴۸۱ق /۱۰۸۸م) است که اگر چند رباعیاتش هرگز به‌طور جداگانه گردآوری نشده، اما در سراسر نوشته های کلامی و عرفانی وی، بویژه در **مناجات**، **رسایل** و دیگر آثاری که به‌نثر مسجع آراسته به‌شعر می‌باشد پراکنده است. همچنین چه بسا برخی از رباعیاتی را که در **کشف‌الاسرار** میبدی، نوشته به‌سال ۵۲۰ق /۱۱۲۶م نقل شده است بتوان منتسب به انصاری دانست، زیرا این اثر آشکارا تحریر آزاد **تفسیرالقرآن** از میان رفتهٔ عبدالله‌انصاری است. بهرتقدیر آشکار است که این رباعیات در زمانی دور سروده شده‌اند و بنابراین به‌دورهٔ موضوع ما تعلق دارند. یکبار دیگر این رباعیات را (نه مکرر) همراه با قطعه شعرهایی دیگر می‌یابیم که برای توضیح و تأکید مطالبی که در مقاله آمده و نه اصالتاً به‌عنوان یک شکل هنری بکار رفته است.

عیب است عظیم برکشیدن خودرا | وز جملهٔ خلق برگزیدن خود را
از مردمک دیده بباید آموخت | دیدن همه‌کس راو ندیدن خودرا

*

آن‌کس که ترا شناخت جان را چه‌کند | فرزند و عیال و خانمان را چه‌کند
دیوانه‌کنی هردو جهانش بخشی | دیوانهٔ تو هردو جهان را چه‌کند

*

پیوسته دلم دم هوای تو زند | جان درتن من نفس برای تو زند
گر برسر خاک من گیاهی روید | از هربرگی بوی وفای تو زند

*

اندر ره دین وکعبه آمد حاصل | یک کعبهٔ صورت است و یک کعبهٔ‌دل

تا بتـوانی ز یـارت دلهـا کـن کفزون ز هزار کعبه باشد یک دل

*

نی از تـو حیات جاودان میخـواهم نی عیش و تنعم جهان میخـواهم
نی کام دل و راحت جـان میخـواهم چیزی که رضای تـوست آن میخواهم

زوال دولت غزنویان و ظهور سلجوقیان با پیدایی نسل تازه‌ای از شعرای مدیحه سرا همراه بوده است که برجسته‌ترین آنها قطران، ازرقی و رونی و اندکی دیرتر مسعود سعدسلمان و امیر معزی می‌باشند. قطران (درگذشته به‌سال ۴۶۵ق /۱۰۷۲م)، شاعر تبریزی که عمدتاً در دربارهای امرای محلی آذربایجان و قفقاز زندگی می‌کرد قصاید مدیحه‌اش مانند بسیاری از رباعیاتش خطاب به‌آنهاست و ۱۰۱ رباعی در دیوان او ثبت گردیده است.

دارندهٔ داد و دیـن ملک مملانست چون شیر به‌روز کین ملک مملانست
با دانش و دین قرین ملک مملانست تـا حشر بـه‌آفرین ملک مـملانست

دیگر اشعاری وی بی‌رحمانه هجو آمیز است:

آنی که وفا نباید از مهر تـو جست در وعده مخالفی و در پیمـان سست
بی‌شرمی و بیدادگـری پیشهٔ توست دست از تـو به‌صابون ریی باید شست

برای نمونه‌ای از بدیهه گویی نیازی نیست دورتر از رباعی ازرقی هروی (درگذشته به‌سال ۵۲۶ق /۱۱۳۲م) برویم که آن را برای تسکین خاطر طغانشاه جوان سرود که نقش بدی در بازی نرد آورده بود:[11]

گر شاه دو شش خواست دو یک زخم افتاد تـا ظـن نبـری کـه کعبتین داد نـداد
آن زخـم کـه کـرد رای شاهنشه یـاد در خـدمت شاه روی بـرخـاک نهاد

امیر معزی (۴۴۰ق /۱۰۴۸م —۵۱۸ق /۱۱۲۴م) شاعر دربار ملکشاه و سنجر دقیقاً دنباله رو فرخی، عنصری و منوچهری است.

شاهـا اثـر صبوح کاری عجب است نازد به صبوح هر که شادی طلب‌است
باده به‌همه وقت طـرب را سبب است لیکـن بـه‌صبوح کیمیای طـرب است

وظیفهٔ شاعر به‌عنوان خادم و ملازم دربار در شعر مسعودسعد سلمان (۴۳۸ق /۱۰۴۶م ۵۱۵ ق/۱۱۲۱ م) که پس ازبیرون رانده شدن دودمان غزنوی از ایران درهند خدمت آنها می‌کرد نیز تصویر شده است. در مورد وی قطعهٔ تأثر انگیزی وجود دارد که بازتاب زندگی پر رنج خود وی است که چندین سال از مراحل مختلف عمرش را در زندان بسر آورد:

گـر صبـر کنـم عمر همی بـاد شود ور ناله کنـم عـدو همی شاد شود
شادی عـدو نجـویـم و صبـر کنـم شاید که فلک در ایـن میان رادشـود

از معاصران مسعودسعد که در همان دربار بسر می‌برد، شاعر ایرانی الاصل دیگر؛ یعنی ابوالفرج رونی بود؛ برای رونی قصیده و غزل اصولا وسیلهٔ مدیحه گویی بود، و تنها دررباعیات وی است که گه‌گاه نشانی از تازگی و ابتکار می‌یابیم:

از درد فـراقت ای بـه‌لب‌شکر نـاب نی روزمرا قرار و نی در شب خـواب
چشم و دل من زهجرت ای‌در خوشاب صحرای پر آتش است و دریای پرآب

۱۱. چهار مقاله، ص ۸ـ۸۶

در پایان سدهٔ پنجم هجری رشد و بالندگی رباعی به کمال رسید. شاید این شعر در دستان شاعری (یا شاعرانی) به ذروهٔ کمال نایل آمد که تحت نام عمرخیام (۴۳۹ق /۱۰۴۸م — ۵۲۰ق /۱۱۳۱م) شعر می‌سرود؛ از این پس شعرا برسنت استوار رباعی جز پیرایه‌ای اندک چیزی نیفزودند. به همین دلیل، اگر دلیل دیگری نباشد، واقعاً با هیچ درجه اطمینانی ممکن نیست ثابت کرد از تعداد زیادی رباعی منسوب به خیام چه مقداری حقیقتاً متعلق به وی است. تا پایان سدهٔ نوزدهم میلادی این امر موجب تأمل و دل مشغولی کسی نشده است. نسخ خطی، چاپ سنگی و چاپ و نشرهای دیگر صدها و حتی بیش از هزار رباعی را در بررسی گرفت. اما با پایان گرفتن سدهٔ نوزدهم دانشمندان به دو مسألهٔ مهم پی‌بردند: اولا اینکه منابع نخستین اشعار خیام تقریباً وجود ندارد، ثانیاً شماری از رباعیاتی را که عموماً منسوب به وی می‌دانند در مجموعهٔ آثار شعرای دیگر نیز یافت می‌شود.

تا آنجا که به منابع مربوط می‌گردد، منبعی که همعصر خیام باشد وجود ندارد، و تنها منبع سدهٔ ششم هجری / دوازدهم میلادی **سند باد نامهٔ** ظهیری سمرقندی، تألیف سال ۵۵۵ ق /۱۱۶۰م، است که پنج رباعی مجهول المؤلف در آن آمده که در منابع متأخر به خیام نسبت داده شد:

چون نیست مقام ما در این دهر مقیم — پس بی‌می و معشوق خطایی است عظیم
تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم — چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

*

مشنو سخن از زمانه ساز آمدگان — می خواه مروق به طراز آمدگان
رفتند یکان یکان فراز آمدگان — کس می ندهد نشان ز باز آمدگان

*

برگیر پیاله و سبو ای دلجوی — تا بخرامیم گرد باغ و لب جوی
بس شخص عزیز را که چرخ بدخوی — صدبار پیاله کرد و صدبار سبوی

*

از جملهٔ رفتگان این راه دراز — باز آمده ای کیست تا به ما گوید راز
پس برسر این دو راههٔ آز و نیاز — تا هیچ نمانی که نمی‌آیی باز

*

این چرخ و فلک که ما در آن حیرانیم — فانوس خیال از آن مثالی دانیم
خورشید چراغ دان و عالم فانوس — ما چون صوریم که اندر آن گردانیم

نام خیام به‌عنوان سرایندهٔ رباعیات نخستین بار در منابع سدهٔ هفتم هجری /سیزدهم میلادی ظاهر می‌گردد، که تا این زمان یک قرن از روزگار حیات وی می‌گذرد و این مدت برای تحریف اشعار وی و افزودن الحاقاتی برآن از حد کفایت نیز بیشتر است. با وجود این حتی در این قرن نیز اسناد و منابع بسیار پراکنده است. رساله‌ای در باب قرآن تألیف امام فخرالدین-رازی که در آغاز این قرن نوشته شد یک رباعی از خیام بدست می‌دهد:

دارنده چوترکیب طبایع آراست — از بهرچه او فکندش اندر کم و کاست

گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود ورنیک نیامد این صور عیب کراست

شیخ نجم الدین دایه در اثر صوفیانهٔ خود به‌نام **مرصادالعباد** که حدود سال ۶۱۹ ق /۱۲۲۲م تألیف کرد به‌خیام بخاطر بدبینی و شکاکیتش می‌تازد و رباعی پیش گفته را همراه با رباعی زیر علیه وی نقل می کند:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست آن را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می‌نزد دمی در این معنی راست کین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

در سال ۶۵۷ق /۱۲۶۰م عطاملک جوینی **تاریخ جهانگشا** را نوشت که تاریخ تهاجمات مغولان است؛ وی در این کتاب در تفسیر قتل‌عام مردم مرو رباعی زیر را که سرودهٔ خیام است نقل می کند:

اجزای پیاله‌ای که درهم پیوست بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
چندین سروپای نازنین از سردست برمهر که پیوست و به کین که‌شکست

در این دوره باید کتاب **الاقطاب قطبیه** که جنگی است که بتازگی پیدا شده را نیز اضافه کنیم، اگر چند از شواهد امر چنین برمی‌آید که این کتاب رویهم رفته اثری قابل اعتماد نیست. کتاب مزبور را عبدالقادربن حمزه‌آهری در سال ۶۲۹ق /۱۲۳۲ نوشته و کهنترین نسخهٔ آن تاریخ سال ۶۶۶ق /۱۲۶۸م را دارد. درکتاب عبدالقادر چهار رباعی آمده که اضافه بررباعیاتی است که ما از خیام در دست داریم:

در جستن جام‌جم جهان پیمودم روزی ننشستم و شبی نغنودم
ز استاد چو راز جام‌جم بشنودم آن جام جهانمای جم من بودم

*

ماییم در این گنبد دیرینه اساس جوینده رخنه‌ای چو موراندر طاس
آگاه نه از منزل و امید و هراس سرگشته و چشم بسته چون گاوخراس

*

مالعبتکانیم و فلک لعبت باز از روی حقیقتی نه از روی مجاز
بازی چو همی کند برنطع وجود رفتیم به‌صندوق عدم یک‌یک باز

*

ز آوردن من نبود گردون راسود وز بردن من جاه و جلالش نفزود
وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود که آوردن و بردن من از بهرچه‌بود

بدین ترتیب تا یک قرن‌ونیم پس‌از مرگ خیام دوازده تایی رباعی از وی در دست داریم که می‌توان پذیرفت که آنها را خود او سروده است. سدهٔ آینده اندکی پربارتر است؛ منابعی نظیر **مونس الاحرار** (۷۴۰ق /۱۳۳۹م)، **نزهة المجالس** (۷۳۱ق /۱۳۳۱م)، **تاریخ گزیده** (۷۳۰ق /۱۳۳۰م) دو نسخه خطی درکتابخانهٔ مجلس در تهران و نسخهٔ خطی **لمعة السراج** نوشته به‌سال ۶۹۵ق /۱۲۹۶م پنجاه‌وپنج رباعی دیگر بدست می‌دهند که شمار رباعیات را تا پایان سدهٔ هشتم هجری /چهاردهم میلادی به‌شصت‌وهفت می‌رساند — که هنوز نسبتاً متعادل و قابل قبول است. تنها در سدهٔ نهم‌هجری /پانزدهم میلادی است که نخستین مجموعه‌های بزرگ رباعیات خیامی را می‌یابیم — نسخهٔ خطی بودلیان با ۱۵۸ رباعی

که در سال ۸۶۵ق /۱۴۶۰م نوشته شد، طرب‌نامه که در سال ۸۶۷ق / ۱۴۶۲م تألیف گردید با ۳۷۳ رباعی و نسخ خطی گوناگون دیگر با تاریخ و حجمهای مختلف در استانبول، پاریس و جاهای دیگر. تردید نمی‌توان کرد که این بالا رفتن دایمی منحنی در نتیجهٔ فزونی قبول خیام به‌عنوان سرایندهٔ معتبر رباعیات بود که تقریباً هر رباعی را به‌طور قابل قبولی می‌شد به‌وی نسبت داد.

این مسأله باید به‌پدیدهٔ رباعیات «سرگردان» نیز که نخستین بار ژوکوفسکی در سال ۱۸۹۷ متوجهٔ آن گردید خاتمه دهد. دانشمند روسی توجه اهل فن را به ۸۲ رباعی از جمله در چاپ ج. ب. نیکلا از رباعیات خیام که در سال ۱۸۶۷ نشر یافت جلب کرد که آنها را در دواوین حدود چهل شاعر مختلف از فردوسی (۳۲۱ق /۹۳۳م—۴۱۱ق /۱۰۲۰م) گرفته تا طالب آملی (درگذشته به‌سال ۱۰۳۴ق /۱۶۲۵م) نیز پیدا کرده بود. از زمان ژوکوفسکی تحقیقات و بررسیهای علمایی نظیر آرتور کریستنسن، دنیس راس، فردریک‌روزن[12] و کریستین رمپیس تا حد زیادی برشمار رباعیات «سرگردان» افزوده و از جمع رباعیات «موثق» بتدریج کاسته است. دو نظر افراطی وجود دارد که یکی بیان ه. ه. شادر است که در سال ۱۹۳۴ قاطعانه اظهار داشت نام خیام را «باید از تاریخ شعر فارسی زدود»، و دیگری نظر سوامی‌گوویندا‌تیرثه[13] که در سال ۱۹۴۱ از میان ۲۲۱۳ رباعی که به‌نام خیام پیدا کرده بود ۷۰۶ رباعی «سرگردان» را فهرست گرفت. سرایندگان این ۷۰۶ رباعی فهرستی از اسامی ۱۴۳ شاعر که در شش قرن مختلف زندگی می‌کردند بدست می‌دهند و خواندن نامهای آنها به حضور و غیاب شخصیتهای بزرگ و کوچک ادب فارسی قدیم مانند است.

بدیهی است اگر بخواهیم معنایی از این گزارش مغشوش و پریشان دریافت کنیم، باید بپذیریم که اولا بسیاری از رباعیات را خیام سروده است، و ثانیاً حتی رباعیات موثق و قابل اسناد به‌وی را نیز احتمالا در لحظات فراغت بالبداهه سروده است، و تا صدسال انتقال سینه به‌سینه به مقام ضبط مکتوب نایل نیامد. برای تشخیص رباعیات موثق و مجعول گذشته از مدارک کتبی لازم است برخی از آنها را ملاک صحت و اعتبار قرار داد، و در سالهای اخیر دانشمندان ایرانی بدین کار دست زده‌اند. محمدعلی فروغی در سال ۱۹۴۲ میلادی ۶۶ رباعی را که در کهنترین منابع خطی آمده بودند و تا آن زمان در دسترس بود به‌عنوان رباعیات «کلید» بکار برد و اضافات بعدی را که باطرز نگرش خاص این رباعیات سازگار نبودند کنار گذاشت. در نتیجه مطابق استنتاج فروغی ۱۷۸ رباعی موثق باقی ماند. در سال ۱۹۶۶ علی دشتی با برداشت و تحلیلی نسبتاً محتاطانه‌تر تنها ۳۶ رباعی را به‌عنوان «کلید» پذیرفت، اما تصویری را که وی از نگرش خیام نسبت به‌زندگی ساخته بود با ارجاع به‌نوشته‌های منثور وی و آثار زندگی نامه‌ای معاصر و نزدیک به‌او تکمیل کرد. براین اساس وی خود را قادر یافت ۶۰

12. «Zur Textfrage der Vierzeiler Omar's des Zeltmachers» in *ZDMG* (1926), PP. 265 ff.

13. H. H. Schaeder, «Der geschichtliche und der mythische Omar Chajjam»' in *ZDMG*, Band XIII (88) (Leipzig, 1934), PP. *25*–*28*; Thirtha, P. 182.

رباعی دیگر را به‌عنوان رباعیات محتملا موثق بر ۳۶ رباعی «کلید» بیفزاید که رویهم رفته به ۱۰۱ رباعی رسید و از این تعداد ۷۹ رباعی در فهرست فروغی وجود دارد. این اختلاف دشواری رسیدن به‌هرپاسخ قطعی را روشن می‌سازد، اما فهرستهای فروغی و دشتی دست‌کم تصویر هماهنگی از سرایندهٔ رباعیات بدست می‌دهند که می‌توان گفت سازگارتر از پاره‌ای از مجموعه‌های بی‌شکل و مبهمی است که در سدهٔ دهم هجری /شانزدهم میلادی و بعدها فراهم آمده است. در زیر نمونه‌های چندی از رباعیاتی که دارای ویژگیهای اشعار خیام است می‌آید که احتمالا از سوی بیشتر دانشمندان و منتقدان به‌عنوان رباعیات معتبر و موثق‌پذیرفته خواهد شد. این رباعیات تصویر کاملا روشنی از یک خردگرا، پوینده‌ای شک اندیش، آگاهی ناخرسند از محدودیتهای روش علمی، کسی که به عبث در جست‌وجوی یافتن تبیین عقلی تناقضات زندگی و مرگ، آفرینش و انهدام، ترکیب و گسیختگی و وجود و عدم است عرضه می‌دارد. نوشته‌های علمی و فلسفی، تصویر عمومی وی هیچ یک از این شکوک را آشکار نمی‌سازند؛ تنها در اشعار بالبداههٔ اوست که مارگه‌هایی از خوفها و شبهات را می‌بینیم که تسلیم به‌یقینیات علم یا تسلیهای روحانی مذهب را برای وی نامکن ساخت.

این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت — کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت
هر کس سخنی از سر سودا گفتند — زان روی که هست کس نمی‌داند گفت

*

یک قطرهٔ آب بود و با دریا شد — یک ذرهٔ خاک بازمین یکجا شد
آمد شدن تو اندر این عالم چیست — آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

*

وقت سحر است خیز ای مایهٔ ناز — نرمک‌نرمک باده ده و چنگ انداز
کاینها که بجایند نپایند دراز — و آنها که شدند کس نمی‌آید باز

*

هر یک چندی یکی برآید که منم — با نعمت و با سیم و زر آید که منم
چون کارکی و نظام گیرد روزی — ناگه اجل ازکمین در آید که منم

*

هر ذره که بر روی زمینی بودست — خورشید رخی ماه جبینی بودست
گرد از رخ نازنین به آزرم فشان — کان هم رخ خوب نازنینی بودست

*

فصل گل و طرف جویبار و لب کشت — با یک دوسه اهل و لعبتی حورسرشت
پیش آر قدح که باده نوشان صبوح — آسوده ز مسجدند و فارغ زکنشت

*

ایام زمانه ازکسی دارد ننگ — کو در غم ایام نشیند دلتنگ
می‌نوش در آبگینه با نالهٔ چنگ — زان پیش کت آبگینه آید برسنگ

*

آن را که به‌صحرای علل تاخته‌اند — بی‌او همه کارها بپرداخته‌اند
امروز بهانه‌ای در انداخته اند — فردا همه آن بود که دی ساخته‌اند

بخش بیستم (ب)

عمر خیام: منجم، ریاضی دان و شاعر

غیاث‌الدین ابوالفتح عمربن‌ابراهیم الخیامی (نام کامل عمرخیام در منابع عربی) در متون فارسی غالباً تنها عمرخیام خوانده می‌شود، یعنی عمرخیمه دوز، و مقرون به‌عقل است که مسلم بداریم پدر یا نیای وی خیمه‌دوز بودند. تقریباً تردیدی نیست که خیام در نیشابور که وی بیشتر ایام عمرش را در آنجا گذراند چشم به‌جهان گشود و در همان شهر درگذشت و گورش در آنجا هنوز برجاست. قدیمترین منبع ما که از خیام سخن بمیان می‌آورد، یعنی **تتمهٔ صوان الحکمه** (یا **تاریخ حکماءالاسلام**)، نوشتهٔ ظهیرالدین ابوالحسن بیهقی کاملا قاطعانه می‌گوید که عمر اصلا از نیشابور بود، چنانکه پدرش و اجدادش نیز از مردم نیشابور بودند.[1] از سوی دیگر منبعی متأخر موسوم به **تاریخ الفی**، تألیف احمد تتوی (۹۸۸ ق/۰ ۱۵۸ م) به روایتی اشاره می‌کند که مطابق آن خانوادهٔ عمر از مردم روستایی به‌نام شمشاد در نزدیکی بلخ بود، اما وی خود در نزدیکی استراباد درکرانهٔ شمال شرق دریای خزر بدنیا آمد. همچنین یار احمد رشیدی تبریزی، نویسندهٔ سدهٔ نهم هجری /پانزدهم میلادی نیز درکتاب **طرب خانه** می‌گوید که عمر در نزدیکی استرآباد تولد یافت و اوان زندگیش را در بلخ گذراند.

تاریخ تولد و مرگ خیام تنها بتازگی معلوم گشته است؛ در سایهٔ پژوهشها و تتبعات گوونیدایترثه، عالم هندی و روزنفلد و یوشکویچ، دانشمندان اتحاد شوروی و ویراستاران آثار علمی خیام با اطمینانی تقریباً کامل تعیین تاریخ دقیق نه تنها تولد، بلکه مرگ وی نیز امکان‌پذیر است. از قضا بیهقی، کهنترین منبع ما جزئیات کامل زایجهٔ وی را بدست می‌دهد و گوونیدا برپایهٔ این داده‌ها توانست روز دقیق تولد عمر را محاسبه کند.

انجمن ستاره‌شناسی نظری فرهنگستان علوم اتحادجماهیرشوروی درستی محاسبات گوونیدا را مورد بررسی قرار داد و بدین نتیجه رسید که میان سالهای ۱۰۱۵ و ۱۰۵۴ میلادی شرایط نجومی زایجه تنها بریک روز—۱۸ مهٔ ۱۰۴۸—صدق می‌کردند، یعنی همان روزی که گوونیدا محاسبه کرده بود. اکنون بنابر گفتهٔ نظامی عروضی سمرقندی، کهنترین منبع ما پس‌از

1. E. D. Ross and H. A. R. Gibb, «The earliest account of Umar Khayyam», *BSOS*, vol. v (1928-30), PP. 467-33.

اثر بیهقی در فصلی از کتاب **چهارمقاله** وی باید در سال ۵۲۶ق /۲-۱۱۳۱م درگذشته‌باشد، زیرا نظامی در سال ۵۳۰ق /۶-۱۱۳۵م، چهار سال پس‌از مرگش به‌زیارت خاکش رفت. روزنفلد و یوشکویچ به‌استناد به‌**طرب خانه** توانستند محاسبه‌کنند که روز مرگ عمر پنجشنبه، ۱۲ محرم سال ۵۲۶ق/ ٤ دسامبر سال ۱۱۳۱ میلادی بود. و چون در سال ۴۳۹ق /۱۰۴۸م تولد یافته بود، ازین رو ۸۳ سال زندگی کرد.

از اوان زندگی عمر چیزی نمی‌دانیم. باید مسلم بداریم که وی مطالعات خویش را در نیشابور دنبال کرد، اما داستان مشهور سه‌یار دبستانی که از طریق مقدمهٔ فیتز جرالد بر **رباعیات** با آن آشنایی داریم را اکنون می‌توان به‌مثابهٔ افسانه‌ای محض قاطعانه رد کرد. باید یادآور گردید که گویند عمر در نیشابور با نظام‌الملک، وزیر الب‌ارسلان و ملکشاه، سلاطین سلجوقی و حسن صباح، مؤسس فرقهٔ اسماعیلیان یا حشاشین الموت همدرس بود. اما اگر عمر چنانکه حقاً مسلم بنظر می‌آید که در سال ۴۳۹ق /۱۰۴۸م تولد یافته، و نظام‌الملک که در سال ٤۱۰ق /۱۰۲۰م چشم به‌جهان گشوده بود به‌هنگام تولد عمر سی‌سال داشت، و آنها احتمالا نمی‌توانستند همدرس باشند. و اما در اینکه عمر و حسن صباح با هم درس می‌خواندند از حیث زمانی تولید اشکال نمی‌کند، ولی کمترین دلیلی وجود ندارد که ثابت کند حسن صباح که اهل ری بود در نیشابور به‌کسب دانش پرداخته باشد.

می‌شنویم که عمر در عنفوان جوانی در سمرقند بود؛ در این شهر بود که وی در حمایت رئیس قاضی ابوطاهر عبدالرحمن‌بن علق رساله‌اش دربارهٔ جبر را نوشت. وی را باید ابوطاهر به شمس‌الملک نصربن ابراهیم (۴۶۰ق /۱۰۶۸م — ۴۷۲ق /۱۰۸۰م)، امیرقراخانی معرفی کرده باشد که بیهقی درباره‌اش چنین گوید «همواره وی را بسیار بزرگ می‌داشت. چندانکه در دیوان خویش وی را در کنار خود می‌نشاند.» از قرار معلوم در سال ۴۶۶ق /٤-۱۰۷۳م میان شمس‌الملک و سلطان ملکشاه که به‌قلمرو خان تاخته بود صلح واقع گشت، عمر هنوز در دربار شمس‌الملک بود، وبایست در سن بیست وشش‌سالگی به‌خدمت ملکشاه پیوسته باشد. اصلاح تقویم ایرانی و بنای رصدخانه‌ای در اصفهان، اقداماتی که عمرخیام در آنها نقش برجسته‌ای داشت را ابن‌الاثیر، مورخ عرب در سدهٔ هفتم هجری /سیزدهم میلادی ذیل سال ۴۶۷ق /٥-۱۰۷٤م یاد کرده است. تقویم جدید که تقویم ملکی یا جلالی خوانده می‌شد، اگر چند پانصد سال زودتر از تقویم گرگوری تأسیس شده بود، اما بسیار دقیقتر از آن بود. از این رصدخانه تا مرگ ملکشاه در سال ۴۸۵ق /۳-۱۰۹۲م استفاده می‌گردید، اما پس‌از آن دیگر کنار گذاشته شد.

عمر با سلطان ملکشاه پیوستگی نزدیک داشت و از جملهٔ ندمای سلطان بود، اما سلطان سنجر که خیام وی را که به‌آبله دچارشده بود درمان کرده بود هیچ‌گاه دوستش نمی‌داشت، و شاید درخور توجه است که ضبطی از فعالیتهای خیام پس‌از جلوس سنجر برتخت شاهی در سال ۵۱۱ق /۱۱۱۸م وجود ندارد. ظاهراً وی‌پس از مرگ ملکشاه از چشم شاه جدید افتاد و به نیشابور بازگشت و بنظر می‌آید که بقیهٔ عمرش را در آن شهر در انزوا و گوشه‌نشینی گذراند تا سال ۵۰۶ق /۱۳-۱۱۱۲م که عمر در بلخ مصاحب ابوالمظفر اسفزاری بود که با وی در تنظیم تقویم جلالی همدست بود خبری از او به‌ما نمی‌رسد: در اینجا بود که نظامی عروضی از

وی پیش‌بینی معروفش دربارهٔ موضع گورش را شنید. در سال ۱۱۱۳ یا ۱۱۱٤ میلادی، احتمالا در نیشابور بیهقی و پدرش از وی دیدن کردند و بیهقی که در آن زمان کودکی هشت‌ساله بود از وی فقه‌اللغهٔ عربی و هندسه آموخت. سرانجام، در زمستان سال ۵۰۸ق /۱۵ - ۱۱۱٤م وی را در مرو می‌یابیم، که سلطان که قصد شکار دارد از او می‌خواهد تا وضع هوا را پیش‌بینی کند. این سلطان از قرار معلوم سلطان محمد، پسر دوم و جانشین سوم (٤۹۸ ق /۱۱۰۵م—۵۱۱ق /۱۱۱۸م) ملکشاه بود؛ کمتر محتمل می‌نماید که سلطان مزبور سنجر، برادر سلطان محمد بوده باشد، اگر چند سنجر از سال ٤۸۹ق /۱۰۹٦م برخراسان (که در آن زمان مرو بخشی از آن بود) حکومت می‌کرده است. این داستان را نظامی عروضی چنین بیان می‌کند:

در زمستان سنهٔ ثمان و خمسمأیة (۱۵ - ۱۱۱٤ میلادی) به‌شهر مرو سلطان کس فرستاد به‌خواجهٔ بزرگ صدرالدین [ابوجعفر] محمدبن‌المظفر [رحمةالله] که خواجه امام عمر را بگوی تا اختیاری کند که به‌شکار رویم که اندر آن چند روز برف و باران نیاید. و خواجه امام عمر در صحبت خواجه بود و در سرای او فرود آمدی.

خواجه کس فرستاد و او را بخواند و ماجرا با وی بگفت و برفت و دو روز در آن کرد و اختیاری نیکو کرد، و خود برفت و با اختیار سلطان را برنشاند. و چون سلطان برنشست و یک بانگ زمین برفت ابر درکشید و باد برخاست و برف ودمه در ایستاد.

خنده‌ها کردند. سلطان خواست که بازگردد؛ خواجه امام [عمر] گفت پادشاه دل فارغ دارد که همین ساعت ابر بازشود و در این پنج روز هیچ نم نباشد. سلطان براند ابر بازشد و در آن پنج روز هیچ نم نبود و کس ابر ندید.

عمر شصت‌وهفت ساله بود که این پیش‌گویی را کرد. برروی شانزده سال بقیهٔ عمرش پرده‌ای نفوذ ناپذیر کشیده شده است. امام محمد البغدادی، داماد خیام صحنهٔ مرگ وی را توصیف می‌کند وبه‌بیهقی گفت که «وی باخلال زرین دندان پاک می‌کرد و سرگرم‌تأویل در الهیات شفا بود، چون به‌فصل واحد وکثیر رسید خلال را میان دو ورق نهاد و گفت‌نیکان و صالحانی فراخوانید تا وصیت خویش بگویم؛ آنگاه وصیت کرد و برخاست و نمازگزارد و هیچ نخورد و هیچ نیاشامید و چون نماز عشا بخواند به‌سجده رفت و در آن حال می‌گفت: خدایا بدان که من تراچندانکه میسر بود بشناختم، پس مرا بیامرز! زیرا شناخت تو برای من بمنزلهٔ راهیست بسوی تو! و آنگاه بمرد.»[۲]

برای بدست دادن گزارشی از منزلگاه آخرینش برمی‌گردیم به‌نظامی عروضی: در سنهٔ ست و خمسمأیة [۱۳-۱۱۱۲ میلادی] به‌شهر بلخ درکوی برده‌فروشان در سرای امیر... بوسعد جره خواجه‌امام عمرخیامی و خواجه امام مظفر اسفزاری نزول کرده بودند و من بدان خدمت پیوسته بودم. در میان مجلس عشرت از حجةالحق عمر شنیدم که او گفت گور من در موضعی باشد که هر بهاری شمال برمن گل‌افشان می‌کند. مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم که چنویی گزاف نگوید. چون در سنهٔ ثلثین [٦-۱۱۳۵م] به‌نیشابور رسیدم چهار-سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیده بود و عالم سفلی از او یتیم مانده و او را

۲. به‌نقل از دکتر ذبیح‌الله صفا، **تاریخ ادبیات در ایران**، ج ۲، ص ۵۲۵. ـم.

برمن حق استادی بود. آدینه‌ای به‌زیارت او رفتم، و یکی را با خود ببردم که خاک او به‌من نماید. مرا به‌گورستان حیره بیرون آورد و بردست چپ گشتم، در پایین دیوار باغی خاک او دیدم نهاده، و درختان امرودو زردآلو سراز آن خاک بیرون کرده، وچندان برگ شکوفه برخاک او ریخته بود که خاک او در زیر گل پنهان شده بود. مرا یاد آمد آن حکایت که به‌شهر بلخ ازو شنیده بودم، گریه برمن افتاد که در بسیط عالم و ربع مسکون او را هیچ جای نظیری نمی‌دیدم. ایزد (تبارک و تعالی) جای او در جنان کناد، بمنه و کرمه!

بیهقی می‌گوید عمرخیام «در تصنیف و تعلیم امساک می‌ورزید، و مگر مختصری در باب حکمت طبیعی، رساله‌ای دربارهٔ وجود و رسالهٔ دیگری پیرامون کون و تکلیف چیزی ننوشت، اگر چند در فلسفه، فقه و تاریخ دانشی وسیع داشت.» در واقع آثار علمی موجودخیام، اگر نوروز نامهٔ مجعول را که رساله‌ای در سال نو ایرانی است مستثنی کنیم در ترجمهٔ روزنفلد تنها ۱۳۰ صفحه را دربرمی‌گیرد. برای ارزیابی‌این آثار خواننده را به‌مقالات و سر سخن روزنفلد و یوشکویچ در مقدمهٔ آثار خیام و فصل پروفسورکندی (علوم دقیقه در ایران عصر سلجوقی و مغول) در مجلد پنجم **تاریخ ایران‌کمبریج** ارجاع می‌دهیم. اما **رباعیات** که در شاهکار فیتزجرالد تجلی کرد برای عمر شاعر بسیار ازعمر دانشمند کسب آوازه نمود. اگراهانتی به‌شعرای حرفه‌ای نباشد، غالباً چنین بنظر می‌آید که این اشعارکوتاه کار علما و دانشمندانی بوده است که آنها را، شاید در لحظات فراغت برای تهذیب اخلاق و تعلیم شاگردان یا سرگرمی و تفریح آنها — زیرا محتوی این اشعار می‌تواند ژرف و قابل تأمل یا مفرح و نشاط‌انگیز باشد — در خلوت می‌خواندند. از ابن‌سینا (درگذشته به‌سال ۴۲۸ق /۱۰۳۷م)، بزرگترین فیلسوف ایران که عمر وی را استاد خود می‌دانست و به هنگام مرگ دائرةالمعارف **شفا**، اثر وی را می‌خواند رباعیاتی در دست است؛ از غزالی (درگذشته به‌سال ۵۰۵ق /۱۱۱۱م) که معاصر عمر بود، اما وی را دوست نمی‌داشت نیز رباعیاتی باقی است؛ همچنین نصیرالدین طوسی (درگذشته به‌سال ۶۷۲ق /۱۲۷۴م) که مانند عمر منجم بود، و بانی رصدخانه‌ای که برخلاف رصدخانهٔ عمر که هیچ نشانی از آن نیست بقایایی از آن باقی مانده است نیز رباعیاتی سروده که اکنون در دست می‌باشد. این اشعار که به‌انگیزه و مناسبتی سروده می‌شدند در ابتدا عمدتاً دهان به‌دهان می‌گشته و در افواه جاری بوده‌اند، اما نویسندگان یک یا دو نسل بعد آنها را در آثار خود نقل می‌کردند و رفته‌رفته، با گذشت قرون در جنگها و تذکره‌ها گردآوری شده‌اند. بهرتقدیر اشعار عمر چنین سرنوشتی داشته است. تا میانهٔ سده نهم هجری /پانزدهم میلادی — سیصد سال پس‌از مرگ شاعر — که ظاهراً کوششهایی در گردآوری مجموعهٔ اشعار وی بعمل آمده بود، این اشعار در جنگها و گلچینهای ادبی پراکنده بوده است. معروفترین این مجموعه‌ها نسخهٔ خطی بودلیان است که فیتزجرالد ترانه‌های خیام را از روی آن ترجمه کرد: این مجموعه در سال ۸۶۵ق /۱-۱۴۶۰م در شیراز گردآوری گردید و مشتمل بر ۱۵۸ رباعی است. از سنخ اشعار خیام که درکتابخانه‌های استانبول نگهداری می‌شوند، یکی که به قدمت نسخهٔ بودلیان است ۳۱۵ رباعی دارد، اما نسخه‌ای دیگر که چهار سال زودتر از اولی نوشته شده تنها مشتمل بر ۱۳۱ رباعی است.

از این هنگام از رباعیات به‌دفعات بسیار سواد برداشته شد و در هرنسخه برشمار آنها

افزوده شد و مستنسخان گوناگون اشعار شاعران دیگر و گه‌گاه، شاید سروده‌های خود را در این رباعیات وارد کردند. فیتزجرالد گذشته از نسخهٔ خطی بودلیان که تنها ۱۵۸ رباعی دارد سواد نسخهٔ خطی بی‌تاریخ کلکته که احتمالا در سدهٔ دوازدهم هجری /هجدهم میلادی استنساخ شده و کمتر از ۵۱۶ رباعی ندارد را نیز در نظر گرفته است. و نیز چنین است متن فارسی طبع نیکلسن (پاریس، ۱۸۶۷) که مبتنی است بریک متن چاپ سنگی تهران که مجموعاً ۴۶۴ رباعی دارد. حتی این ارقام در مقایسه با ۶۰۴ رباعی که در نسخهٔ خطی بانکیپور آمده و ۷۷۰ رباعی چاپ سنگی لکنهو که در سال ۵-۱۸۹۴ به‌طبع رسیده قابل توجه نیست. اما تتبعات و تحقیقات دانشمندانی نظیر ژوکوفسکی، راس و مهمتر از همه کریستنسن از تعداد این رباعیات تا حد زیادی کاسته است. نظر نهایی کریستنسن این بود که از بیش‌از ۱۲۰۰ رباعی منتسب به‌خیام تنها ۱۲۱ رباعی را عقلا می‌توان موثق دانست. ادواردبراون در سال ۱۹۰۶ میلادی بیان داشت که «گرچه بی‌گمان عمرخیام رباعیات بسیار سروده است، لکن جز در چند مورد استثنایی بسختی می‌توان گفت که فلان رباعی منسوب به‌او یقیناً ازوست.» امکان داشت و هنوز نیز ممکن است استدلال کرد که منزلت و پایگاه خیام به‌عنوان شاعری بزرگ بعدها آشکار گردید و در نظر معاصران و نسلهای بی‌واسطهٔ پس‌از خود، وی دانشمندی صرف و ساده بود، اگر چند دلایل روشنی برعکس آن وجود دارد.

مسأله احساسات عمر دربارهٔ عرفان مورد اختلاف بوده است. برخی از صوفیان وی را از خود دانسته‌اند، اما دیگران دقیقاً مخالف این ادعا می‌باشند. باید دانست که اگر چند خیام نظیر سلف خود ابن‌سینا بعد عرفانی نیز داشته است، اما وی نیز مانند معلم خود مرد میدان علوم یونانی بوده است و بدین لحاظ قشریها و صوفیان یکسان وی را دشمن می‌داشتند. دیده‌ایم که غزالی که به‌مفهومی نمایندهٔ هردو جناح بود وی را دوست نمی‌داشت. در اینکه صوفیان —یا برخی از آنان —اشعار خیام را موافق اندیشه‌های خود یافته قول مکرری است که از یک بند کتاب **تاریخ‌الحکماء** قفطی (۶۴۶ق /۱۲۴۸م — ۵۶۸ق /۱۱۷۲م) نقل شده است: «صوفیان متأخر خود را با بعضی از معانی ظاهری اشعار وی موافق یافتند و آن را در طریقت خود داخل کردند و در محافل و خلوتهای خویش دربارهٔ آن به‌بحث پرداختند، هرچند که معانی باطنی این اشعار برای شریعت چون مارگزنده است و ترکیبی است از شر و فساد.» از سوی دیگر صوفی نامدار نجم‌الدین دایه (درگذشته به‌سال ۶۵۴ق /۱۲۵۶م) دربارهٔ عمر می‌گوید که وی یکی از «آن بیچارهٔ فلسفی و دهری و طبایعی است که... سرگشته و گمگشته»اند و در دلیل این مدعا دورباعی از وی نقل می‌کند که وی می‌گوید «غایت حیرت و ضلالت» وی را ثابت می‌کند. در منبعی که سندیتش غیرقابل تردید است نیز احساسات مشابهی ابراز شده است: وی فریدالدین عطار (حدود ۵۳۷ق /۱۱۴۲م تا حدود ۶۱۷ق /۱۲۲۰م) صوفی، شاعر و متفکر نامدار است که علاوه بر**مثنویات** یا اشعار روایی، صاحب **تذکرة‌الاولیای** معروف است که مشتمل است برترجمهٔ احوال نودوهفت صوفی قدیم. عطار در مثنوی **الهی نامه** داستان از نهان بینی می‌گوید که می‌تواند اندیشهٔ مردگان را بخواند. بیننده را برسرگور خیام می‌برند و چون از وی خواسته می‌شود که هنر خویش بنماید، جواب می‌گوید:...... که این مردی است اندر ناتمامی.

بدان درگـه چـو روی آورده بـودست مگـر دعوی دانش‌کرده بودست
کنون چون گشت جهل خویش عیانش عـرق می‌ریـزد از تشویر جانش
میـان خجلت و تشـویـر مـانـدست وزان تحصیل در تقصیر ماندست

بدین ترتیب این متخصص تصوف که اثرش را کمتر از یک قرن پس از مرگ عمرخیام نوشت، در این منجم شاعر به‌چشم یک عارف هم مسلک نگاه نمی‌کند، بلکه وی را دانشمند وارسته‌ای می‌بیند که در تمام زندگیش عقل را بر کشف و شهود مرجح دانسته و اکنون در گورش با بیم و هراس در انتظار پاداش عمل در روز حساب است.

۳. عطار، الهی‌نامه، چاپ ه. ریتر (استانبول، ۱۹۴۰)، ص ۲۷۲، [[۱۵۰-۱۲؛ ویرایش فؤاد روحانی (تهران، ۱۳۴۰ ش/۱۹۶۱)، ص ۲۱۵،]] ۶۰-۵۱۷۳.

کتابشناسی

کتابشناسیهای زیر انتخابی است و مقصود بدست دادن یک کتابشناسی کامل و مفصل نبوده است؛ به‌طور کلی این کتابشناسیها شامل آن دسته از آثاری می‌گردند که هرمؤلف درآماده سازی بخشی که به‌او محول شده از آنها استفاده کرده است. مقابله و تطبیق منابع ارجاعی همهٔ مؤلفان، بالاخص در جایی که از چاپهای نادر متون استفاده شده میسر نبوده است. طبعاً کتب و مقالاتی که نشرهای جدیدتر جای آنها را گرفته‌اند در کتابشناسی نیامده‌اند.

اختصارات و عناوین کوتاهی که در کتابشناسیها بکار رفته به‌قرار زیر است:

AA — *Arts asiatiques* (Paris)

AESC — *Annales : économies , sociétés , civilisations* (Paris)

AGNT — *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik* (Leipzig)

AGWG — *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (Berlin)

AI — *Ars Islamica* (Ann Arbor , Mich.)

AIEO — *Annales de l' Institut d' Etudes Orientales* (Paris - Algiers)

AIUON — *Annali , Istituto Universitario Orientale di Napoli* (Naples)

AJSLL — *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Chicago)

ANS — *American Numismatic Society*

ANSMN — *American Numismatic Society Museum Notes* (New York)

ANSNNM — *American Numismatic Society Numismatic Notes and Monographs* (New York)

ANSNS — *American Numismatic Society Numismatic Studies* (New York)

AO — *Ars Orientalis* (continuation of *Ars Islamica*) (Ann Arbor, Mich.)

BAIPAA *Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology* (New York).

BGA *Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 8 vols* . (Leiden)

BIFAO *Bulletin de l' Institut Français d' Archéologie Orientale* (Cairo)

BSOAS *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London)

EI *Ency Clopedia of Islam* (Leiden)

GMS «E. J. W. Gibb Memorial» series (Leiden - London)

IA *Iranica Antiqua* (Leiden)

IC *Islamic Culture* (Hyderabad)

IQ *Islamic Quarterly* (London)

Iran *Iran* (journal of the British Institute of Persian Studies) (London - Tehran).

Iraq *Iraq* (journal of the British School of Archaeology in Iraq) (Lodon)

IS *Islamic Studies* (journal of the Central Institute of Islamic Studies, Karachi) (Karachi)

Der Islam *Der Islam* (*Zeitschrift für* Geschichte und Kultur des Islamischen Orients) (Berlin)

JA *Journal asiatique* (Paris)

JAOS *Journal of the American Oriental Society* (New York)

JESHO *Journal of Economic and Social History of the Orient* (Leiden)

JNES *Journal of Near Eastern Studies* (continuation of *American Journal of Semitic Languages*) (Chicago)

JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society* (London)

JSS *Journal of Semitic Studies* (Manchester)

MRASB *Memoirs of the Royal Asiatic Society of Bengal* (Calcutta)

MSOS *Mitteilungen des Seminar für orientalische Sprachen* (Berlin)

MW *Muslim World* (Hartford, Conn.)

NC *Numismatic Chronicle* (London)

NHR *Miles, G. C. The Numismatic History of Rayy*, New York, 1938 (*ANSNS, vol. II*

NZ *Numismatische Zeitschrift* (Vienna)

RENLO *Revue de l' Ecole Nationale des Langues Orientales* (Paris)

RFLM *Revue de la Faculté des Lettres de Meched* (Mashhad)

RFLT *Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Téhéran* (Tehran)

RN	*Revue numismatique* (Paris)
SBWAM	*Sitzungsberichte der Wiener* (*Österreichischen*) *Akademie der Wissenschaften* (Vienna)
Syria	*Syria* (revue d' art oriental et d' archéologie) (Paris)
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Vienna)
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (Wiesbaden)

بخش اول

۱- منابع اصلی

بلاذری، فتوح‌البلدان، چاپ دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م
حمزهٔ اصفهانی، کتاب تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، چاپ س. ح. تقی‌زاده، برلین، ۱۹۲۱م
دینوری، الاخبارالطوال، چاپ و. گرگاس، لیدن ۱۸۸۸م
طبری، تاریخ الرسل والملوک، ۱۵ جلد، چاپ دخویه و دیگران، لیدن ۱۹۰۱-۱۸۷۹م
مسعودی، مروج‌الذهب، ۹ جلد، چاپ باربیه دمنار و پاوه دکورتل، پاریس، ۷۷-۱۸۶۱
یعقوبی، تاریخ، ۲ جلد، چاپ م. ث. هوتسما، لیدن، ۱۸۸۳

۲- منابع فرعی

زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعداز اسلام، ۱ جلد، تهران ۱۳۴۳ ش /۱۹۶۵م (کتابشناسی مفصل)

Cahen, Claude. *Der Islam,* vol. I. Frankfurt, 1968.

Spuler, Berthold. *Iran in früh - islamischer Zeit.* Wiesbaden, 1952. (Extensive bibliography.)

بخش دوم

بلعمی، ابوعلی‌محمد، ترجمهٔ تاریخ طبری، تهران، ۱۳۳۷ش /۱۹۵۹م
جهشیاری، ابوعبدالله محمدبن عبدوس، کتاب‌الوزراء و الکتاب، قاهره، ۱۳۵۷ق /۱۹۳۸م
دوری، عبدالعزیز، العصرالعباسی الاول، بغداد، ۱۳۶۳ق /۱۹۴۵م
زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعداز اسلام، ۱ جلد، تهران، ۱۳۴۳ ش /۱۹۶۵م
الصابی، هلال، الوزراء، قاهره، ۱۹۵۸م
طبری، تاریخ الرسل والملوک، ۱۵ جلد، چاپ دخویه و دیگران، ۱۹۰۱-۱۸۷۹م
قمی، حسن‌بن محمدبن حسن، تاریخ قم، چاپ جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۳ ش/۱۹۳۴م
مسعودی، مروج‌الذهب، چاپ باربیه دمنار و پاوه دکورتل، پاریس، ۷۷-۱۸۶۱م

مسکویه، تجارت‌الامم، ۱ جلد، قاهره، ۱۵ — ۱۹۱۴م
یعقوبی، تاریخ، نجف، ۱۹۳۹م

Lewis, Bernard, « ˛Abbasids» , *EI,* 2nd ed.

Sourdel, Dominique. *Le Vizirat, Abbaside*, 2 vols. Damas, 1959 - 60.

Spuler, Bertold. *Iran in früh - islamischer Zeit.* Wiesbaden, 1952. (Extensive annotated bibliography.)

بخش سوم

۱ـمنابع اصلی

ابن‌الاثیر، الکامل فی‌التاریخ، ۷ جلد، چاپ تورنبرگ، لیدن، ۷۶-۱۸۵۱م
ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، ج جلد، ترجمهٔ م. دواسلین، پاریس ـلندن، ۷۱-۱۸۴۳م
ابن‌طیفور، تاریخ بغداد. قاهره، ۱۳۶۸ق /۱۹۴۹م
اصفهانی، ابوالفرج، کتاب الاغانی، بـولاق، ۱۲۸۵ق /۱۸۶۸م؛ بیروت ۷-۱۹۵۶. مقاتل الطالبین، چاپ ا. صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق /۱۹۴۹م
جوزجانی،طبقات ناصری، چـاپ عبدالحی حبیبی، کابل، ۳-۱۳۴۲ ش /۴-۱۹۶۳م، ترجمهٔ راورتی، لندن، ۹۹-۱۸۸۱م
طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ۱۵ جلد، چاپ دخویه و دیگران، لیـدن، ۱۹۰۱-۱۸۷۹م
گردیزی، زین‌الاخبار، چاپ م. ناظم، برلین ۱۹۲۸م. چاپ عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش /۱۹۶۸م
عتبی، التاریخ الیمینی، با تقریظ منینی، قاهره، ۱۲۸۶ق /۱۸۶۹م
عریب، صلة تاریخ الطبری، چاپ دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م
عوفی، در م. نظام‌الدیـن، مقدمه‌ای برجوامع‌الحکایات محمدعوفی، لندن، ۱۹۲۹ (انتشارات اوقاف گیب، سری جدید، ج ۸)، چاپ بخشی ازمتن، تهـران، ۱۳۳۵ ش /۱۹۵۶م
کتاب‌العیون، چاپ دخویه و پ. دیونگ، در

Fragmenta historicorum arabicorum, vol. I . Leiden, 1869.

مجهول المؤلف، تاریخ سیستان، چاپ بهار، ۱۳۱۴ ش /۱۹۳۵م
مسعودی، مروج الذهب (*Les Prairies d' or*)، ۹ جلد، چاپ وترجمهٔ باربیه دومنار و پاوه دکورتل، پاریس، ۷۷-۱۸۶۱م
مسکـویـه، تجارب الامم، بـا ذیلهای روذراوری و هلال‌الصابی، چاپ و ترجمهٔ هـ. ف. آمدروز و د. س مارگولیوث در

The Eclipse of the ˛Abbasid Caliphate, 6 vols. Oxford, 1920 - 1.

ملکشاه، حسین‌بـن ملک غیـاث‌الدین، احیاءالملوک، چـاپ م. ستوده، تهـران، ۱۳۴۴ ش /۱۹۶۶م
نرشخی، تاریخ بخارا، ترجمهٔ ر. ن. فرای با عنوان

The History of Bukhara. Cambridge, Mass., 1954.

نظام‌الملک، سیرالملوک (سیاستنامه)، چاپ هیوبرت دارک، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۷ش/۱۹۶۸م ترجمهٔ هیوبرت دارک با عنوان

The Book of Government or Rules for Kings. London, 1960.

یعقوبی، کتاب البلدان، چاپ دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م

(*BGA*, vol. v11). Tr. G. Wiet as *Les pays*. Cairo, 1937

تاریخ، چاپ م. ت. هوتسما، لیدن، ۱۸۸۳م.

۲ـ منابع فرعی

نفیسی، سعید، تاریخ خاندان طاهری ۱ جلد، طاهربن حسین، تهران، ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م

Barthold, W. «Zur Geschichte der Saffariden» in *Orientalistische Studien zu Theodor Naldeka gewidmet*, vol. I (Giessen, 1906), PP. 171 - 91.

Turkestan donn to the Mongol Invasion. London, 1928.

« ˛Amr b. al - Laith», «Tahirids». *EI*, Ist ed.

Bosworth, C. E. «Notes on the pre - Ghaznavid history of eastern Afghanistan». *IQ*, vol. IX (1965), PP. 12 - 24.

Bosworth, C. E. *Sistan under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Saffarids* (30 - 250 / 651 - 864). Rome, 1968.

«The Armies of the Early Saffàrids». *JRAS* (1968).

«The Tahirids - and Arabic Cultrure». *JSS*, vol. XIV (1969), PP. 45 - 79.

«The Tahirids and Persian Literature». *Iran*, vol. VII (1969), PP. 103 -6.

«An Early Arabic Mirror for Princes: Tahir Dhu'l - Yamınain's Epistle to his Son ˛Abdallah (206 / 821)». *JNES*, vol. XXIX (1970), PP. 25 - 41.

Browne, E. G. *A Literary History of Persia*, vol. I. London, 1902.

Marquart, J. «Eransahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac‘ i». *AGWG*, n. f. vol III (2) (1901), PP. 133 ff.

Miles, G. C. *The Numismatic History of Rayy*. New York, 1938 (*NASNS*, vol. II).

Muir, Sir. W. *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall,* 4 th ed. Edinburgh, 1915.

Nàzim, M. *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*. Cambridge, 1931.

Nöldeke, T. «Yakub the Coppersmith and his Dynasty» in *Sketches from Eastern History* (London, 1892), PP. 176 - 206.

Rabino di Borgomale, H. L. «Les Préfets du Califat au Tabaristàn». *JA*, vol. CCXXXI (1939), PP. 237 - 74.

Rothstein, G. «Zu as - Sabusti's Bericht über die Tahiriden (Ms. WetzsteinII, 11oo fol. 44a - 64a)» in *Orientalistische Studien Zu Theodor Nöldekegewidmet*, vol. I (Giessen, 1906), PP. 155 - 70.

Sadighi, G. H. *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l' hégire*. Paris, 1938.

Sourdel, D. «Les circonstances de la mort de Tahir Ier au Hurasan en 207 / 822». *Arabica*, vol. V (Leiden, 1958), PP. 66 - 9.

Spuler, B. *Iran in früh - islamischer Zeit*. Wiesbaden, 1952.

Stern, S. M. «Ya' qub the Coppersmith and Persian National Sentiment» in *Iran and Islam, in Memory of the Late Vladimir Minorsky*, ed. C. E. Bosworth (Edinburgh, 1971), PP. 535 - 55.

Vasmer, R. «Über die Münzen der Saffariden und ihrer Gegner in Fars und Hurasan». *NZ*, vol. LXIII (1930), PP. 131 - 62.

Walker, J. «The Coinage of the Second Saffarid Dynasty in Sistan». *ANSNNM*, no. 72 (New York, 1936).

Wright, E. M. «Babak of Badhdh and al - Afshin during the Years 816 - 41 A. D. Symbols of Iranian Persistence against Islamic Penetration in North Iran». *MW*, Vol. XXXVIII (1948), PP. 43 - 59, 124 - 31.

بخش چهارم

۱ـ منابع اصلی

ثعالبی، عبدالملک. یتیمة‌الدهر، ٤ جلد، دمشق، ١٣٠٤ق /١٨٨٦م

خوارزمی، محمدبن یوسف، مفاتیح‌العلوم، چاپ گ. فان فلوتن، لیدن، ١٨٨٥

سمعانی، کتاب الانساب، مختصر، لیدن، ١٩١٢م (انتشارات اوقاف گیب، سری قدیم، ٢٠جلد. چاپ‌م. عبدالمعید (حیدرآباد، ١٩٦٢ و بعد)

قزوینی، حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ترجمهٔ مختصر ادواردبراون و ر. آ. نیکلسون، لیدن، ١٩١٣م (انتشارات اوقاف گیب، ۹ جلد (۲))

گردیزی، زین الاخبار، چاپ‌م. ناظم، برلین، ١٩٢٨م، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران، ١٣٤٧ ش /١٩٦٨م

مسکویه، تجارب‌الامم، باذیلهای روذراوری و هلال‌الصابی، چاپ و ترجمهٔ ه. ف. آمدروز و د. س. مارگولیوث در

The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate, 6 vols. Oxford, 1920 - 1.

مقدسی، احسن‌التقاسیم، چاپ دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ (BGA,vol.III)
میرخواند، روضة‌الصفا، چاپ و ترجمهٔ م. دفرمری، پاریس، ۱۸۴۵
یاقوت، معجم‌البلدان، ۶ جلد، چاپ ف. و وستنفلد، لایپزیگ، ۷۳ - ۱۸۶۶م
ارجاعات بیشتر در ترجمهٔ تاریخ بخارای نرشخی یافت می‌شود.

۲ــ منابع فرعی

Barthold, W. *Turkestan down to the Mongol Invasion.* London, 1928; new ed., 1968 (GMS, n. s. vol. v).

Frye, R. N. *Bukhara, the Medieval Achievement.* Norman, Okla., 1965.

Gafurov, B. G. (ed.) *Istoriya Tadzikskogo Naroda,* vol. 11. Moscow, 1964.

Spuler, B. *Iran in früh - islamischer Zeit.* Wiesbaden, 1952.

بخش پنجم

برای بررسیهای منابع نگاه کنید به:

Barthold, *Turkestan,* «Introduction - Sources», PP. 18 - 24; Nazim, *Sultan Mahmud,* chapter on «Authorities», PP. 1 - 17; Bosworth, *The Ghaznavids,* «Note on the Sources», PP. 7 - 24, and «Bibliography», PP. 308 - 14; Bosworth, «Early Sources for the History of the First Four Ghaznavid Sultans (977 - 1041)», IQ, vol. v11 (1963), PP. 3 - 22. The relevant items in the bibliographies in Spuler, *Iran in früh - islamischer Zeit,* PP. 532 -94, and Rypka *et al.*, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968), PP. 751 - 861, should also be consulted.

۱ــ منابع اصلی

ابن‌الاثیر، الکامل فی‌التاریخ، چاپ ک. ی. تورنبرگ، لیدن، ۷۶ - ۱۸۵۱م
ابن‌الجوزی، المنتظم، حیدرآباد، ۹ -۱۳۵۷ق /۴۱ -۱۹۳۸م
بنداری، زبدة‌النصره و نخبة‌العصره، چاپ م. ت. هوتسمادر

Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoucides, vol. 11. Leiden, 1889.

بیهقی، ابوالفضل، تاریخ مسعودی، چاپ غنی و فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش /۱۹۴۵م، ترجمهٔ آ. ک. آرندز با نام

Istorya Mas'uda (1030 - 1041), 2 nd. Moscow, 1969.

بیهقی، ظهیرالدین ابوالحسن علی‌بن زید، تاریخ بیهق، چاپ ا. بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش /۱۹۳۸م
جرباذقانی، ترجمهٔ تاریخ یمینی، چاپ علی قویم، تهران، ۱۳۳۴ش /۱۹۵۷م

جوزجانی، طبقات ناصری، چاپ عبدالحی حبیبی، کابل، ۳-۱۳۴۲ش /۴-۱۹۶۳م. ترجمهٔ راورتی، لندن ۹۹ - ۱۸۸۱م
راوندی، راحةالصدور و آیةالسرور، چاپ م. اقبال، لندن، ۱۹۲۱م (انتشارات اوقاف گیب، سری جدید، ۲ جلد)
رشیدالدین، جامع التواریخ، ۲ جلد، بخش چهارم، چاپ آ. آتش با نام
Sultan Mahmud ve Devrinin Taribi. Ankara, 1957.
شبانکاره‌ای، مجمع الانساب والتواریخ، نسخهٔ خطی استانبول، ینی کامی ۹۰۹
ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق نامه، چاپ ا. افشار، تهران، ۱۳۳۲ش /۱۹۵۳م
عتبی، التاریخ الیمینی، با تقریظ منینی، قاهره، ۱۲۸۶ق /۱۸۶۹م
فخرمدبر، آداب الملوک و کفایةالمملوک، نسخهٔ خطی ایندیاافیس، شمارهٔ ۶۴۷.
فضلی، سیف‌الدین، آثارالوزراء، چاپ جلال‌الدین ارموی، تهران، ۱۳۳۷ش /۱۹۵۹م
قزوینی، حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، چاپ عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش /۱۹۶۰م
کرمانی، ناصرالدین کرمانی، نسایم‌الاسحار، چاپ جلال‌الدین ارموی، تهران، ۱۳۳۷ ش/۱۹۵۹م
کیکاوس بن اسکندر، قابوس‌نامه، چاپ ر. لوی، لندن، ۱۹۵۱ (انتشارات اوقاف گیب (سری جدید، ج ۱۸) ترجمهٔ لوی با نام
A Mirror for Princes. London, 1951.
گردیزی، زین‌الاخبار، چاپ م. ناظم، برلین، ۱۹۲۸، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش /۱۹۶۸م
نظام‌الملک، سیرالملوک (سیاستنامه)، چاپ هیوبرت دارک، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۷ ش /۱۹۶۸م. ترجمهٔ دارک با نام
The Book of Government or Rules for Kings. London, 1960.
نظامی، عروضی سمرقندی، چهار مقاله. چاپ م. قزوینی، لندن، ۱۹۱۰م. ترجمهٔ ادوارد براون با نام
Revised Translation of the Chahar Maqala. London, 1921 (GMS, o. s. vol. x1 (1, 2)).
هلال الصابی، تاریخ در
The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate' vols. 111, v1, ed. H. F. Amedroz and D. S. Margoliouth. Oxford, 1920 - 1.
تاریخ سیستان، چاپ بهار، تهران. ۱۳۱۴ش /۱۹۳۵م

۲-منابع فرعی

خلیل‌الله خلیلی، «غزنویان» در تاریخ افغانستان، ۳ جلد، کابل، ۱۳۳۶ش /۱۹۵۷م
Barthold, W. *Turkestan down to the Mongol Invasion.* London, 1928; new ed. 1968 (GMS, n. s. vol. v).

«A History of the Turkman People» in *Four Studies on the History of Central Asia,* vol. 111. Leiden, 1962.

Biberstein - Kazimirsky, A. de. *Ménoutchehri, poète persan du onzième siècle de notre ére.* Paris, 1886. (Includes a detailed résumé of Baihaqi's *Tarikh-i Mas' üdi.*)

Bombaci, A. «Ghaznavidi»in *Enciclopedia Universale dell' Arte,* vol.v1 (Venice - Rome), PP. 6 - 15.

Bosworth, C. E. «Ghaznevid Military Organisation». *Der Islam,* vol. xxxv1 (1960), PP. 37 - 77.

«The Imperial Policy of the Early Ghaznawids». *IS*, vol. 1 (3) (1962), PP. 49 - 82.

«The Titulature of the Early Ghaznavids». *Oriens,* vol. xv (1962), PP. 210 - 33. *The Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran* 994 - 1040. Edinburgh, 1963; 2 nd ed. Beirut, 1974.

Bosworth, C. E. «Mahmud of Ghazna in Contemporary Eyes and in Later Persian literature». *Iran*, vol. 1v (1966), PP. 85 - 92.

«The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids» . *Iran,* vol. vI (1968), PP. 33 - 44.

«TheTurks in the Islamic Lands up to the Mid - 11th Century». *philolo - giae Turcicae Fundamenta,* vol. 111 (Wiesbaden, 1971).

«Ghazna», *EI,* 2 nd ed.

«Dailamis in Central Iran: the Kakuyids of Jibal and Yazd». *Iran,* vol. v111 (1970), PP. 73 - 95.

«Kakwayhids», *EI,* 2 nd ed.

Browne, E. G. *A Literary History of Persia,* vol. 11. London, 1906.

Cahen, C. «Le Malik - Nâmeh et l'histoire des origines seljukides». *Oriens,* vol. 11 (Leiden, 1949), PP. 31 - 65.

Dames, M. L. «Mahmud of Ghazna», *EI*, 1st ed.

Elliot, Sir H. M. and Dowson, J. *The History of India as Told by Its Own Historians,* 11*: The Muhammadan Period.* London, 1869. (Corrected by S. H.

Hodivala in *Studies in Indo - Muslim History.* Bombay, 1939.)

Ganguly, D. C. «Ghaznavid Invasion» in *The History and Culture of the Indian People,* v: *The Struggle for Empire* (Bombay, 1966), PP. 1 - 23.

Gelpke, R. *Sultan Mas' ud I. von Gazna. Die drei ersten Jahre seiner Herrs -*

chaft (421 / 1030 - 424 / 1033). Munich, 1957.

Habib, M. *Sultan Mahmud of Ghaznin*. Delhi, 1951.

Haig, Sir Thomas W. «The Yamini Dynasty of Ghazni and Lahore» in *Cambridge History of India,* vol. 111: *Turks and Afghans*. Cambridge, 1928.

Nazim, M. *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna,* Cambridge, 1931.

«The Pand - Namah of Subuktigin». *JRAS* (1933), PP. 605 - 28.

Pritsak, O. «Der Untergang des Reiches des Oguzischen Yabgu». *Fuad Köprülü Armagani* (Istanbul, 1953), PP. 397 - 410.

Ray, H. C. *The Dynastic History of Northern India (Early Mediaeval Period),* vol. 1. Calcutta, 1931.

Sachau, E. «Zur Geschichte und Chronologie von Khwârazm». *SBWAW,* vol. Lxx111 (1873), PP. 471 - 506; vol. Lxx1v (1873), PP. 285 - 330.

Schlumberger, G. «Le Palais ghaznévide de Lashkari Bazar». *Syria,* vol. xx1x (1952), PP. 251 - 70.

Shafi, I.M. «Fresh Light on the Ghaznavids». *IC,* vol. x11 (1938), PP. 189-234.

Sourdel - Thomine, J. «Ghaznavids. Art and Monuments», *EI,* 2 nd ed.

Spuler, B. *Iran in früh - islamischer Zeit*. Wiesbaden, 1952.

«Ghaznavids», *EI,* 2 nd ed.

Zakhoder, B. N. «Selçuklu Devletinin Kurulusu Sirasinda Horasan». *Belleten,* vol. x1x (Ankara, 1955), PP. 491 - 527.

بخش ششم

الف. منابع فارسی و عربی

ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، ۲ جلد، چاپ عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش /۱۹۴۲م

ابن حوقل، المسالک و الممالک، چاپ ج. ه. کرمر، لیدن- لایپزیگ، ۹-۱۹۳۸ (BGA,VOL.II)

ابن ظافر الازدی، اخبار الدول المنقطعه (۱) دربارهٔ دودمان ساجی:
in G. W. Freytag (ed.), *Locmani Fabulae*. Bonn, 1823.

(۲) دربارهٔ دودمان زیاری: نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آمبروزیان، میلان G/6

ابن عنبه، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، چاپ م.ح. آل الطالقانی، نجف، ۱۹۶۱م

ابن واصل، تاریخ صالحی (گزیده) در چاپ ب. دورن،
Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des kaspischen Meeres, vol. 1v. St Petersburg, 1858.

اولیاءالله، تاریخ رویان، چاپ ع. خلیلی، تهران، ۱۳۱۳ ش /۱۹۳۴م

بطحانی، یوسف‌بن‌الحسین، کتاب الافاده فی‌تاریخ ائمه‌الساده، نسخهٔ خطی، برلین، گلاسر ۳۷
بلاذری، فتوح‌البلدان، چاپ دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م
بیهقی، ابوالفضل، تاریخ مسعودی، چاپ غنی و فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش /۱۹۴۵م
روذراوری، نگاه کنید به‌مسکویه
سبت‌ابن الجوزی، مرآت الزمان فی تاریخ‌الاعیان، چاپ علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م
سهمی، تاریخ جرجان، حیدرآباد، ۱۳۶۹ق /۱۹۵۰م
صابی، ابواسحق ابراهیم، کتاب التاجی فی‌اخبار الدولة الدیلمیه، نسخهٔ خطی ناقص، صنعا، اعظم مسجد
طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ۱۰ جلد، چاپ دخویه و دیگران، لیدن، ۱۹۰۱-۱۸۷۹م
عریب، سعدالقرطبی، صلة تاریخ طبری، چاپ دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م
قطران، دیوان. چاپ م. نخجوانی، تبریز، ۱۳۳۳ش /۱۹۵۴م
کیکاوس‌بن‌اسکندر، قابوس نامه، چاپ ر. لوی، لندن، ۱۹۵۱ (انتشارات اوقاف‌گیب، سری جدید ج ۱۸). ترجمهٔ لوی با نام
A Mirror for Princes. London, 1951.
مجهول المؤلف، حدود العالم، ترجمهٔ و. مینورسکی. لندن، ۱۹۳۷م (انتشارات اوقاف گیب، سری جدید، ج ۱۱)
محلی، کتاب الحدائق الوردیه فی‌مناقب ائمة الزیدیه، ۲ جلد، نسخهٔ خطی، وین، هوف بیبلیوتک، گلاسر ۱۱۶
مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، چاپ م. ح. تسبیحی، تهران، ۱۹۶۶م
مسعودی، مروج الذهب، ۹ جلد، چاپ و ترجمهٔ باربیه دمنار و پاوه دکورتل، پاریس، ۷۷ - ۱۸۶۱م
مسکویه، تجارب‌الامم، با ذیلهای روذراوری و هلال الصابی، چاپ و ترجمهٔ ه. ف. آمدروز و د. س. مارگولیوث در
Eclipse of the ‘Abbasid Caliphate, 6 vols. Oxford, 1920 - 1.
مقدسی، احسن‌التقاسیم، چاپ دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م (BGA, vol. III)
منجم باشی، احمدبن‌لطف‌الله، صحایف الاخبار، (۱) دربارهٔ دودمان شدادی: در (چاپ) و. مینورسکی،
Studies in Caucasian History. London, 1953.
(۲) دربارهٔ دودمانهای یزیدی و هاشمی: در (چاپ) و. مینورسکی،
A History of Sharvan and Darband in the 10 *Yth* - 11*th Centuries*. Cambridge, 1958.
هلال الصابی، نگاه کنید به‌مسکویه
همدانی، محمدبن‌عبدالملک، تکملة تاریخ الطبری، چاپ دوم، چاپ آ. ی. کنعان، برلین، ۱۹۶۱م
یاقوت، معجم‌البلدان، ۶ جلد، چاپ ف. و وستنفلد، لایپزیگ، ۷۳ - ۱۹۶۶م

یعقوبی، تاریخ، ۲ جلد، چاپ م. ت. هوتسما، لیدن، ۱۸۸۳م
یوسف الجیلانی، کتاب الی عمران بن الحسن بن ناصر الهمدانی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آمبروزیان، سیلان BS3.

ب. منابع ارمنی، گرجی و یونانی

Anonymous Georgian chronicle. *Histoire de la Géorgie, tr.* M. Brosset. St Petersburg, 1849 - 51.

Hovhannes Catholicos. *Jean VI dit Jean Catholicos, Histoire d' Arménie,* tr. Saint - Martin. Paris, 1841.

Matheos Urhayetsi. *Chronique de Mathieu d' Edesse,* tr. E. Dulaurier. Paris, 1858.

Skylitzes, Ioannes. *Excerpta ex breviario historico,* ed. I. Bekker in Cedrenus, Georgius. *Historiarum Compendium.* Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, vol. XXXV. Bonn, 1839.

Stepanos Asolik. *Des Stephanos von Taron armenische Geschichte,* tr. H. Gelzer and A. Burckhardt. Leipzig, 1907.

Stepanos Orbelian. *Histoire de la Siounie,* tr. M. Brosset. St Petersburg, 1864-6.

Thomas Ardzruni. *Histoire des Ardzrouni,* tr. M. Brosset in *Collection. d'historiens arméniens,* vol. I. St Petersburg, 1874.

Vardan Areveltsi. *Universal History,* tr. M. Emin (into Russian). Moscow, 1861.

۲ـ منابع فرعی

ستوده، م. از آستارا تا استراباد، ۱۰ جلد (۱) تهران، ۱۳۴۹ش /۱۹۷۰م
کسروی، احمد، شهریاران گمنام، تهران، ۱۳۳۵ش /۱۹۵۷م
مینوی، م. در ص. هدایت و م. مینوی، مازیار، تهران، ۱۳۲۰ش /۱۹۴۲م

Amedroz, H. F. «On a Dirham of Khusru Shah of 361 A. H., etc.» *JRAS* (1905), PP. 471 - 84.

Bikov, A. A. «Daysam ibn Ibraxim al - Kurdi i ego monety». *Epigrafika Vostoka,* vol. X (Moscow, 1955).

Bosworth, C. E. «On the Chronology of the Ziyarids in Gurgan and Tabaristan». *Der Islam,* vol. XL (1964).

Cahen, C. «La première pénétration turque en Asie - Mineure». *Byzantion,* vol. XVLLL (1948).

«Qutlumush et ses fils avant l' Asie - Mineure». *Der Islam,* vol. XXXIX (1964).

Canard, M. *Histoire de la dynastie des H' amdanides de Jazîra et de Syrie,* vol. LI. Algiers, 1953.

Casanova, P. «Les Ispehbeds de Firîm» in T. W. Arnold and R. A. Nicholson (eds.), *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne.* Cambridge, 1922.

Defrémery, M. «Mémoire sur la famille des Sadjides». *J A,* 4 th series, vols. IX, X (1847 - 8).

Dunlop, D. M. *The History of the Jewish Khazars.* Princeton, 1954.

Huart, C. «Les Ziyârides». *Mémoires de l' Institut National de France, Académie des Inscriptions et Belles - Lettres,* vol. XLII (1922).

«Les Mosâfirides de l' Adherbaidjân» in T. W. Arnold and R. A. Nicholson (eds.), *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne.* Cambridge, 1922.

Madelung, W. *Der Imam al - Qasim b. Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen.* Berlin, 1966.

«Abu Ishaq al - Sàbi on the Alids of Tabaristan and Gilan». *JNES,* vol. XXVI, 1967.

«The Alid Rulers of Tabaristan, Daylaman and Gilan». *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici.* Naples, 1967.

«Further Notes on al - Sabi's *Kitab al - Taji*». *IS,* vol. IX (1970).

Marquart, J. «Eransahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i». *AGWG,* n. f. vol. III (2) (1901), PP. 133 ff.

Miles, G. *The Numismatic History of Rayy.* New York, 1938 (*ANSNS,* vol. II).

«The Coinage of the Bàwandids of Tabaristàn» in C. E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam, in Memory of the Late Vladimir Minorsky.* Edinburgh, 1971.

Minorsky, V. *La Domination des Daylamites.* Paris, 1932.

«Mazandaran», «Mazyar», «Musafirids», *EI,* 1 sted. ; «Daylam», *EI,* 2 nd ed. *Studies in Caucasian History.* London, 1953.

A History of Sharvan and Darband in the 10 *th* - 10 *th Centuries.* Cambridge, 1958.

Rabino, H. L. *Mazandaran and Astarabad.* London, 1928.

«Les Provinces caspiennes de la Perse. Le Guilan». *Revue du monde musulman,* vol. XXXII (Paris, 1917).

Stern, S. M. «The Early Isma'ili Missionaries in North-west Persia and in Khurasan and Transoxania». *BSOAS*, vol. XXIII (1960), PP. 56-90.

«The Coins of Amul». *NC,* 7 th series, vol. VII (1967).

Vasmer (Fasmer), R. R. «O monetax Sadzidov» in *Izvestiya obshchestva obsledovaniya i izucheniya Azerbaidzana,* vol. V. Baku, 1927.

«Die Eroberung Tabaristàns durch die Araber zur Zeit des Chalifen al-Mansur». *Islamica,* vol. III (Leipzig, 1927), PP. 86-150.

«Zur Chronologie der Gastaniden und Sallariden». *Islamica,* vol. III (Leipzig, 1927), PP. 165-86.

بخش هفتم

۱ـمنابع عربی و فارسی

ابراهیم‌بن هلال الصابی، ابواسحق، المختار من رسائل ابواسحق الصابی، چاپ شکیب ارسلان، بیروت، ۱۹۶۶م

ابن‌الاثیر، الکامل فی‌التاریخ، مجلدات ۸ و ۹، قاهره، ۱۳۰۳ق /۶-۱۸۸۵م

ابن‌بلخی، فارسنامه، چاپ گ. لسترنج و ر.ا. نیکلسون، لندن، ۱۹۲۱م (انتشارات اوقاف گیب، سری جدید، ج ۱)

ابن‌تغریبردی، ابوالمحاسن جمال‌الدین یوسف، النجوم زاهراه فی‌ملوک مصرو القاهره، چاپ و. پوپر. برکلی - لیدن، ۲۹-۱۹۰۹م

ابن‌الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، المنتظم فی‌تاریخ الملوک والامم، بخشهای ۱۰ —۵، حیدرآباد، ۸ - ۱۳۵۷ق/ ۹ - ۱۹۳۸م

ابن‌حوقل، المسالک‌والممالک، چاپ ج. ه. کرمر، لیدن - لایپزیگ، ۹-۱۹۳۸م (*BGA*,vol. II)

ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، (*Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*)، ٤ جلد، ترجمهٔ داسلین، پاریس -لندن، ۷۱-۱۸٤۳م

ابودلف مسعر، سفرهای ابودلف مسعربن مهلهل در ایران، متن با ترجمهٔ و. مینورسکی، قاهره، ۱۹۵۵م.

ترجمهٔ پ. گ. بولگاکوف و آ. ب. خالدوف، مسکو، ۱۹۶۰م

ابونعیم، *Geschichte Isbahans*، ۲ جلد، چاپ اسون ددرینگ، لیدن، ٤-۱۹۳۱م

تنوخی، ابوعلی المحسن، نشوار المحاضره، بخشهای ۱، ۲ و ۳، چاپ د. س. مارگولیوث. دمشق، ۳۰-۱۹۲۱م. ترجمهٔ مارگولیوث با نام

The Table Talk of a Mesopotamian Judge, Parts 1, 11, vIII. Oxford, 1921-32.

ثعالبی، عبدالملک، یتیمة‌الدهر، ٤ جلد، دمشق، ١٣٠٤ق/ ١٨٨٦م
حمزة بن‌الحسن الاصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، ٢ جلد، چاپ ج. م. گوتوالد، سن پطرزبورگ ـ لایپزیگ، ٨-١٨٤٤م
Hamzae Ispahanensis annalium libri x.
روذراوری، ابوشجاع، نگاه کنید به‌مسکویه
زرکوب شیرازی، ابوالعباس احمد، شیراز نامه، چاپ بهمن کریمی، تهران، ١٣٥٠ق/ ١٩٣١م
صاحب‌بن‌عباد، ابوالقاسم اسماعیل، رسائل صاحب‌بن عباد، چاپ عبدالوهاب عظام و شوقی ضیف، قاهره، ١٩٤٧م
صولی، ابوبکر محمدبن یحیی، اخبار الراضی و المتقی بالله، ترجمهٔ م. کانارد، الجزیره، ١٩٥٠م
قزوینی، حمدالله مستوفی،
The Geographical part of the Nuzhat al-qulub, tr. G. le Strange. Leiden,1919.
قمی، حسن‌بن‌محمدبن‌حسن، تاریخ قم، چاپ جلال‌الدین تهرانی، تهران، ١٣١٣ش/ ١٩٣٤م
کیکاوس‌بن اسکندر، قابوس نامه، چاپ ر. لوی، لندن، ١٩٥١م (انتشارات اوقاف گیب، سری جدید، ج ٨) ترجمهٔ لوی با نام
A Mirror for Princes. London, 1951.
مافرخی، المفضل‌بن‌سعد، محاسن اصفهان، چاپ جلال‌الدین تهرانی، تهران، ١٩٣٣م
مجهول‌المؤلف، حدود العالم، ترجمهٔ و. مینورسکی، لندن، ١٩٣٧م (انتشارات اوقاف گیب، سری جدید، ج ١١)
Minorsky, V. «Addenda to the Hudud al-'Alam». *BSOAS,* vol. XVII (1955), PP. 250 - 70.
مسکویه، تجارب الامم، باذیلهای روذراوری و هلال‌الصابی، چاپ و ترجمهٔ ه. ف. آمدروز و د. س. مارگولیوث در
The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate, 6 vols. Oxford, 1920 - 1.
مقدسی، احسن‌التقاسیم، چاپ دخویه، لیدن، ١٩٠٦م (*BGA*,vol.III)
المؤیدفی‌الدین، ابونصر. سیرة المؤیدداعی دعاة. ترجمهٔ حیاته لقلمهٔ چاپ محمدکامل حسین، قاهره، ١٩٤٩م
میرخواند، روضة‌الصفا، ١٠ جلد، تهران، ٩-١٩٣٨م
Mirchond's Geschichte der Sultane aus dem Geschlechte Bujeh, ed. and tr. F. Wilken. Berlin, 1835.
نظام‌الملک، سیاستنامه، ترجمهٔ ک. ای. شابینگر فریهرفون شاوینگن، فریبورگ ـ مونیخ، ١٩٦٠م
هلال الصابی، رسوم دارالخلافه، چاپ میخائیل عواد. بغداد، ١٣٨٣ق/ ١٩٦٤م و نگاه کنید به‌مسکویه
همدانی، محمدبن عبدالملک، تکملة تاریخ طبری، چاپ البرت یوسف کنعان، بیروت، ١٩٦١م
هنرفر، لطف‌الله، گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ١٣٤٤ش/ ١٩٦٦م

یاقوت، معجم البلدان، ٥ جلد، بیروت، ۱۳۷٤ق/ ۱۹۵۵م.

۲-بررسیهای کلی و تك نگاریها، بایگانیها و سکه‌ها

Amedroz, H. F. «Three Years of Buwaihid Rule in Baghdad, A. H. 389-93». *JRAS* (1901, PP. 501-36, 749-86.

«The Vizier Abu-Fadl b. al-'Amid from the ,Tajarib al Umam' of Abu ,Ali Miskawaih'. *Der Islam,* vol. III (1912), pp. 323-51.

«An Embassy from Baghdad to the Emperor Basil II». *JRAS* (1914), PP. 916 ff.

Bahrami, M. «A Gold Medal in the Freer Gallery of Art» in *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld.* New York, 1952.

Bivar, A. D. H. and S. M. Stern. «The Coinage of ,Uman under Abu Kali-jar the Buwayhid». *NC,* 6 th series. vol. 18 (1958), PP. 147-56.

Bosworth, C. E. «The Imperial Policy of the Early Ghaznavids». *IS,* vol. 1 (3) (1962), PP . 49-82.

Bowen, H. «The Last Buwayhids». *JRAS* (1929), PP. 225-45.

Bürgel, *J. C. Die Hofkorrespondenz, Adud ad-Daulas und ihr Verhältnis zu anderen historischen Quellen der frühen Buyiden.* Wiesbaden, 1965.

Busse, H. *Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Iraq* (945-1055). Beirut, 1969.

Cahen, C. «Quelques problèmes économiques et fiscaux de l'Iraq buyide d'aprés un traité de mathématiques». *AIEO*, vol. x (1952), PP. 326-63.

«L' Evolution de l' iqta,». *AESC*, vol. VIII (1953), PP. 25-52.

«Une correspondance buyide inédite» in *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida,* vol. 1 (Rome, 1956), PP. 83-97.

Note pour l' histoire de la himaya» in *Mélanges L. Massignon* (Damascus, 1956), PP. 287-303.

Canard, M. *Histoire de la dynastie des H' amdanides de Jazîraetde Syrie.* Algiers, 1953.

Covernton, J. G. «Two Coins Relating to the Buwayhid and 'Okaylid Dynasties of Mesopotamia and Persia». *NC*, 4 th series, vol. III (1903), PP. 177-89.

Frye, R. N. «Die Wiedergeburt Persiens um die Jahrtausendwende». *Der Islam*, vol. XXXV (1960), PP. 42-51.

«The Charisma of Kingship in Ancient Iran». *IA,* vol. IV (1964), PP.

36 - 54.

Hasan, Saeed. *The Early History of the Buwaihids*. Allahabad, 1948.

Houtsma, M. T. «Zur Geschichte der Selguqen von Kerman». *ZDMG*. vol. XXXIX (1885), PP. 362 - 402.

Houtum - Schindler, A. *Eastern Persian Irak*. London, 1897.

Huart, C. «Les Banou - Annaz». *Syria* (1922), PP. 66 - 79, 265 - 79.

Kabir, Mafizullah. *The Buwayhid Dynasty of Baghdad* (334 / 946 - 447 / 1055). Calcutta, 1964.

Khan, M. S. «The Eye - Witness Reporters of Miskawaih's Contemporary History». *IC*. vol. XXXVIII (1964), PP. 295 - 313.

«A Manuscript of an Epitome of al - Sàbi's Kitab al - Tàgi». *Arabica*, vol. XII (Leiden, 1965), PP. 27 - 44.

Lambton, A. K. S. «An Account of the Tarikhi Qumm». *BSOAS*, vol. XII (1948), PP. 586 - 96.

Lane - Poole, Stanley. *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, vols. I - III (London, 1875 - 7), vol. IX (London, 1889).

«Fasti Arabici IV». *NC*, 3 rd series, vol. VI (1886), PP. 227 - 32.

Madelung, W. «Fatimiden und Bahrainqarmaten». *Der Islam*, vol. XXXIV (1959), PP. 34 - 88.

Makdisi, G. *Ibn, Aqil et la résurgence de l' Islam traditionaliste au XIe siècle* (*Ve siècle de l' Hégire*). Damascus, 1963.

Markov, A. K. *Inventarnyi katalog musul' manskix monet Imperatorskago Ermitaza*. St Petersburg, 1896.

Miles, George G. *The Numismatic History of Rayy*. New York, 1938.

«A Portrait of the Buyid Prince Rukn al - Dawla». *ANSMN*, vol. XI (1964), PP. 283 - 93.

Minorsky, V. *La Domination des Dailamites*. Paris, 1932.

Nöldeke, A. *Das Heiligtum al - Husains zu Kerbela*. Berlin, 1909.

Ostrup, Johannes. *Catalogue des monnaies arabes et turques du Cabinet Royal des Médailles du Musée National de Copnhague*. Copenhagen, 1938.

Schwarz, P. *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*. Leipzig, 1929-35.

Spuler, B. *Iran in früh - islamischer Zeit*. Wiesbaden, 1952.

Zambaur, E. von. «Nouvelles Contributions à la numismatique orientale.

Monnaies inédites ou rares des dynasties Musulmanes de la collection de l' auteur». *NZ*, vol. XLVII (n. f. vol. VII) (1914).

بخش هشتم

For general information: W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion,* ed. C. E. Bosworth (London, 1968); Ziya Bunyatov, *Azerbaidzan v 7-9 vv.* (Moscow, 1965); C. Cahen, «Histoire economico-sociale et islamologie» in *Correspondance d' Orient,* vol. v (Brussels, 1961); M. A. Shaban, *The' Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970); B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit* (Wiesbaden, 1952); and with reserve, J. wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902).

On juridical sources: C. Cahen, «Note sur l' utilisation des ouvrages de droit musulman pour l' histoire» in *Atti dell Terzio Congresso di Studi arabi ed islamici* (Naples, 1967).

For geography and cities: Xavier de Planhol, *Les Fondements géographiques de l' histoire de l' Islam* (Paris, 1968) and the review in *JESHO*, vol. XII (1969), PP. 218-20; N. Pigulevskaya, *Les Villes de l' état iranien* (Paris, 1963); A. Hourani and S. Stern (eds.), *The Islamic City* (Oxford, 1970), especially the article of J. Aubin; A. K. S. Lambton, *Islamic Society in Persia* (London, 1954). Still useful are A. Mez, *The Renaissance of Islam* (Patna, 1937); I. M. Lapidus (ed). , *Middle Eastern Cities* (Berkeley, 1969); article by O. Tskitishvili in *JESHO,* vol. XIV (1971), PP. 311-20.

On Siraf: see various articles in *Iran.*

On taxation and commerce: C. Cahen, «L' Evolution de l' iqta'», *AESC,* vol. VIII (1953), PP. 25-52; A. K. S. Lambton, *Islamic Society in Persia* (London, 1954); D. C. Dennett, *Conversion and Poll Tax in Early Islam* (Cambridge, Mass., 1950); F. Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period* (Copenhagen, 1950); A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (Oxford, 1953); C. Cahen, «Reflexions sur le waqf ancien», *Studia Islamica,* vol. XIV (Paris, 1961); C. Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l' Asie musulmane du Moyen Age», *Arabica,* vols. V, VI (Leiden, 1958-9); R. B. Serjeant, «Materials for a History of Islamic Textiles», *AI*, vols. IX - XIV (1942-8) (and see under *Textiles,* P. 681); H. J. Cohen, «The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents», *JESHO,* vol. XIII (1970),

P. 16; C. Cahen, «Quelques problèmes concernant l' expansion économique musulmane au haut Moyen Age», *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo,* vol. XIII (Spoleto, 1965), PP. 391-432; R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur, A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge, Mass., 1972); *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l' Ocean Indien,* ed. M. Mollat (Paris, *de commerce en Orient et dans l'Ocean Indien,* ed. M. Mollat (Paris, 1970); and the translations from Arabic texts made by A. Ben Shemesh under the title *Taxation in Islam* (Leiden, 1965-9).

بخش نهم

Items are listed in the order in which subjects are discussed in the text. *General*

Grabar, O. *The formation of Islamic Art.* New Haven, Conn., 1973. *Architecture.*

Godard, A. «Les Anciennes Mosquées de l' Iran». *Athar-Iran,* vol. 1 (1936) and *L'Art de l'Iran* (Paris, 1962), PP. 321 ff.

Pugachenkova, G. A. *Puti Razvitiya Arxitektury Yuznogo Turkmenistana.* Moscow, 1958. *Istoriya Iskusstv Uzbekistana.* Tashkent, 1965.

Nilsen, V. A. *Arxitektura Srednei Azii V-VIII vv.* Tashkent, 1966. *Mosques*

Siraf: D. Whitehouse. «Excavations at Siraf, Second Interim Report». *Iran* vol. VII (1969), fig. 2.

Nayin: S. Flury and H. Viollet. «Un monument des premiers siècles de l'hégire». *Syria,* vol. II (1921).

Damghàn: A. Godard. «Le Tari Khana de Damghan». *Gazette des Beaux Arts,* 6th series, vol. XII (Paris, 1934).

Marv: Pugachenkova. *Iskusstvo Turkmenistana,* P. 112.

Samarqand: A. Yakubovskii. «Arxeologicheskoe Izucenie Samarkanda». *Trudy Otdela Vostoka Ermitaza,* vol. II (1940), P. 303.

Yazd: M. Siroux, «La Masjid-e-Djum'a de Yezd». *BIFAO,* vol. XLIV (1947), P. 128, fig. 3.

Damavand: M. B. Smith. «Material for a Corpus of Early Islamic Architecture». *AI,* vol. II (1935).

Isfahan: A. Godard. «Les Anciennes Mosquées de l' Iran», *op. cit.* E. Galdieri, *Isfahan, masjid-i jum'a,* vols. 1, II. Rome, 1972-3.

Gurgan: A. Dietrich. «Die Moscheen von Gurgan zur Omaijedenzeit». *Der Islam,* vol. XL (1964).

Qum: *Tarikh - i Qumm* (Tehran, 1935), PP. 36 - 8, and A. Houtum - Schindler, *Eastern Persian Iraq* (London, 1897), PP. 64 - 5.

Yazd - i Khwàst: M. Siroux, «La Mosquée Djum'a de Yezd - i Khast». *BIF-AO*, vol. XLIV (1947).

Secular buildings

O. Grabar. «The Earliest Commemorative Structures». *AO,* vol. VI (1969).

A. Godard, «Les Anciennes Mosquées de l' Iran», *op. cit.*

Hunarfar, Lutf - Allah. *Ganjina - yiathar - i tarikhi - yi Isfahan* (Isfahàn, 1966), P. 51. E. Diez. «Die Siegestürme in Ghazna als Weltbilder». *Kunst des Orients,* vol. I (Wiesbaden, 1950).

Samanid mausoleum in Bukhara: L. Rempel in *BAIP AA,* vol. IV (1935).

Arab - ata: G. A. Pugachenkova. *Iskusstvo Zodcix Uzbekistana.* Tashkent, 1963.

Qyrq - qyz: B. Veimarn. *Iskusstvo Srednei Azii* (Moscow, 1940), P. 22.

E. Herzfeld. «Damascus I». *AI,* vol. IX (1942), P, 34, figs. 24 - 50

Lashkari Bazar: D. Schlumberger. «Le Palais ghaznévide». *Syria,* vol. XXIX (1952).

The Samarra bevelled style: R. Ettinghausen in *Archaeologica in Memoriam E. Herzfeld.* New York, 1952.

Ceramics.

A. Lane. *Early Islamic Pottery.* London, 1947.

A Survey of Persian Art, vol. IV (Oxford, 1938 - 9), PP. 1446 ff.

C. Wilkinson. *Iranian Ceramics.* New York, 1963.

Nishapur, Pottery of the Early Islamic Period. New York, 1973.

Inscriptions on pottery.

O. G. Bolshakov. «Arabskie Nedpisi na Polivnoi Keramike». *Epigrafika Vostoka,* vols. XII - XVIII (1958 - 67).

L. Volov. «Plaited Kufic on Samanid Epigraphic Pottery». *AO,* vol. VI(1966).

Glass

R. W. Smith. *Glass form the Ancient World* (Corning, N. Y. , 1957), PP. 227 ff.

M. G. Lukens, «Medieval Islamic Glass». *Bulletin of the Metropolitan Museum of New York* (Feb. 1965).

Silver and gold

I. I. Smirnov. *Vostocnoe Serebro*. St Petersburg, 1909.

D. Barrett. *Islamic Metalwork in the British Museum*. London, 1949.

O. Grabar. *Persian Art before and after the Mongol Invasion* (Ann Arbor, 1959), no. 14.

O. Grabar. *Sasanian Silver*. Ann Arbor, 1967.

Bronze vessels

U. Scerrato. «Oggetti metallici di età islamica in Afghanistan». *AIUON,* vol. XIV (1964), PP. 673 - 714.

R. Ettinghausen. «The Wade Cup». *AO,* vol. II (1957).

Textiles (for sources)

R. B. Serjeant. «Materials for a History of Islamic Textiles». *AI,* vols. IX - XIV (1942 - 8). Reprinted in book form as *Islamic Textiles, Material for a History up to the Mongol Conquest*. Beirut, 1972.

G. Wiet. *Soieries persanes*. Cairo, 1948.

F. E. Day in *AI,* vols. XV - XVI (1951), PP. 231 - 51.

D. G. Shepherd and E. Kuhnel. «Buyid Silks» in *A Survey of Persian Art,* vol. XIV (Oxford, 1967).

بخش دهم

For the Arab - Sasanian coinage see John Walker in *A Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum,* vol. I: *A Catalogue of the Arab - Sassanian Coins* (London, 1941), hereinafter referred to as *B. M. Cat* I.

On the Bukharan coinage *idbid.*, PP. IXXX - XCVII, 162 - 9 and note 3; Frye, Richard N. (ed.), *Sasanian Remains from Qasr - i Abu Nasr* (Cambridge, Mass. , 1973), Miles, George C. , «The Coins», PP. 26 - 36; Gaube, Heinz, *Arabosasanidische Numismatik* (Brunswick, 1973).

On general Islamic coinage in Iran see Brown, Helen W. Mitchell, «Oriental Numismatics», in *A Survey of Numismatic Research,* 1966 - 1971, vol. II (International Numismatic Commission, New York, 1973), PP. 315 - 46; Miles, G. C. , *The Numismatic History of Rayy,* New York, 1938 (*ANSNS,* vol. II); Miles, George C. , *Excavation Coins From the Persepolis Region, ANSNNM,* no. 143 (1959), hereinafter referred to as Miles, *Persepolis Region.*

For Islamic mint names in general (excluding India) see Zambaur, E. von,

Die Münzprägungen des Islams (Wiesbaden, 1968), supplemented recently by Miles, «Additions to Zambaur's Munzprägungen des Islams», *ANSMN,* vol. XVII (1971), PP. 229 - 33.

On local coinage see Miles, *Persepolis Region,* where the bibliography of earlier literature will be found. A few specimens were described by J. Walker in *Mémoires de la Mission Archéologique en Iran,* vol. XXXVII (Paris, 1960), PP. 49 - 65.

On Byzantine - Arab coin relationships consult Miles, «Byzantine Miliaresion and Arab Dirhem : Some Notes on Their Relationship» in *ANSMN,* vol. IX (1960), PP. 189 - 218.

Tahirid coins: E. von Zambaur, «Contributions à la numismatique orientale», *NZ* (1905), PP. 119 - 42. An important monograph on Saffarid coins is R. Vasmer's «Uber die *M*unzen der Saffariden und ihr Gegner in Fàrs und Hurasan», *NZ* (1930), PP. 131 - 62. For a *dirham* hoard containing Saffarid coins, quite possibly the property of a soldier in Ya' qùb b. al - Laith's army, see Miles, «Trésor de dirhems du IXe siècle», *Mémoires de la Mission Archéologique en Iran,* vol. XXXVII (Paris, 1960), PP. 67 - 145.

Sajid coins: The coinage of the Sajids is discussed in a detailed monograph by R. Vasmer, «O monetax Sadzidov» in *Izvestiya Obsledovaniya i Izuceniya Azerbaidzana,* no. 5 (Baku, 1927), PP. 22 - 48. Cf. *NHR,* nos. 155C, 156A, B.

Alid coins: For some very curious 'Alid dirhams of the early 3 rd / 9 th century, see Miles, «Al - Mahdi al - Haqq, Amir al - Mu' minin», *RN* (1965), PP. 329 - 41, where references will be found to a number of other revolu tionary issues.

Ja' farids of Tiflis: See E. A. Pakhomov, *Moneti Gruzii* (*Zap. Num. Otd. Imp. Russ. Arxeol. Obscestva*), vol. I (1910), PP. 49 - 52; D. G. Kapanadze in *Vestnik Gosudarstvennogo Muzeya Gruzii,* vol. XII - B (1944), PP. 183 - 90 (in Georgian, with Russian summary).

Justanids of Dailam: See R. Vasmer, «Zur Chronologie der Gastaniden und Sallariden», *Islamica,* vol. III (Leipzig, 1927), pp. 165 - 86, 482 - 5; W. Madelung, «Abu Ishaq al - sàbi on the Alids of Tabaristan and Gilan», *JNES,* vol. XXVI (1967), PP. 52 - 7.

Hasanwaihids of Kurdistan: Miles, «Trésor de dirhems», *op. cit.* P. 145.

Kakwaihids: See Miles, «The Coinage of the Kakwayhid Dynasty», *Iraq,* vol. V (1938), PP. 89 - 104; Miles, «Notes on Kakwayhid Coins», *ANS - MN,* vol. IX (1960), PP. 231 - 6; Miles, «A Hoard of Kakwayhid Dir - hems». *ANSMN,* vol. XII (1966), PP. 165 - 93; Miles, «Another Kakw - ayhid Note», *ANSMN,* vol. XVIII (New York, 1972), PP, 139 - 48, with additional bibliography.

On Samanid coinage: Hennequin, «Grandes Monnaies samanides et ghazna vides de l' Hindu Kush, étude numismatique et historique», *Annales Islamologiques,* vol. IX (Cairo, 1970), PP. 127 - 77.

On Samanid hoards in eastern Europe: M. Czapkiewicz *et al., Skarb monet Arabskich z klukowicz powiat Siemiatycze* (Wroclaw - Warszaw - Krakow, 1964). For a general introduction to the Viking Age hoards, see N. L. Rasmusson in *Commentationes de nummis saeculorum IX - XI in Suecia repertis, Pars Prima* (Stockholm, 1961), PP. 3 - 16; Ulla S. Linder Welin, *s. v. Arabiska mynt in Kulturhistorisk Leksikon för nordisk middelader;* Linder Welin, *Atti Congr. Int. di Numismatica, Roma, Settember* 1961, vol. II (Rome, 1965), P. 499. For a recent investigation of the «silver famine» problem: A. M. Watson, «Back to Gold - and Silver», *The Economic History Review,* vol. XX (London, 1967), PP. 1 - 34.

Buyid coins: No comprehensive treatment of the complex Buyid coinage exists. J. - C. Lindberg's «Essai sur les monnaies coufiques frappées par les Emirs de la famille des Bouides» in *Mémoires de la Société Royale des Antiquaires du Nord* (Copenhagen, 1840 - 4), PP. 193 - 271, was an admirable pioneer work, but an immense amount of material since that date has become available in scattered publications and in unpublished collections. Roy P. Mottahedeh is now engaged in compiling a major corpus and monograph on the subject. Some important data on the coinage drawn from literary sources have been assembled by Claude Cahen in «Quelques Problèmes économiques et fiscaux de l' Irâq Buyide d' après un traité de mathématiques», *AIEO,* vol. X (1952), PP. 338 - 41. On Bùyid «ceremonial» gold Pieces see Sir Thomas W. Arnold in *Painting in Islam* (Oxford, 1928; New York, 1965), Pl. LIX. Cf. J. Walker in *ANS Centennial Publication* (New York, 1958), P. 694, fig. 2.

Qarakhanids: The only numismatic monographs, both limited in their treat - ment, are R. Vasmer's «Zur Münzkunde der Qarahaniden» in *MSOS*

(1930), PP. 83 - 104, and E. A. Davidovitch's «Numizmaticeskie materiali dlya xronologii i genealogii sredneaziatskix Karaxanidov» in *Numizmaticeskii Sbornik* (Moscow, 1957), PP. 91 - 119. See also O. Pritsak, «Die Karachaniden», *Der Islam*, vol. XXXI (1953), PP. 17 - 68, and his article «Kara - Hanlilar» in the Turkish *Islam Ansiklopedisi*, and C. E. Bosworth, «Ilek - Khans», *EI*, 2 nd ed.

بخش یازدهم

۱- آثار عمومی

ابن یونس، ابوالحسن علی‌بن‌عبدالرحمن بن احمد، الزیج الکبیر الحاکمی
(*Le Livre de la grand table Hakémite*), ed. and tr. J. J. A. Caussin de Perceval in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale etc.*, vol. VI (I) (Paris, an XXI de la république), PP. 16 - 240.

بتانی، محمدبن سنان بن‌جابر، الزیج الصابی، ۳ جلد، چاپ و ترجمهٔ لاتین ک.ا. نلینو، میلان، ۱۸۹۹-۱۹۰۷م

خوارزمی، محمدبن‌موسی، الکتاب المختصر فی حساب الجبروالمقابله، چاپ و ترجمهٔ ف. روزن با نام
The Algebra of Mohammed bin Musa. London, 1831.

کتاب صورة الارض، چاپ ه. فان متزیک، لایپزیگ، ۱۹۲۶م

Braunmühl, A. von. *Vorlesungen über die Geschichte der Trigonometrie*, 2 vols. Leipzig, 1900.

Haddad, F. I. and Kennedy, E. S. «Place Names of Medieval Islam». *The Geographical Review*, vol. LIV (New York, 1964), PP. 439 - 40.

Juschkewitsch, A. P. *Geschichte der Mathematik im Mittelalter.* Leipzig, 1964.

Levey, M. *The Algebra of Abu Kamil... in a Commentary by Mordecai Finzi.* Madison, Wisc., 1966.

Levey, M. and Petruck, M. *Kushyar ibn Labban, Principles of Hindu Reckoning.* Madison, Wisc., 1965.

Luckey, P. «Zur Entstehung der Kugeldreiecksrechnung». *Deutsche Mathematik*, vol. V (Leipzig, 1941), PP. 405 - 46.

Nallino, S. «Al - Khwarizmi e il suo rifacimento della geografia di Tolomeo». *Raccolto di scritti editi e inediti*, vol. V (Rome, 1944), PP. 458 - 532.

Neugebauer, O. *The Astronomical Tables of al - Khwarizmi.* Copenhagen, 1962.

Sayili, A. *Abdulhamid ibn Turk'un...* (*Logical Necessities in Mixed Equations*

by 'Abd al-Hamid idn Turk). Ankara, 1962.
The Observatory in Islam. Ankara, 1960.

۲ـ آثار بیرونی

الآثار الباقیه، ۲ جلد، چاپ زاخاو، لایپزیگ، ۱۸۷۸م، ترجمهٔ زاخاو بانام
The Chronology of Ancient Nations. London, 1879.
کتاب التفهیم لاوایل صناعة التنجیم، ترجمهٔ ر. رایت بانام
The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology. London, 1934. Boilot, D. J. «L' D Euvre d' al-Beruni, essai bibliographique» in *Mélanges de l' Institut Dominican d' Etudes Orientales*, vol. II (Cairo, 1955), PP. 161-256.
کتاب فی تحقیق ماللهند...، چاپ ا. زاخاو، لندن، ۱۸۸۸م، لندن، انتشارات شرقی عثمانیه، حیدرآباد ـ دکن، ۱۹۵۸م. ترجمهٔا. زاخاو بانام
Alberuni's India, 2 vols. London, 1910.
القانون المسعودی، ۳ جلد، حیدرآباد ـ دکن، ۶-۱۹۵۴م
تحدیدالاماکن ترجمهٔ جمیل علی با نام
The Determination of the Coordinates of Cities. Beirut, 1967.

بخش دوازدهم

ابن‌سینا، القانون، ترجمهٔ او. ک. گرونر با نام
A Treatise of the Canon of Medicine of Avicenna, Incorporating a Translation of the First Book. London. 1930.
ابن‌قتیبه، عیون الاخبار، ترجمهٔ، ل، کویف با نام
The Natural History Section from a 9 th Century «Book of Useful Knowledge». Paris-Leiden, 1959.
بیرونی، کتاب الصیدله (این کتاب را دکتر زریاب خوئی، استاد دانشگاه تهران ویراسته و آمادهٔ چاپ کرده است)
دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود.کتاب النبات، چاپ ب. لوین (دانشگاه اوپسالا، ۱۰: ۱۹۵۳م).
اوپسالا ـ ویسبادن، ۱۹۵۱م
صفا، ذ. تاریخ علوم عقلی در تمدن‌اسلامی، تهران، ۱۳۳۶ش/ ۱۹۵۷م
عیسی‌بک، احمد، تاریخ البیمارستانات فی‌العهدالاسلامی، دمشق، ۱۹۳۹م،
تاریخ النبات عندالعرب، قاهره، ۱۹۴۴م
کندی، یعقوب‌بن‌اسحق، الاقرابادین، چاپ و ترجمهٔم. لوی با نام

The Medical Formulary... Madison, Wisc., 1966.

Browne, E. G. *Arabian Medicine.* Cambridge, 1921.

Burckhardt, T. *Alchemy - Science of the Cosmos, Science of the Soul,* W. Stoddart. London, 1967.

Campbell, D. E. H. *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Ages,* 2 vols. London, 1926.

Corbin, H. with S. H. Nasr. and O. Yahya, *Histoire de la philosophie islamique,* vol. I. Paris, 1964.

Elgood, C. *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate.* Cambridge, 1951.

Fonahn, *A. Zur Quellenkunde der persischen Medizin.* Leipzig, 1910.

Holmyard, E. J. *Alchemy.* London, 1957.

Holmyard, E. J. (tr.). *Avicennae de congelatione et conglutinatione Lapidum.* Paris, 1927

Kraus, P. *Jabir ibn Hayyan,* 2 vols. Cairo, 1942 - 3.

Leclerc, L. *Histoire de la médecine arabe,* 2 vols. Paris, 1876.

Meyerhof, M. «Das Vorwort zur Drogenkunde des Bêrûnî». *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin,* vol. III (iii) (1933), PP. I - 52 (151 - 208).

Mieli, A. *La Science arabe et sonrole dansl' évolution scientifique mondiale.* Leiden, 1938.

Nasr, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.* Cambridge, Mass., 1964.

Islamic Studies. Beirut, 1967.

Science and Civilization in Islam. Cambridge, Mass., 1968.

Three Muslim Sages. Cambridge, Mass., 1964.

O' Leary, De Lacy D. *How Greek Science Passed to the Arabs.* London, 1949.

Ruska, J. «Al - Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse». *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin,* vol. VI (1937), PP. 1 - 246.

Salammoniacus, Nusadir und Salmiak. Heidelberg, 1923.

Das Steinbuch des Aristoteles. Heidelberg, 1912.

Sarton, G. *An Introduction to the History of Science,* vol. I. Baltimore, 1927.

Sharif, M. M. (ed.). *A History of Muslim Philosophy,* 2 vols. Wiesbaden,

1963 - 6.

Siggel, A. *Das Buch der Gifte des Gabir ibn Hayyan.* Wiesbade n, 1958.

Stapleton, E. with R. F. Azo and M. Hidayat Husain. «Chemistry in 'Iraq and Persia in the Tenth Century A. D.». *MRASB,* vol. VIII (6)(1927), PP. 317 - 418.

Wiedemann, E. «Aus der Botanik des muslimischen Volkes». *AGNT,* vol. III (1911), PP. 299 - 306.

«Beitrage zur Mineralogie usw. bei der Araben» in *Festschrift O. Lippmam* (Berlin, 1927), PP. 48 - 54.

بخش سیزدهم (الف)

فارابی، ابونصر، کتاب الحروف، چاپ م. مهدی، بیروت، ۱۹۶۵م

قزوینی، م. ابوسلیمان منطقی سجستانی، شالون ـ سور ـ سون، ۱۹۳۳م

محقق، م. فیلسوف ری، محمدبن زکریای رازی، تهران، ۱۳۴۹ش/ ۱۹۷۰م

ناصرخسرو، جامع الحکمتین، چاپ ه. کربن و م معین، تهران ـ پاریس، ۱۹۵۳م

گشایش و رهایش، چاپ س. نفیسی، بمبئی ـ لیدن، ۱۹۵۰، ترجمهٔ ایتالیایی فیلیپانی رونوکونی با نام

Il Libro dello Scioglimento e della Liberazione. Naples, 1959.

Afnan, S. *Avicenna, His Life and Works.* London, 1958.

Corbin, H. *Avicenna and the Visionary Recital.* tr. W. Trask. New York, 1960.

Corbin, H. with S. H. Nasr and O. Yahya. *Histoire de la Philosophie islamique,* vol. I. Paris, 1964.

Ivanow, V. *A Guide to Ismaili Literature.* London, 1933. Second, enlarged edition under the title *Ismaili Literature.* Tehran, 1963.

Kraus, P. *Jabir ibn Hayyan,* vol. II. Cairo, 1942.

Nasr, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.* Cambridge, Mass., 1964.

Islamic Studies. Beirut, 1964.

Science and Civilization in Islam. Cambridge, Mass., 1968.

Three Muslim Sages. Cambridge, Mass., 1964.

Pines, S. *Beiträge zur islamischen Atomenleher.* Berlin, 1936.

Schuon, F. *Dimensions of Islam,* tr. P. Townsend. London, 1970.

Sharif, M. M. (ed.). *A History of Muslim Philosophy,* 2 vols. Wiesbaden, 1963 - 6.

بخش سیزدهم (ب)

حلاج، حسین بن منصور، اخبار الحلاج، چاپ و ترجمهٔ ل. ماسینیون، پاریس، ۱۹۵۷م
خراز، ابوسعید، کتاب الصدق، چاپ و ترجمهٔ آ. ج. آربری با نام

The Book of Truthfulness. London, 1937.

سلمی، ابوعبدالرحمن، طبقات الصوفیه، چاپ ج. پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م
کاشانی، عزالدین، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، چاپ ج. همائی، تهران، ۱۳۲۵ش/ ۱۹۴۷م

محمود، عبدالحلیم، المحاسبی، پاریس، ۱۹۴۰م

محمودعبدالقادر، الفلسفة الصوفیه فی الاسلام، قاهره، ۸-۱۹۶۶م

Anawati, G. C. and Gardet, L. *Mystique musulmane*. Paris, 1961.

Arberry, A. J. *The Doctrine of the Sufis*. Cambridge, 1935.

Sufism. London, 1950.

Arberry, A. J. (tr.). *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' by Farid al-Din Attar*. London, 1946.

Asin Palacios, M. *Obras Escogidas,* 3 vols. Madrid, 1946 - 8.

Burckhardt, T. *An Introduction to Sufi Doctrine,* tr. D. M. Matheson. Lahore, 1959.

Dermenghem, E. *Vies des saints musulmans*. Algiers, n. d.

Ess, M. von. *Die Gedankwelt des Harith al-Muhasibi*. Bonn, 1961.

Massignon, L. *Essais sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1954.

La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, 2 vols. Paris, 1922 - 3.

Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'-Islam. Paris, 1929.

Molé, M. *Les Mystiques musulmans*. Paris, 1965.

Nasr, S. H. *Islamic. Studies*. Beirut, 1966.

Ideals and Realities of Islam. London, 1967.

Sufi Essays. London, 1972.

Three Muslim Sages. Cambridge, Mass, 1964.

Nicholson, R. A. *The Mystics of Islam*. London, 1914.

Rice, C. *The Persian Sufis*. London, 1964.

Schuon, F. *Dimensions of Islam,* tr. P. Townsend. London, 1970.

Understanding Islam, tr. D. M. Matheson, London, 1963.

Smith, M. *An Early Mystic of Baghdad*. London, 1935.
Readings from the Mystics of Islam. London, 1950.

بخش چهاردهم

ابن‌الجلجل، **طبقات الاطباء و الحکماء**، قاهره، ۱۹۵۵م
ابن‌خلکان، و فیات الاعیان، ۶ جلد. ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م
ابن‌الندیم، **الفهرست**، ترجمهٔ ب. دوج، نیویورک. لندن، ۱۹۷۰م
امین، احمد، **ضحی الاسلام**، ۳ جلد، قاهره، ۱۹۵۶م
تبریزی، م. ریحانة الادب، چاپ دوم، تبریز، بی‌تا
حسن‌بن علی‌بن شعبه، **تحف العقول**، تهران، ۱۳۷۸ق/ ۱۹۵۸م
حسینی، ابوبکربن هدایةالله، طبقات الشافعیه، چاپ شده همراه با **طبقات الفقهاء** شیرازی، بغداد، ۱۳۵۶ق/ ۱۹۳۷م
سلمی، ابوعبدالرحمن، **طبقات الصوفیه**، قاهره، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۲م
سیوطی، جلال‌الدین، **طبقات المفسرین**، چاپ آ. سیورسینگک، لیدن، ۱۸۳۹م
شهرستانی، **الملل و النحل**، قاهره، ۱۳۶۸ق/ ۱۹۴۸م
شیرازی، ابواسحق، **طبقات الفقهاء**، قاهره، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۲م
صدر، س. ح. تأسیس الشیعه، بغداد، ۱۳۵۴ق/ ۱۹۳۵م
صدوق، شیخ، **التوحید**، تهران، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م
طاش کبرازاده، **طبقات الفقهاء**، موصل، ۱۹۶۱م
کلینی، **اصول الکافی**، تهران (آخوندی) بی‌تا
یادنامهٔ شیخ‌الطائفه... طوسی، ۱ جلد، مشهد، ۱۳۴۸ش/ ۱۹۷۰م

Browne, E. G. *A Literary History of Persia,* vol. IV. Cambridge, 1924.

Corbin, H. *En Islam iranien,* 4 vols. Paris, 1971.

Donaldson, D. M. *The Shi' ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak*. London, 1933.

Gobineau, A. *Les Réligions et les philosophies dans l' Asie centrale*. Paris, 1923.

Nasr, S. H. *Ideals and Realities of Islam.* London, 1966.
An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Cambridge, Mass., 1964.
«Ithnà - 'ashari Shi ' ism and Iranian Islam» in A. J. Arberry (ed.), *Religion in the Middle East,* vol. II. Cambridge, 1969.
«Persia and the Destinv of Islamic Philosophy» in *Studies in Comparative Religion,* vol. vl (1972), PP. 31 - 42.

Watt, W. M. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, 1962.

Wickens, G. M. «Religion» in A. J. Arberry (ed.), *The Legacy of Persia* (Oxford, 1953), PP. 148 - 73.

بخش پانزدهم

۱ـ منابع اصلی

ابن‌الاثیر، الکامل فی‌التاریخ، ۱۳ جلد، چاپ تورنبرگ، لیدن، ۷۶-۱۸۵۱م
ابن خلکان، و فیات الاعیان، ٤ جلد، ترجمهٔ م. داسلین، پاریس ـلندن، ۷۱-۱۸٤۳م
ابن‌العبری (بارهه باریوس)، ابوالفرج گریگوریوس، تاریخ مختصرالدول، بیروت، ۱۸۹۰م
ابن‌الندیم، الفهرست، ۲ جلد، چاپ فلوگل، لایپزیگ، ۲-۱۸۷۱م
بغدادی،کتاب فرق بین‌الفرق، قاهره، ۱۹۱۰م
بلاذری، فتوح البلدان، چاپ دخویه، لیدن، ۱۸٦٦م
بلعمی،

Chronique de Tabari, 4 vols., tr. H. Zotenberg. Paris, 1958.

بیرونی، الآثارالباقیه، ۲ جلد، چاپ ا. زاخاو، لایپزیگ ۱۸۷۸م
ثعالبی،کتاب الغرر، در م. ت. هوتسما،

«Bihafrid». *WZKM,* vol. III (1889), PP, 32 ff.

دینوری، الاخبار الطوال، چاپ و. گرگاس، لیدن، ۱۸۸۸م
شهرستانی، الملل و النحل، ۳ جلد، قاهره، ۱۳٦۸ق/ ۹-۱۹٤۸م
طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ۱۰ جلد، چاپ دخویه و دیگران، لیدن، ۱۹۰۱-۱۸۷۹م
مجهول المؤلف، تاریخ سیستان، م. ت. بهار، تهران، ۱۳۱٤ش/ ۱۹۳۵م
مسعودی، مروج الذهب، ۹ جلد، چاپ و ترجمهٔ باربیه دمنار و پاوه دکورتل، پاریس، ۷۷-۱۸٦۱م
نرشخی، تاریخ بخارا، چاپ ش. شفر، پاریس، ۱۸۸۳م
نظام‌الملک، سیاستنامه، چاپ ش. شفر، پاریس، ۱۸۹۱م
نوبختی، فرق‌الشیعه، نجف، ۱۹۵۹م
یعقوبی،کتاب البلدان، چاپ دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م (BGA, vol. VII).

۲ـ منابع فرعی

نفیسی، سعید، بابک خرم دین، ۱۳٤۱ش/ ۱۹٦۳م

Abdel - Kader, 'Ali. *The Life, Personality and Writings of al-Junaid.* London, 1962 (GMS, n. s. vol. XXII).
Bausani, A *Persia Religiosa* Milan, 1959
Bertels, E. E. *Nasir - i Khosrov i Ismailizm.* Moscow, 1959.
Blochet, E. *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane.* Paris, 1903.
Browne, E. G. *A Literary History of Persia,* vol. I. Cambridge, 1928.

Darmesteter, J. *Le Mahdi.* Paris, 1885.

Grignaschi, M. «La riforma tributaria di Hosro I e il feudalesimo sassanide». *La Persia ed il Medioeva* (Rome, 1971), PP. 87 - 147.

Laoust, H. *Les Schismes dans l'Islam.* Paris, 1965.

Madelung, W. *Der Imam al - Qasim b. Ibrahim und die Glaubenslehre der Zayditen.* Berlin, 1965.

Rekaya, M. «Mazyar, prince - gouverneur du Tabaristan». *Studia Iranica,* vol. II (Leiden, 1973).

Sadighi, G. H. *Les Mouvements religieux ıraniens au II et au III siècle de l'hégire.* Paris, 1938.

Scarcia, G. «Lo scambio di lettere fra Harun al - Rasid e Hamza al - Harigi secondo il Ta' rih - i Sistan». *AIUON,* vol. XIV (1964), PP. 623 - 45.

Shaban, M. A. *The 'Abbasid Revolution.* Cambridge, 1970.

Skladanek, B. «Powstanie Charydzyckie Hamzy al - Harigi w Sistanie». *Prz - eglad orientalistyczny,* vol. XXXIII (Warsaw, 1960), PP. 25 - 32.

Spuler, B. *Iran in früh - islamischer Zeit.* Wiesbaden, 1952.

بخش شانزدهم

۱ـ منابع

و. ایوانوف در کتاب ادب اسماعیلی آثار و نوشته‌های اسماعیلی را فهرست کرده است (تهران، ۱۹۶۳). فهرست آثار ناصرخسرو برحسب تاریخ تصنیف آنها (ارقامی که در میان دو کمان آمده به کتاب پیش گفتهٔ ایوانوف اشاره دارد) عبارتند از:

(الف) آثاری که موثقاً نوشتهٔ ناصرخسرو است و به‌دست ما رسیده است

۱ — دیوان (۷۵۰)، چاپ نصرالله تقوی، تهران، ۱۹۲۹م، تجدید چاپ ۱۹۵۱م

۲ — روشنایی نامه (۷۴۳) رساله‌ای منظوم که بصورت ذیل دیوان بطبع رسیده

۳ — سفرنامه (۷۴۶)، چاپ و ترجمهٔ ش. شفر، پاریس، ۱۸۸۱. مطبعهٔ کاویانی، برلین، ۱۳۴۱ق/ ۱۹۲۲م

٤ — وجه دین (۷٤٤)، مطبعهٔ کاویانی، برلین، ۱۳٤۱ق/ ۱۹۲۲م

۵ — زادالمسافرین (۷٤۹)، مطبعهٔ کاویانی، برلین، ۱۳٤۱ق/ ۱۹۲۲م

٦ — خوان الاخوان (۷٤۸)، چاپ یحیی‌الکشاب، قاهره، ۱۹٤۰م

۷ — روشنایی نامه (۷٤۵) منثور، چاپ و. ایوانف با نام

Six Chapters or Shish Fasl. Leiden, 1949.

۸ — گشایش ورهایش (۷٤۷)، چاپ سعید نفیسی، بمبئی ـ لیدن، ۱۹۵۰م. ترجمهٔ ایتالیایی توسط پیوفیلیپانی ـ روکونی با نام

Il Libro dello Sciolimento e della Liberazione. Naples, 1959.
۹ — جامع‌الحکمتین (۷۵۱)، چاپ ه. کربن و م. معین، تهران- پاریس، ۱۹۵۳م
۱۰ — رساله (۷۵۲)، بصورت پیوست دیوان چاپ شده، ص ۸۳ - ۵۶۳. این اثر تا اندازه‌ای ذیل بی‌ترتیب مجمل جامع است.
ب. آثاری که ناصرخسرو خود از آنها یاد کرده اما تاکنون نسخه‌ای از آنها بدست نیامده است.
۱۱ — بستان العقول (۷۵۵)، در زادالمسافرین، ص۳۳۹، سطر ۱۷ و در جامع، ص ۱۳۷، سطر ۱۲.
۱۲ — کتاب‌المفتاح والمصباح (۷۵٤)، درخوان‌الاخوان، ص ۲۳
۱۳ — دلیل‌المتحیرین (۷۵۳)، درخوان الاخوان
۱٤ — کتاب‌الدلایل(۷۵۳)؟، درخوان‌الاخوان، شاید همان کتاب شمارهٔ ۱۳ باشد؟
۱۵ — کتاب عجایب‌الصنعات (۷۵۸)، درجامع
۱٦ —کتاب لسان‌العالم (۷۵۷)، درجامع
۱۷ —کتاب اختیار الامام و اختیار الایمان (۷۵٦)، درجامع
۱۸ —غرایب الحساب و عجایب الحُسّاب (۷۵۹)، درجامع.
ج —باقی می‌ماند یازده عنوان یاد شدهٔ ایوانوف که انتساب آنها به‌ناصرخسرو مورد تردید یا محال است. معروفترین آنها کلام پیر (۷٦۱) است که بیشتر مورد احترام اسماعیلیان آسیای میانه بود. گوهرداز (۷٤۲) زندگینامهٔ خیالی ناصرخسرو است. سعادت‌نامه (۷٦۰) را مدتی دراز منتسب به‌ناصر می‌دانستند، اما در واقع نوشتهٔ مردی با همان نام، یعنی ناصرخسرو اصفهانی است که در سال ۷۵۳ق/ ۱۳۵۲م درگذشت. بقیهٔ آثار ربطی به‌ناصرخسرو ندارند و نیازی به‌بررسی آنها نیست.

۲- منابع فرعی

Corbin, H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, 1964.
Ivanow, W. *The Alleged Founder of Ismailism*. Bombay, 1946.
A Brief Survey of the Evolution of Ismailism. Bombay - Leiden, 1952.
Nasiri Khosraw and Ismailism. Bombay - Leiden, 1948.
Lewis, B. *The Origins of Ismailism*. Cambridge, 1940.
The Assassins. London, 1968.
Stern, S. M. «The Early Isma ʻili Missionaries in North - west Persia and in Khurasan and Transoxania». *BSOAS*, vol. XXIII (1960), PP. 56 - 90.

بخش هفدهم

۱-متون زردشتی در فارسی میانه

آتور فرخزاتان، دینکرت، کتاب ٤ (نگاه کنید به کتابشناسی مجلد سوم تاریخ ایران کیمبریج)

گجستک ابالیش، چاپ و ترجمهٔ فرانسوی آ. بارتلمی (پاریس، ۱۸۸۷م). چاپ و ترجمهٔ انگلیسی هـ. ف. چاچه (بمبئی، ۱۹۳۶م)؛ ترجمهٔ فارسی صادق هدایت (تهران، ۱۳۱۸ ش/۱۹٤۰م)

امیت اشه‌وهشان، چاپ ب. انکلساریا (بمبئی. ۱۹۶۲م ترجمهٔ فرانسوی بخشهای دومنانش در
J. de Menasce in *Revue de l' histoire des religions* (paris, 1962) and *Festschrift für Eilers* (Wiesbaden, 1967).

دینکرت، کتاب ۳ (نگاه کنید به کتابشناسی مجلد سوم تاریخ ایران کیمبریج)؛ ترجمهٔ فرانسوی دومنانش (پاریس، ۱۹۷۳م)

روایت پهلوی آتورفرنبغ و فرنبغ سروش، چاپ و ترجمهٔ ب. ت. انکلساریا، بمبئی، ۱۹۶۹م

شکند گمانیک ویچار، چاپ هـ. ج. جاماسپ ـ اسانه و ا. دبلیو. وست (بمبئی، ۱۸۸۷م)؛ ترجمهٔ انگلیسی وست در
Sacred Books of the East, vol. XXIV (Oxford, 1885)
چاپ با ترجمهٔ فرانسوی و شرح دومنانش

منوشچهرگشن یم، رسالات، چاپ ب. ن. دها بهار (بمبئی، ۱۹۲۱م)؛ ترجمهٔ ا. دبلیو. وست در
Sacred Books of the East, vol. XVIII (Oxford, 1882).

داستان دینیک، پرسشهای ۱ ـ ٤۰، چاپ ت. د. انکلساریا (بمبئی، ۱۹۱۱م)؛ پرسشهای ٤۰ ـ ۹۲، چاپ پ. ک. انکلساریا (رساله، لندن، ۱۹۵۸)؛ ترجمهٔ انگلیسی وست، همانجا.

۲-منابع زردشتی به فارسی

روایت داراب هرمزیار، ۲ جلد، چاپ م. ر. اونوالـه (بمبئی، ۱۹۲۲)؛ ترجمهٔ انگلیسی بخش بیشتر آن و روایات دیگر ازب. ن. دها بهار با نام
The persian Rivayats of Hormazyar Framarz (Bombay, 1932).

علمای اسلام I، درمتن اونوالـه، ج ۲، ص ۸۰ -۲۷، و در ترجمهٔ دها بهار، ص ٤۹ -٤۳۷
علمای اسلامII، درمتن اونوالـه، ج ۲، ص ۸۰ - ۸۶، و در ترجمهٔ دهابهار، ص ۵۷ -٤٤۵؛ و نیز در ر. ک. زهنر
Zurvan, A Zoroastrian Dilemma (Oxford, 1955), PP. 409 - 18
و نیز در ترجمهٔ فرانسوی ا. بلوشه در
Revue de l' histoire des religions, vol. XXXVII (Paris, 1898), PP. 40 - 9.

بخش هیجدهم

ابن خلدون، المقدمه، بیروت، ۱۹۶۵م
ابن سعد، الطبقات الکبری، چاپ ادوارد زاخاو، لیدن، ۲۸ -۱۹۰٤م
ابن عبدربه، العقدالفرید، ۲ جلد، قاهره، ۱۳۶٤ق/ ۱۹٤۵م
ابن قتیبه، ادب الکاتب، قاهره، ۱۳۷۷ق/ ۱۹۵۸م. الامامة و السیاسته، قاهره، ۱۳۷۷ق/

۱۹۵۸م
الشعروالشعراء، چاپ دخویه، لیدن، ۱۹۰٤م. عیون الاخبار، قاهره، ۱۳٤۳ق/ ۱۹۲۵م
ابوحیان التوحیدی، الامتاع و المؤانسه، قاهره، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۳م
المقابسات، قاهره، ۱۳٤۷ق/ ۱۹۲۹م
ابوطالب المکی، قوت القلوب، قاهره، ۱۳۱۰ق/ ۱۸۹۳م
ابوالفرج اصفهانی،کتاب الاغانی، قاهره، ۱۳٤۵ق/ ۱۹۲۷م
ابونعیم الاصفهانی، حلیةالاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۳م
ثعالبی، یتیمتهالدهر، قاهره، ۱۳۵۳ق/ ۱۹۳٤م
جاحظ، البیان والتبیین، قاهره، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م
ذم اخلاق الکتاب، در

Three Essays, ed. J. Finkel. Cairo, 1344 / 1926.

جاحظ، الحیوان، ۷ جلد، قاهره، ۱۳۵٦-٦۳ق/ ۱۹۳۸-٤٤م
العثمانیه، قاهره، ۱۳۷٤ق/ ۱۹۵۵م
جهشیاری،کتاب الوزراء والکتاب، قاهره، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸ م
صفوت، ا. ز. جمهرة رسایل العرب، قاهره، ۱۳۵٦ق/ ۱۹۳۷ م
کردعلی، م. (چاپ) رسایل البلاغه، چاپ چهارم، قاهره، ۱۳۷٤ق/ ۱۹۵٤ م
مبارک، زکی، النثرالفنی فی‌القرن‌الرابع، قاهره، ۱۳۵۲ق/ ۱۹۳٤ م
المبرد، الکامل، قاهره، ۱۳۷٦ق/ ۱۹۵٦ م
مقدسی.احسن التقاسیم، چاپ دخویه، لیدن، ۱۹۰٦ م (BGA,vol.III) مینوی، م. «یکی از فارسیات ابونواس». *RFLT*، ج I(۳) (۱۳۳۳ ش/ ۱۹۵٤)، ص ۷۷-٦۲

Barbier de Meynard. «Tableau littéraire du Khorassan et de la Transoxiane au IVe siècle de l' hégire», *JA,* 5 th series, vol. I (1853), PP. 169 - 239; vol. III (1854), PP. 291 - 361.

Blau, J. The *Emergence and Linguistic Background of Judeo - Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic.* Oxford, 1965.

Browne, E. G. *Literary History of Persia.* Cambridge, 1928.

Christensen, A. *L' Iran sous les Sassanides.* Paris, 1936.

Dodge, B. *Muslim Education in Medieval Times.* Washington, D. C. 1962.

Fück, J. W. *'Arabiya.* Berlin, 1950. French tr. Claude Denizeau. Paris, 1955.

Goldziher, I. «Education (Muslim)» in *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics,* vol. V, New York, 1912.

Haywood, J. A. *Arabic Lexicography: Its History, and Its Place in the General History of Lexicography.* Leiden, 1960.

Krenkow, F. «Beruni and the MS. Sultan Fatih No. 3386» in *al - Biruni Commemoration Volume.* Calcutta, 1951.

Lazard, G. *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*. Paris, 1963.

Masse, H. *Firdausi et l'épopée nationale*. Paris, 1935.

Massignon, L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musu - lmane*. Paris, 1954.

Mez, A. *The Renaissance of Islam*. Patna, 1937.

Nallino, C. A. *La Littérature arabe des origines à l' époque de la dynastie umayyade,* tr. Charles Pellat. Paris, 1950.

Nasr, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Mass., 1964.

Sadighi, G. H. *Les Mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siecle de l'hégire*. Paris, 1938.

Sprengling, M. «From Persian to Arabic». *AJSLL,* vol. LVI (1939), PP. 175 - 224.

Tritton, A. *Materials on Muslim Education in the Middle Ages.* London, 1957.

بخش نوزدهم

باستثنای بررسیهای مهم یا خاص، کتابشناسی حاضر محدود به‌جدیدترین آثار است. ذکر بررسیهای دیگر درکتابهای مرجع، و عمدتاً درکتاب زیر ریپکا یافت می‌شود

History of Iranian Literature (Dordrecht, 1968).

۱ـ آثار عمومی و بررسیهای پراکنده

Bausani, A. «Letteratura neopersiana» in A. Pagliaro and A. Bausani, *Storia della letteratura persiana.* Milan, 1960.

«Considerazioni sull' origine del ghazal», *La Persia nel medioevo, probl - emi attuali di scienza e di cultura,* no. 160 (Rome, 1971), PP. 195 - 208.

«Note sui Prestiti arabi nella più antica poesia neopersiana» in *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata* (Rome, 1969), PP. 173 - 88.

Bertel's, E. E. *Izbrannye trudy: Istoriya persidsko - tadzikskoi literatury.* Mos - cow, 1960.

Persidskaya poeziya v Buxare X. vek. Moscow - Leningrad, 1935.

Boldyrev, A. N. «Iz istorii razvitiya persidskogo literaturnogo yazyka». *Voprosy yazykoznaniya,* no. 5 (1955), PP. 78 - 92.

«Nekotorye voprosy stanovleniya i razvitiya Pis' mennyx yazykov v usloviyax

feodal' nogo obscestva». *Voprosy yazykoznaniya,* no. 4 (1956), PP. 31 - 7.

Bosworth, C. E. «The development of Persian culture under the early Ghaznavids». *Iran,* vol. IV (1968), PP. 33 - 44.

«The Tahirids and Persian literature», *Iran*, vol. VII (1969), PP. 103 -6.

«The Tahirids and Arabic culture». *JSS,* vol. XIV (1969).

Boyce, M. «Some remarks on the transmission of the Kayanian heroic cycle» in *Serta cantabrigiensia* (Wiesbaden, 1954), PP. 45 - 52.

«The Parthian *gosan* and Iranian minstrel tradition». *JRAS* (1957), PP. 10 - 45.

Braginskij, I. S. *Iz istorii tadzikskoi narodnoi poezii.* Moscow, 1956·

Daudpota, U. M. *The Influence of Arabic poetry on the Development of Persian Poetry.* Bombay, 1934.

Fouchecour, C. H. de Salivet de. *La Description de la nature dans la poésie lyrique iranienne du XIe siècle. Inventaire et analyse des thèmes.* Paris, 1969.

Frye, R. N. «Development of Persian literature under the Samanids and Qarakhanids» in *Yadnama - yi Jan Rypka* (Prague, 1967), PP. 69 - 74.

«The New Persian renaissance in Western Iran» in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Leiden, 1965), PP. 225 - 31.

«Die Wiedergeburt Persiens um die Jahrtausendwend». *Der Islam,* vol. XXXV (1960), PP. 42 - 51.

«Zoroastrier in der frühislamischen Zeit». *Der Islam,* vol. XL (1965), PP. 198 - 9.

«The problem of New Persian and Dari». *Indo - Iranica,* vol. XVI (Calcutta, 1963), PP. 30 - 2.

Henning, W. B. «A Pahlavi Poem». *BSOAS,* vol. XIII (1949 - 51), PP. 641 - 8.

«Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rudaki» in *A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh* (London, 1962), PP. 89 -104. (On New Persian in Manichaean script.)

Lazard, G. «Ahu - ye kuhi... Le Chamois d' Abu Hafs de Sogdiane et les origines du robai» in *W. B. Henning Memorial Volume* (London, 1970), PP. 238 - 44.

«Deux poèmes persans de tradition pehlevie». To appear in *Mélanges J. de Menasce.* Tehran - Paris. (On poems quoted in the *Tuhfat al* -

muluk.)

«Dialectologie de la langue persane d' après les textes des Xme et XIme siècles ap. J. - C.». *Revue de la Faculté des Lettres de Tabriz,* vol. XIII (1340 / 1961), PP. 241 - 58.

«La dialectologie du judéo - persan». *Studies in Bibliography and Book - lore,* vol. VIII (Cincinnati, Ohio, 1969), PP. 77 - 98.

«Les emprunts arabes dans la prose persane du Xe au XIIe siècle: ape - rçu statistique». *Revue de l' Ecole Nationale des Langues Orientales,* vol. II (1965), PP. 53 - 67.

La Langue des plus anciens monuments de la prose persane. Paris, 1963.

«Les Origines de la poésie persane». *Cahiers de civilisation médiévale,* vol. XIV (Poitiers, 1971), PP. 305 - 17.

Lazard, G. «Pahlavi / pahlavâni dans le Sâhnâme». *Studia Iranica,* vol. I (Paris, 1972), PP. 25 - 41.

«Pahlavi, Pârsi, dari: les langues de l' Iran d' après Ibn al - Muqaffa,» in C. E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam, in Memory of the Late V. Minorsky* (Edinburgh, 1971), PP. 361 - 91.

Les Premiers Poètes persans (*IXe - Xe siècles*). *Fragments rassemblés, édités et traduits,* 2 vols. Tehran - Paris, 1964.

Osmanov, M. N. «Iz istorii literatury narodov Xorasana i Maverannaxra VIII - IX vv.» . *Sovetskoe Vostokovedenie,* no. 2 (Moscow, 1956), PP. 105 - 18.

«Svody iranskogo geroiceskogo eposa ('Xuday - name' i 'Saxname') kak istocniki 'Saxname' Firdosi». *Ucennye zapiski Instituta vostokovedeniya,* vol. XIX (1958), PP. 153 - 89.

Rempis, C. «Die altesten Dichtungen in Neupersisch». *ZDMG,* vol. cl (1951), PP. 220 - 40.

Rypka, J. *History of Iranian Literature*. Dordrecht, 1968.

Shaked, S. «Specimens of Middle Persian verse» in *W. B. Henning Memorial Volume* (London, 1970), PP. 395 - 405.

Spuler, B. *Iran in früh - islamischer Zeit*. Weisbaden, 1952.

Stern, S. M. «Ya' qub the Coppersmith and Persian National Sentiment» in C. E. Bosworth (ed.) , *Iran and Islam, in Memory of the Late V. Minorsky* (Edinburgh, 1971), PP. 535 - 55.

Tavadia, J. C. «A Rhymed Ballad in Pahlavi», *JRAS* (1955), PP. 29 -

36.
Zand, M. I. «A Few Notes on Bilingualism in Literature of Transoxiana, Khurasan and Western Iran in the 10 th century A. D.» in *Yadnama-yi Jan Rypka* (Prague, 1967), PP. 161 - 4.
«Antixalifatskie i sotsial' no-oblicitel'nye motivy v tadzikskoi poezii X v.». *Trudy Akad. nauk. Tadz. SSR, Institut istorii, arxeologii i etnografii,* vol. XXVII (1954), PP. 185 - 223.
«Doislamskie Prazdnestva v poezii Sredney Azii i Irana X v.» *Kratkie Soobsceniya Instituta Narodov Azii,* vol. LXIII (Moscow, 1963), PP. 5565.
تقی‌زاده، س. ح. «شاهنامهٔ فردوسی» در هزارهٔ فردوسی، تهران، ۱۳۲۳ ش/ ۱۹۴۴م
شبی، الادب‌الفارسی فی‌العصر الغزنوی، تونس، ۱۹۶۵ م
شفیعی کدکنی (م. سرشک) «کهنترین نمونهٔ شعر فارسی، یکی از خسروانیهای باربد». آرش، (مشهد، ۱۳۴۲ش/ ۱۹۶۳ م)، ص ۲۸-۱۸
صفا، ذ. تاریخ ادبیات‌در ایران، ج ۱، تهران، ۱۳۳۰ش/ ۱۹۵۶ م
صدیقی، غ. «بعضی از کهنترین آثار نثر فارسی، تا پایان قرن چهارم هجری»، *RFLT*، ج ۱۳، (۱۳۴۵ ش/ ۱۹۶۶ م)، ص ۱۲۶-۵۶.
محجوب، م. ج. سبک خراسانی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۴۵ ش/۱۹۶۶ م

۲- ویرایشها، ترجمه‌ها و بررسی‌آثار

اخوینی، ابوبکر ربیع‌بن احمد، کتاب هدایةالمتعلمین فی‌الطب، چاپ ج. متینی، مشهد، ۱۳۴۴ ش/ ۱۹۶۵ م (انتشارات دانشگاه مشهد ۹)
استاریکوف، آ. آ. فردوسی و شاهنامه، ترجمهٔ ر. آذرخشی، تهران، ۱۳۴۶ش/ ۱۹۶۷ م
اسلامی ندوشن، زندگانی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، تهران، ۱۳۴۸ش/۱۹۶۹ م(انتشارات انجمن آثار ملی ۶۲)
افشار، ا. کتابشناسی فردوسی، تهران، ۱۳۴۷ ش/۱۹۶۸ م (انتشارات انجمن آثار ملی ۵۹)
بلعمی، ابوعلی‌محمد، تاریخ بلعمی (ترجمهٔ تاریخ طبری)، چاپ م. ت. بهار، تهران، ۱۳۴۱ ش/۱۹۶۲ م
ترجمهٔ تفسیر طبری، ۷ جلد، چاپ ح. یغمائی، تهران، ۱۳۳۹-۴۴ ش/۱۹۶۰-۵م (انتشارات دانشگاه تهران ۵۸۹، ۶۶۱، ۷۱۷، ۷۸۷، ۸۸۱، ۹۴۶، ۹۹۳)
تفسیر قرآن پاک (نسخهٔ عین)، تهران، ۱۳۴۴ ش/۱۹۶۵ م (انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱)
دبیر سیاقی، م. دقیقی و اشعار او، تهران، ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۳ م
رجائی، ا. ع. «شاهنامه برای دریافت صله سروده نشده است»، *RFLM*، ج ۴ (۱۳۴۶ ش/ ۱۹۶۷ م)، ص ۹۳-۲۰۵
عنصری، وامق وعذرای عنصری، چاپ م. م. شفیع، لاهور، ۱۹۶۷ م (دانشگاه پنجاب، سری انتشارات اهدایی شاهنشاه ایران)

عیوقی، ورقاء و گلشاه، چاپ ذ. صفا. تهران ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۴ (انتشارات دانشگاه تهران، ۸۹۷)

«Le Roman de Varqe et Golsah essai sur les rapports de l'esthétique littéraire et de l'esthétique plastique dans l'Iran pré-mongol, suivi de la traduction du poème», by A. S. Melikian-Chirvani. *AA*, vol. XXII (numéro spécial) (1970).

فردوسی، شاهنامه، چاپ بروخیم، ۱۰ جلد، ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۳ م

محجوب، م. ج، «وامق و عذرای عنصری»، سخن، ج ۱۸ (تهران ۱۳۴۷ ش/۱۹۶۸ م)، ص ۵۲-۴۳، ۴۲-۱۳۱

مستملی، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد، شرح کتاب التعرف لمذهب التصوف، جزء اول چاپ ه. مینوچهر، تهران، ۱۳۴۶ ش/۱۹۶۷ م (انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۲۲)

متینی، ج. «دربارهٔ دانشنامهٔ میسری»، *RFAM*، ج ۸ (۱۳۵۱ ش/۱۹۷۲ م)، ص ۵۹۳-۶۲۸

مینوی، م. فردوسی و شعر او، تهران، ۱۳۴۶ ش/ ۱۹۶۷ م (انتشارات انجمن آثار ملی ۵۶)

هروی، موفق الدین ابومنصورعلی، الابنیه عن الحقایق الادویه به خط اسدی طوسی (نسخهٔ عین)، تهران، ۱۳۴۴ ش/۱۹۶۵ م (انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۲)

الابنیه عن الحقایق الادویه، چاپ ا. بهمنیار، تهران، ۱۳۴۶ ش/۱۹۶۷ م (انتشارات دانشگاه تهران، ۱۱۶۳)

یوسفی، غ. «دانشنامهٔ میسری». راهنمای کتاب، ج ۷، ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۴ م، ص ۲۸۳ و بعد.

Boldyrev, A. N. «Novopersidskie obrabotki epiceskix predanii v zapadnom Irane». *Kratkie Soobsceniya Instituta Narodov Azii,* vol. LXVII (Moscow, 1965), PP. 127 - 35.

Lazard, G. «Abu'l-Mu' ayyad Balxi» in *Yadnama-yi Jan Rypka* (Prague, 1967), PP. 95 - 101.

«Le poète Manteqi de Rey» in *Mélanges d'iranologie en mémoire de feu Said Naficy* (Tehran, 1972), PP. 56 - 82.

Massé, H. «The Poetess Rabi'a Qozdari» in *Yadnama-yi Jan Rypka* (Prague, 1967), PP. 103 - 6.

Mirzoev, A. M. *Rudaki: zizn i tvorcestvo*. Moscow, 1968.

Rempis, C. «Qui est l'auteur du Zartusht-Nâmeh?» in *Mélanges d' orientalisme offerts à Henri Massé* (Tehran, 1342 / 1963), PP. 377 - 42 (Intisharat-i danishgah-i Tehran 843).

بخش بیستم

ابوسعید، سخنان منظوم ابوسعید بن ابی الخیر، چاپ سعید نفیسی، تهران. ۱۳۳۴ ش/۱۹۵۵ م

ازرقی هروی، دیوان. چاپ سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۶ ش/۱۹۵۷ م
اسدی طوسی، لغت فرس، چاپ عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۹ ش/۱۹۴۰ م
انصاری، مناجات خواجه عبدالله انصاری، تهران، ۱۳۳۶ ش/ ۱۹۵۷ م
باباطاهر، دیوان، چاپ وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۱ ش/۱۹۵۲ م
The Lament of Baba Tahir, Being the Ruba'iyat of Baba Tahir, Hamadani, ed. Edward Heron - Allen. London, 1902.
بیهقی، ظهیرالدین ابوالحسن علی‌بن زید، تتمهٔ صوان الحکمه، چاپ م. شفیع، لاهور، ۱۹۳۵ م
خیام، عمر، رباعیات، چاپ محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۲۱ ش/۱۹۴۲ م
دبیرسیاقی، محمد، گنج باز یافته، ج ۱، احوال و اشعار لبیبی - ابوشکور بلخی - دقیقی - ابوحنیفه اسکافی - غضایری رازی - ابوالطیب مصعبی، تهران ۱۳۳۴ ش/۱۹۵۵ م
دشتی، علی، دمی باخیام، تهران، ۱۳۴۵ ش/۱۹۶۶ م؛ چاپ دوم با تجدید نظر، ۱۳۴۸ ش/ ۱۹۶۹ م؛ ترجمهٔ الول ساتن بانام
In Search of Omar Khayyam. London, 1971.
رشیدی، یاراحمد، طرب‌خانه، چاپ جلال همائی، تهران، ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۳ م
رونی، ابوالفرج، دیوان، چاپ محمود مهدوی دامغانی، مشهد، ۱۳۴۸ ش/۱۹۶۹ م
شمس‌الدین محمدبن قیس‌الرازی، المعجم فی‌معاییر اشعارالعجم، چاپ محمد قزوینی ومدرس رضوی، تهران، ۱۳۱۴ ش/ ۱۹۳۵ م، ۱۳۳۶ ش/ ۱۹۵۷ م (انتشارات دانشگاه تهران ۳۷۴)
شمس فخری اصفهانی، واژه‌نامهٔ فارسی. بخش چهارم معیار جمالی، چاپ صادق کیا، تهران، ۱۳۳۷ ش/۱۹۵۸ م (انتشارات دانشگاه تهران ۴۶۸)
صفا، ذبیح‌الله، گنج سخن، ج ۱، تهران ۱۳۳۹ ش/۱۹۶۰ م
تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۵ ش/۱۹۵۶، ج ۲، تهران ۱۳۳۶ ش/۱۹۵۷ م
فرخی سیستانی، دیوان، چاپ علی‌عبدالرسولی، تهران ۱۳۱۱ ش/۱۹۳۲ م
قطران تبریزی، دیوان، چاپ محمد نخجوانی، تبریز، ۱۳۳۳ ش/۱۹۵۴ م
مجهول‌المؤلف، تاریخ سیستان، چاپ بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش/ ۱۹۳۵ م
محمدبن منور، اسرارالتوحید فی‌مقامات الشیخ ابوسعید چاپ ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۳۲ ش/ ۱۹۵۳ م
مسعود سعد سلمان، دیوان، چاپ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸ ش/۱۹۳۹ م
معزی، دیوان، چاپ عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۸ ش/۱۹۳۹ م
منوچهری، دیوان، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۱۸ ش/۱۹۳۹ م
میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، معروف به‌تفسیر خواجه عبدالله انصاری، ۱۰ جلد، چاپ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۱-۹ ش/ ۱۹۵۰-۶۰ م (انتشارات دانشگاه تهران ۶۵۸-۱۵۸)
نظامی عروضی سمرقندی، چهار مقاله، چاپ محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۴ ش/

۱۹۰۰ م، ترجمهٔ ادوارد براون، لندن، ۱۹۲۱ م (انتشارات اوقاف گیب، سری قدیم، ج ۱۱ ۲)

Bausani, Alessandro, «La Quartina» in Antonino Pagliaro and Alessandro Bausani, *Storia della letteratura persiana* (Milan, 1960), PP. 527 - 78.

Boyle, J. A. «Omar Khayyam: Astronomer, Mathematician and Poet». *Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester), vol. LII (1) (1969).

Christensen, Arthur. *Recherches sur les Ruba'iyat de' Omar Hayyam*. Heidelberg, 1905.

Critical Studies in the Ruba'iyat of ' Umar - i - Khayyam. Copenhagen, 1927.

Lazard, Gilbert. *Les Premiers Poètes persans,* 2 vols. Tehran - Paris, 1964.

Rempis, Christian. *Beitraege zur Hayyam - forschung*. Leipzig, 1937.

Ross, E. Denison. Introduction to Edward Fitz Gerald, *The Rubaiyat of Omar Khayyam*. London, 1900.

Rozenfel' d, B. A. and Yushkevich, A. P. *'Omar Khaiyam. Traktaty*. Moscow, 1961.

Rypka, J. *History of Iranian Literature*. Dordrecht, 1968.

Tirtha, Swami Govinda. *The Nectar of Grace. 'Omar Khayyam's Life and Works*. Allahabad, 1941.

Zhukovskii, V. A. «Omar Khaiyam i stranstvuyusciye cetverostisiya» in *al-Muzaffariya*. St Petersburg, 1897.

نام کسان

ش

ص

گ

ن

و

جاینام

ب

ث

ج

ذ

ر

ز

س

ش

غ

ف

ق

ک

گ

ل

م

ن

و

ه

ی

فرق، قبایل و دودمانها

ب

پ

ت

کتابنامه

ب

پ

ت

ج

چ

ح

خ

د

ذ

ر